

Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes & Símbolos de la Biblia



Editores

T. Longman III • J.C. Wilhoit • L. Ryken

editorial Clie



Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes & Símbolos de la Biblia



Editores

T. Longman III • J.C. Wilhoit • L. Ryken

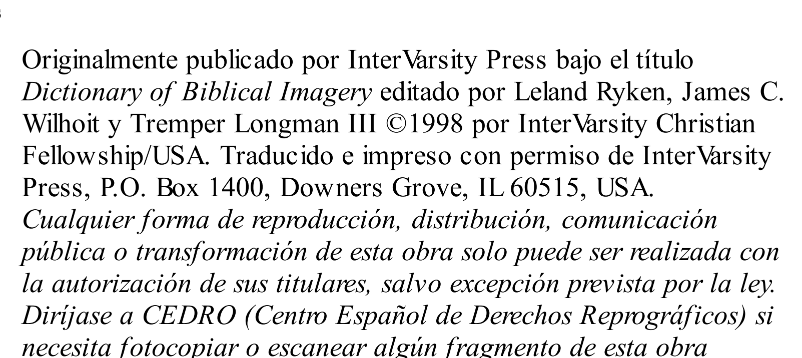
editorial Clie

Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes & Símbolos de la Biblia

Gran Diccionario Enciclopédico de
Imágenes & Símbolos
de la Biblia

Editores
T.Longman III • J.C. Wihoit • L. Ryken

EDITORIAL CLIE
C/ Ferrocarril, 8
08232 VILADECAVALLS
(Barcelona) ESPAÑA
E-mail: clie@clie.es
http://www.clie.es



Originalmente publicado por InterVarsity Press bajo el título *Dictionary of Biblical Imagery* editado por Leland Ryken, James C. Wilhoit y Tremper Longman III ©1998 por InterVarsity Christian Fellowship/USA. Traducido e impreso con permiso de InterVarsity Press, P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA.

Traducción: Rubén Gómez Pons

GRAN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA BIBLIA
Depósito Legal: B. 25642-2015
ISBN: 978-84-8267-703-3
Obras de referencia
Diccionarios y enciclopedias
Referencia: 224765

Impreso en USA / Printed in USA

Prefacio

Este *Gran diccionario enciclopédico de imágenes y símbolos de la Biblia* se concibió como libro de referencia que ayudara a lectores, estudiantes y comunicadores de la Biblia a explorar el fascinante y variado mundo del simbolismo, las metáforas y los arquetipos bíblicos. Al parecer, los diccionarios y enciclopedias convencionales de la Biblia proporcionaban poca ayuda en este ámbito. Para aquellos que marcaban su Biblia a lápiz con referencias cruzadas a imágenes, motivos y otros rasgos literarios, la falta de una obra de referencia de este tipo era un crimen... ¡o la oportunidad para una editorial!

A partir de ahí, la visión del *Diccionario* creció hasta incluir artículos sobre tipos de carácter, temas del argumento, tipo de escenas, elementos retóricos, géneros literarios y los libros individuales de la Biblia. Al final, varios artículos se han extendido en ámbitos amplios (como "Animales" o "Imágenes legales") y en otros el enfoque es más concentrado (como "Arpa" o "Semilla de mostaza"). Muchos artículos son innovadores y distinguen claramente esta obra de otros diccionarios de la Biblia (como "Pozo, encontrarse en el" o "Engañar al oráculo"). Incluso cuando artículos titulados "Muro" o "Torre" suscitan un desagrado intuitivo por la descripción y el detalle arqueológicos, el énfasis está sin lugar a duda en las dimensiones sugerentes de estos temas.

A pesar de los ochocientos cincuenta artículos, aproximadamente, este diccionario no es exhaustivo. Este reconocimiento es un testimonio al inmenso y variado mar de simbolismo bíblico, y al tiempo y la energía limitados tanto de los editores como de la editorial. Crear una obra de referencia en un campo en el que ningún predecesor ha establecido un "canon" de entradas supone siempre un desafío. No obstante, también puede ser una encantadora aventura a medida que los editores encuentran una y otra vez nuevas perspectivas y ángulos de visión a lo largo del camino, e intentan ayudar a que otros los vean. Pero tras varios años de planificación y trabajo —y una obra mucho más larga de lo que se proyectó en un principio— ha llegado el momento de cesar, desistir y publicar. Nos consolamos en el generoso pensamiento de que futuros revisores puedan aprender de nuestros esfuerzos y construyan sobre este fundamento. Creemos, asimismo, que conforme nuestros lectores vayan trabajando con este diccionario vean que pueden lanzarse por su cuenta y explorar otras facetas del simbolismo bíblico.

Desde el principio, los editores procuraron reunir los talentos y las perspectivas tanto de los eruditos literarios como bíblicos en un maridaje complementario de conocimiento. Sin embargo, no tardó en ser evidente que si se quería producir un volumen satisfactorio, era necesario subsumir las afirmaciones de autoría individual bajo una visión editorial. Se tomó, pues, la decisión de favorecer una política que permitiera una mano editorial libre que diera forma, reescribiera y aumentara los artículos. La experiencia a la hora de crear obras de referencia de este tipo ha demostrado que, a medida que progresa el trabajo, los editores mismos ganan una visión más profunda y amplia del tema. Las conexiones

laterales y las nuevas percepciones florecen en forma de artículos y se componen las páginas. Se creó una política para permitir que esta visión editorial repercutiera en la obra. Por ello, los artículos no están firmados. (Al principio del libro hemos incluido la lista de colaboradores.) Aunque algunos de ellos aparezcan en una forma muy parecida a como se escribieron en origen, varias manos editoriales han trabajado en la inmensa mayoría de ellos y, con frecuencia, son más largos que los originales. Como resultado, este diccionario se ha convertido en un esfuerzo de alta colaboración en el que las reivindicaciones individuales a la autoría (las de los editores individuales no son menos) se han dejado a un lado en beneficio de lo que, según creemos, será una valiosa contribución a la comprensión y al disfrute de la Biblia. Nuestras más sinceras gracias y nuestro aprecio a los aproximadamente ciento cincuenta colaboradores que han trabajado para que esta obra fuese una realidad. Pero también aceptamos la plena responsabilidad por cualquier deficiencia en el producto final.

La principal audiencia para este diccionario no son los eruditos, sino la gente laica. Hemos intentado crear una obra legible e interesante, que no solo sirva de herramienta de referencia indispensable que refuerce los diccionarios bíblicos, pero que también nos despliegue nuevas vías de lectura y apreciación de la Biblia. Esperamos que este libro desvele nuevas perspectivas para todos los estudiantes de la Biblia, nuevos planteamientos para los comunicadores de la Biblia —incluidos los de las Bellas Artes— y profundas percepciones reconfortantes para los lectores devotos de la Biblia. Si los lectores captan, en alguna medida, el gozo que hemos experimentado aun en medio de la lectura de los borradores de este libro emergente, habremos logrado nuestro objetivo.

Los editores

Cómo utilizar este diccionario

Abreviaturas

En las páginas ix-x encontrará tablas exhaustivas de abreviaturas de temas generales así como para la literatura académica y bíblica.

Autoría de los artículos

Los artículos no van firmados (ver prefacio), pero en las páginas siguientes tiene una lista completa de colaboradores, por orden alfabético y por apellido.

Bibliografías

A algunos artículos se ha agregado una bibliografía. Estas incluyen obras citadas en los artículos y otras relevantes relacionadas con ellos. Las entradas bibliográficas figuran por orden alfabético, por el apellido del autor, y cuando se cita más de una obra de un mismo autor, se reseñan por orden alfabético y por título. Las abreviaciones usadas en las bibliografías aparecen en las tablas de abreviaturas.

Referencias cruzadas

Las extensas referencias cruzadas del *Diccionario* tienen por objetivo ayudar a que los lectores aprovechen al máximo el material que aparece por todo el volumen. Encontrarán cinco tipos de referencias cruzadas:

1. Las entradas de una línea que aparecen en orden alfabética a lo largo de todo el *Diccionario* dirige a los lectores a aquellos artículos donde se debate un tema:

Imágenes esmaltadas. Ver Duro; Endurecer; Dureza; Joyas y Piedras preciosas; Permanencia.

2. El asterisco que aparece antes de una palabra en el cuerpo de un artículo indica que en el *Diccionario* aparece una entrada con ese título. Por ejemplo, *"ángel" dirige al lector a un artículo titulado **Ángel.**

3. La referencia cruzada que aparece entre paréntesis en el cuerpo de un artículo con ese título. Por ejemplo, (*ver* Relámpago) dirige al lector a un artículo titulado **Relámpago.** Este tipo de referencias cruzadas se usan, con mayor frecuencia, para orientar la atención de los lectores a un artículo de interés relacionado.

4. Las referencias cruzadas se han agregado al final de los artículos, justo antes de la bibliografía, para dirigir a los lectores a artículos relacionados con el tema de una forma significativa:

Ver también BANQUETE; BENDICIÓN; BIENAVENTURANZA; LLENO; PLENITUD; COSECHA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; PARAÍSO; ALMACÉN.

Transliteración

Los términos hebreos y griegos se han transliterado según un sistema establecido al principio. Los verbos griegos aparecen en su forma léxica (y no en el infinitivo) con el fin

de ayudar a los que tienen poco o ningún conocimiento del lenguaje para usar otras obras de referencia.

Abreviaturas

Abreviaturas generales

Cf. compárese
Cap(s). capítulo(s)
p. ej. por ejemplo
ed. Edición; editor(es); editado por
esp. especialmente
Gr griego
Heb hebreo
LXX Septuaginta (traducción griega del Antiguo Testamento)
Mg. Margen
n.s. nueva serie
NT Nuevo Testamento
AT Antiguo Testamento
par. Pasaje paralelo en otro(s) evangelio(s)
reed. reeditado
rev. revisado (edición)
s.f. sin fecha
v. o vv. versículo o versículos
vol. volumen

Traducciones de la Biblia

JB Biblia de Jerusalén
KJV King James Version (versión autorizada)
NASB New American Standard Bible
NEB New English Bible
NVI Nueva Versión Internacional
NLB New Living Bible
NRSV New Revised Standard Version
RSV Revised Standard Version

Apócrifos y Septuaginta

4 Esdras 4 Esdras
1-4 Mac 1-4 Macabeos
Sir Sirac (o Eclesiástico)
Sab Sabiduría de Salomón

Libros de la Biblia

Antiguo Testamento			*Nuevo Testamento*	
Gn	Esd	Dn	Mt	Col
Ex	Neh	Os	Mr	1-2 Ts
Lv	Est	Jl	Lc	1-2 Ti
Nm	Job	Am	Jn	Tit
Dt	Sal	Abd	Hch	Flm
Jos	Pr	Jon	Ro	He
Jue	Ec	Mi	1-2 Co	Stg
Rt	Cnt	Na	Gá	1-2 P
1-2 S	Is	Hab	Ef	1-2-3 Jn
1-2 R	Jer	Sof	Fil	Jud
1-2 Cr	Lm	Zac		Ap
	Ez	Mal		

Periódicos, Obras de referencia y Fascículos

AB Anchor Bible
ABD Anchor Bible Dictionary
ANEP Ancient Near East in Pictures
ANET Ancient Near Eastern Texts
BASOR Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BibSac Bibliotheca Sacra
CBQ Catholic Biblical Quarterly
DBTEL Dictionary of Biblical Tradition in English Literature
DJG Dictionary of Jesus and the Gospels
DLNTD Dictionary of the Later New Testament and Its Developments
DPL Dictionary of Paul and His Letters
ExpT Expository Times
IDB Interpreter's Dictionary of the Bible
IntC Interpretation Commentary
JETS Journal of the Evangelical Theological Society
JJS Journal of Jewish Studies
JSSJ Journal of Semitic Studies
NCIB New Clarendon Bible
NICNT New International Commentary on the New Testament
NICOT New International Commentary on the Old Testament
NIDNTT New International Dictionary of New Testament Theology
NTT New Testament Theology (Cambridge University Press series)
NovT Novum Testamentum
NTS New Testament Studies
OCD[3] *The Oxford Classical Dictionary* (3d ed.)
SJT Scottish Journal of Theology

ISBE The International Standard Bible Encyclopedia (revisado)
JBL Journal of Biblical Literature
TOTC Tyndale Old Testament Commentary
WBC World Biblical Commentary

Transliteración del hebreo y del griego

HEBREO

Consonantes		Vocales breves	Vocales largas
א = ’	ל = l	◌ַ = a	(ה)◌ָ = â
ב = b	מ, ם = m	◌ֶ = e	◌ֵי = ê
ג = g	נ = n	◌ִ = i	◌ִי = î
ד = d	ס = s	◌ָ = o	וּ = û
ה = h	ע = ‘	◌ֻ = u	◌ָ = ā
ו = w	פ, ף = p		◌ֵ = ē
ז = z	צ, ץ = ṣ	*Vocales muy breves*	◌ֹ = ō
ח = ḥ	ק = q	◌ֲ = ă	
ט = ṭ	ר = r	◌ֱ = ĕ	
י = y	שׂ = ś	◌ְ = ĕ (si es vocal)	
כ, ך = k	שׁ = š	◌ֳ = ŏ	

GRIEGO

Α = A	Θ = Th	ο = o	Ψ = Ps
α = a	θ = th	Π = P	ψ = ps
Β = B	Ι = I	π = p	Ω = Ō
β = b	ι = i	Ρ = R	ω = ō
Γ = G	Κ = K	ρ = r	Ῥ = Rh
γ = g	κ = k	Σ = S	ῥ = rh
Δ = D	Λ = L	σ/ς = s	῾ = h
δ = d	λ = l	Τ = T	γξ = nx
Ε = E	Μ = M	τ = t	γγ = ng
ε = e	μ = m	Υ = Y	αυ = au
Ζ = Z	Ν = N	υ = y	ευ = eu
ζ = z	ν = n	Φ = Ph	ου = ou
Η = Ē	Ξ = X	φ = ph	υι = yi
η = ē	ξ = x	Χ = Ch	
	Ο = O	χ = ch	

Colaboradores

Alexander, T. Desmond. The Queen's University of Belfast, Belfast, Irlanda del Norte.
Allen, Erick, Kintnersville, Pennsylvania, EE.UU.
Allison, Dale C., Jr. Pittsburgh Theological Seminary, Pittsburgh, Pennsylvania, EE.UU.
Apkera, Jacob. Nigeria.
Arnold, Clinton E. Talbot School of Theology, La Mirada, California, EE.UU.
Balchin, John F. Purley, Surrey, Inglaterra.
Baldwin, Joyce. (Deceased) Formerly,
Eastwood, Nottinghamshire, Inglaterra.
Bancroft, RoseLee. Alice Lloyd College, Pippa Passes, Kentucky, EE.UU.
Banks, Robert. Fuller Theological Seminary, Pasadena, California, EE.UU.
Barker, David G. Heritage Theological Seminary, Londres, Ontario, Canadá.
Barratt, David J. Chester, England.
Bauckham, Richard J. University of St. Andrews, St. Andrews, Fife, Scotland.
Bell, Richard H. University of Nottingham, Nottingham, Inglaterra.
Bennett, David. Mountain Park Church, Lake Oswego, Oregon, EE.UU.
Bible, Jesse J. Willow Grove, Pennsylvania, EE.UU.
Birdsall, Brent. Huntington, Indiana, EE.UU.
Boda, Mark J. Canadian Bible College/Canadian Theological Seminary, Regina, Saskatchewan, Canadá.
Braddock, Matthew. Quincy, Massachusetts, EE.UU.
Brown, Ann. Cardiff, Wales.
Burke, Donald E. Catherine Booth Bible College, Winnipeg, Manitoba, Canadá.
Burns, Lanier. Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, EE.UU.
Carroll R., M. Daniel. Denver Seminary, Denver, Colorado, EE.UU.
Chan, Frank. Glenside, Pennsylvania, EE.UU.
Chisholm, Robert B., Jr. Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, EE.UU.
Claass, Stefan. Mainz, Alemania.
Colwell, Jerry D. Heritage Baptist College, Londres, Ontario, Canadá.
Dawn, Marva J. Christians Equipped for Ministry, Vancouver, Washington, EE.UU.
Duguid, Iain. Westminster Theological Seminary in California, Escondido, California, EE.UU.
Du Mont Brown, Sarah. Trinity Christian Academy, Addison, Texas, EE.UU.
Duriez, Colin. Inter-Varsity Press, Leicester, Inglaterra.
Eckman, James. Grace College of the Bible, Omaha, Nebraska, EE.UU.
Elrod, Eileen Razzari. Santa Clara University, Santa Clara, California, EE.UU.
Enns, Peter. Westminster Theological Seminary, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Esler, Philip F. University of St. Andrews, St. Andrews, Fife, Escocia.

Etchells, Ruth. University of Durham, Durham, Inglaterra.
Evans, Craig A. Trinity Western University, Langley, British Columbia, Canadá.
Evans, Mary J. London Bible College, Northwood, Middlesex, Inglaterra.
Felch, Douglas A. Grand Rapids, Michigan, EE.UU.
Felch, Susan M. Calvin College, Grand Rapids, Michigan, EE.UU.
Fink, Larry E. Hardin Simmons University, Abilene, Texas, EE.UU.
Gentrup, William F. Arizona State University, Tempe, Arizona, EE.UU.
Gledhill, Thomas D. Evangelical Theological College of Wales, Mid-Glamorgan, Gales.
Glodo, Michael J. Reformed Theological Seminary, Orlando, Florida, EE.UU.
Graham, Lowell B. Providence Christian Academy, St. Louis, Missouri, EE.UU.
Green, Douglas. Westminster Theological Seminary, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Green, Joel B. Asbury Theological Seminary, Wilmore, Kentucky, EE.UU.
Groves, Alan J. Westminster Theological Seminary, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Habermas, Ronald T. John Brown University, Siloam Springs, Arkansas, EE.UU.
Hallett, David. Ardsley, Pennsylvania, EE.UU.
Harmon, William B. Vancouver, Washington, EE.UU.
Harvey, Jo Ann. Immanuel Presbyterian Church, Warrenville, Illinois, EE.UU.
Harvey, Robert W. Immanuel Presbyterian Church, Warrenville, Illinois, EE.UU.
Hasenclever, Frauke. Taunusstein, Alemania.
Hatina, Thomas R. Londres, England.
Heller, Jack. Kenner, Louisiana, EE.UU.
Hepper, Nigel. Richmond, Surrey, Inglaterra.
Hess, Richard S. Denver Seminary, Denver, Colorado, EE.UU.
Hill, Andrew E. Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Hong, In-Gyu. Reformed Theological Seminary, Seúl, Corea del Sur.
Horine, Steven C. Harleysville, Pennsylvania, EE.UU.
Howard, David M., Jr. New Orleans Baptist Theological Seminary, Nueva Orleans, Louisiana, EE.UU.
Howe, Bonnie G. T. Berkeley, California, EE.UU.
Hudson, Don M. Western Seminary Seattle Campus, Kirkland, Washington, EE.UU.
Hughes, Frederick E. Cheltenham & Gloucester College of Higher Education, Gloucestershire, Inglaterra.
Hughes, Kent. College Church, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Huttar, Charles A. Hope College, Holland, Michigan, EE.UU.
Huttar, David K. Nyack College, Nyack, Nueva York, EE.UU.
Ibach, Robert. Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, EE.UU.
Jobes, Karen H. Westmont College, Santa Barbara, California, EE.UU.
Kaufmann, U. Milo. University of Illinois at Urbana-Champaign, Urbana, Illinois, EE.UU.
Keener, Craig S. Eastern Baptist Theological Seminary, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Kellegrew, Marsh. Mercer Island, Washington, EE.UU.
Kelly, Michael B. Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.

Kingdon, David. Glas Bryntirion Press, Bridgend, Gales.
Klein, William W. Denver Seminary, Denver, Colorado, EE.UU.
Klem, John F. Central Baptist Theological Seminary, Virginia Beach, Virginia, EE.UU.
Kojecky, Roger F. Northwood, Middlesex, Inglaterra.
Konkel, August H. Providence Theological Seminary, Otterburne, Manitoba, Canadá.
Lamport, Mark A. Gordon College, Wenham, Massachusetts, EE.UU.
Lindsey, Victor. East Central University, Ada, Oklahoma, EE.UU.
Littledale, Richard J. Purley Baptist Church, Purley, Surrey, Inglaterra.
Longman, Tremper, III. Westmont College, Santa Barbara, California, EE.UU.
Lucas, Ernest C. Bristol Baptist College, Bristol, Inglaterra.
Ludwick, Robert D., II. Ballwin, Missouri, EE.UU.
Lyall, Francis. University of Aberdeen, Aberdeen, Escocia.
Lynn, Robyn D. Westmont College, Santa Barbara, California, EE.UU.
Lyons, Michael A. Glenview, Illinois, EE.UU.
McCartney, Dan G. Westminster Theological Seminary, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
McClarty, Wilma. Southern College, Collegedale, Tennessee, EE.UU.
McKeever, Michael C. Fresno, California, EE.UU.
Makujina, John. Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Mawhinney, Allen. Reformed Theological Seminary, Orlando, Florida, EE.UU.
Meier, Samuel A. Ohio State University, Columbus, Ohio, EE.UU.
Miller, Daniel R. Deerfield, Illinois, EE.UU.
Miller, David G. Mississippi College, Clinton, Mississippi, EE.UU.
Mills, Don. Central Baptist Theological Seminary, Virginia Beach, Virginia, EE.UU.
Moore, Erika. Worthington, Pennsylvania, EE.UU.
Moore, James J. Worthington, Pennsylvania, EE.UU.
Motyer, Stephen. London Bible College, Northwood, Middlesex, Inglaterra.
Mumma-Wakabayashi, Diane. Chicago, Illinois, EE.UU.
Neale, David A. Canadian Nazarene College, Winnipeg, Manitoba, Canadá.
Newman, Carey C. Louisville, Kentucky, EE.UU.
Nielson, Kathleen Buswell. Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Olson, Dennis T. Princeton Theological Seminary, Princeton, Nueva Jersey EE.UU.
Parker, Margaret. (Deceased) Formerly Walnut Creek, California, EE.UU.
Patterson, Richard D. Forest, Virginia, EE.UU.
Penney, Douglas. Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Perrin, Nicholas. Aurora, Illinois, EE.UU.
Pocock, Michael. Dallas Theological Seminary, Dallas, Texas, EE.UU.
Porter, Stanley E. Roehampton Institute, London, England.
Pratt, Richard L., Jr. Reformed Theological Seminary, Orlando, Florida, EE.UU.
Provan, Iain. Regent College, Vancouver, British Columbia, Canadá.
Ragen, Brian Abel. Southern Illinois University at Edwardsville, Ewardsville, Illinois, EE.UU.

Read, Peter. Monmouth, Gwent, South Wales.
Reid, Daniel G. InterVarsity Press, Westmont, Illinois, EE.UU.
Reid, Debra K. Spurgeon's College, London, England.
Riso, Mary T. South Hamilton, Massachusetts, EE.UU.
Ritchie, Daniel E. Bethel College, St. Paul, Minnesota, EE.UU.
Roberts, D. Phillip. Temple Terrace, Florida, EE.UU.
Robertson, George W. St. Louis, Missouri, EE.UU.
Ryken, Leland. Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Ryken, Lisa. Tenth Presbyterian Church, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Ryken, Philip G. Tenth Presbyterian Church, Filadelfia, Pennsylvania, EE.UU.
Sandy, Brent. Salem, Virginia, EE.UU.
Schumann, Anne. Mainz, Alemania.
Schuurman, John F. Wheaton Christian
Reformed Church, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Schwab, George M., Sr. Fort Washington, Pennsylvania, EE.UU.
Scott, James D., Jr. Milton, Delaware, EE.UU.
Sider, J. Philip W. Carlsbad, California, EE.UU.
Siebald, Manfred. Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz, Alemania.
Sims, James H. The University of Southern Mississippi, Hattiesburg, Mississippi, EE.UU.
Sohn, Seock-Tae. Reformed Theological Seminary, Seúl, Corea del Sur.
Spencer, Aida Besançon. Gordon-Conwell Theological Seminary, South Hamilton, Massachusetts, EE.UU.
Stabnow, David. Melrose Park, Pennsylvania, EE.UU.
Stallman, Robert C. Central Bible College, Springfield, Missouri, EE.UU.
Stone, David A. Londres, Inglaterra.
Stroup, William L., Jr. Collingdale, Pennsylvania, EE.UU.
Thatcher, Thomas W. Cincinnati Bible Seminary, Cincinnati, Ohio, EE.UU.
Thiselton, Anthony C. The University of Nottingham, Nottingham, Inglaterra.
Tidball, Derek J. London Bible College, Northwood, Middlesex, Inglaterra.
Tischler, Nancy M. The Pennsylvania State University, University Park, Pennsylvania, EE.UU.
Travers, Michael E. Mississippi College, Clinton, Mississippi, EE.UU.
Vanhoozer, Kevin J. Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, EE.UU.
Wakabayashi, Diane. Chicago, Illinois, EE.UU.
Walley, Christopher D. Leamington, Inglaterra.
Walters, James. John Brown University, Siloam Springs, Arkansas, EE.UU.
Watson, Duane F. Malone College, Canton, Ohio, EE.UU.
Wendler, Linda. Northwestern College, St. Paul, Minnesota, EE.UU.
Whittle, Amberys R. Georgia Southern University, Statesboro, Georgia, EE.UU.
Wilhoit, James C. Wheaton College, Wheaton, Illinois, EE.UU.
Williams, Derek L. Northampton, Inglaterra.

Williams, Michael J. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan, EE.UU.
Willoughby, Robert. London Bible
College, Northwood, Middlesex,
Inglaterra.
Wood, Derek R. W. Waddington,
Lincolnshire, Inglaterra.
Woodard, Branson L., Jr. Liberty University, Lynchburg, Virginia, EE.UU.
Wheaton College Student Assistants:
Christopher Bunn
Matthew Erickson
Bill Kerschbaum
Clay Spurlock

Introducción

"La luz se esparce sobre los justos".
"El Señor les levantó un libertador... quien era zurdo".
"Lot estaba sentado a la entrada de la ciudad".

La Biblia es más que un libro de ideas: es también un libro de imágenes y motivos. Dondequiera que vayamos encontramos descripciones concretas y patrones recurrentes. Algunos de estos, como la imagen de la luz, son universales. Otros, como el tema de la zurdera, son inexpresivos hasta que se nos alerta de su relevancia. Los lectores modernos se pierden el significado de otros, como la estampa de sentarse a la puerta, hasta que son iniciados en lo que esto quería decir en otros lugares y en otro tiempo.

En los tres supuestos entenderemos mejor la Biblia con la ayuda de un diccionario que nos ayude a *ver* lo que hay literalmente en el texto bíblico y a comprender su *importancia* y *significado.* Expresado de otro modo, si no vemos y entendemos los sentidos simbólico y literal de las imágenes bíblicas nos perderemos mucho.

¿De qué forma comunica la Biblia la verdad?

Los propósitos predominantemente teológicos y devocionales que los cristianos otorgan a la Biblia hacen que sea casi imposible no caer en el error de considerarla un bosquejo teológico con versículos de respaldo añadidos. Esto se oscurece por la forma en que predicadores y teólogos gravitan de un modo tan natural hacia las epístolas. Un erudito bíblico dijo, con mucha razón que la Biblia habla ampliamente por imágenes... Las historias, las parábolas, los sermones de los profetas, las reflexiones de los sabios, los retratos de la era venidera, las interpretaciones de eventos pasados, todo ello tiende a expresarse por medio de imágenes que surgen de la experiencia, No brotan a menudo de un lenguaje técnico abstracto.[1]

Este diccionario lo acepta como una premisa de trabajo.

La Biblia es un libro que pone la verdad en *imágenes*, a la vez que la declara en proposiciones abstractas. En consecuencia, la verdad que la Biblia expresa es, a menudo, una cuestión de veracidad con respecto a la experiencia humana, como algo distinto a las ideas que son verdad más que a las falsas. La Biblia sigue aquí un patrón común. Un notable teólogo lo ha manifestado así:

Somos criaturas mucho más creadoras y utilizadoras de imágenes de lo que solemos pensar... y lo que nos guía y nos forma son las ideas que tenemos en la mente... El hombre... es un ser que capta y moldea la realidad... con la ayuda de grandes imágenes, metáforas y analogías.[2]

Estas imágenes, a su vez, son importantes para la cosmovisión de la persona que consiste en imágenes, historias y también en ideas.

Una investigación reciente sobre el cerebro nos ha proporcionado un nuevo punto de vista al respecto.[3] Se ha descubierto que los dos lados del cerebro humano responde de

forma distinta a los diferentes tipos de estímulos. El fuerte del hemisferio izquierdo es el análisis, la razón, la lógica. El hemisferio derecho domina en lo visual y en otros procesos sensoriales, así como en el ejercicio de la emoción, el reconocimiento del humor y la metáfora. Las palabras conceptual y emocionalmente neutras activan el hemisferio izquierdo, mientras los términos que nombran imágenes y tienen carga emocional activan el hemisferio derecho. El enfoque de este diccionario está en los aspectos de la Biblia que activan el discurso de la parte derecha del cerebro.

Definir términos: imagen, símbolo, metáfora, símil

Los términos claves que subyacen en este diccionario conllevan sus propios significados. La palabra más fundamental es *imagen.* Una imagen es cualquier palabra que nombre algo concreto (como árbol o casa), o una acción (como correr o trillar). Cualquier objeto o acción que podamos describir es una imagen.

Las imágenes requieren dos actividades de nosotros como lectores de la Biblia. La primera es experimentar la imagen de una forma tan literal y plenamente sensorial como sea posible. La segunda consiste en ser sensible a las connotaciones o matices de la imagen. Cuando dejamos de reflexionar en la imagen del agua, por ejemplo, descubrimos que conlleva cualidades como el refresco, el sustento y la vida. La forma más elemental de connotación es, sencillamente, si una imagen es positiva o negativa asociándola al contexto en el que aparece.

Por tanto, cuando nos topamos con una imagen en la Biblia es necesario que aprendamos a formular dos preguntas: (1) ¿Cuál es la imagen literal? (2) ¿Qué evoca esta imagen? La respuesta a la primera pregunta asegurará que hemos permitido que la Biblia le hable a nuestro “cerebro derecho”, esa parte de nosotros que responde a las realidades concretas que la Biblia recopila. La contestación a la segunda pregunta nos conducirá a tomar consciencia de las connotaciones, las asociaciones y la relevancia. Si falta alguno de estos niveles de respuesta, nuestra experiencia de la Biblia se verá empobrecida.

Un *símbolo* es una imagen que representa algo además de su significado literal. Está más cargado de significado que las meras connotaciones de la imagen directa. En la abrumadora mayoría de los casos, el simbolismo surge como un lenguaje compartido en una cultura. En otras palabras, será extremadamente raro que un escritor bíblico cree un símbolo para una sola ocasión.

La imagen del agua iluminará la forma en que obran la imagen y el símbolo y cómo difieren el uno de la otra. En la narrativa del éxodo, el agua funciona como una imagen completa cuando leemos que “no había agua para que el pueblo bebiese”, seguido del relato de cómo golpeó Moisés la roca para que agua fluyera y “que el pueblo bebiera” (Ex 17:1-7, RVR1960). Las connotaciones del agua surgen de sus propiedades literales e incluyen el refresco y la recuperación de la vida de la amenaza de la muerte. El agua se mueve más allá de las imágenes y asume el estatus de símbolo cuando Jesús le dice a la mujer, junto al pozo: “El que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás; sino que el agua que yo le daré será en él una fuente de agua que salte para vida eterna” (Jn. 4:14; RVR1960). Aunque en el caso de la *imagen* literal las propiedades del agua son de principal importancia, en el *símbolo* de Jesús lo primordial es el segundo nivel de

significado: la salvación. Es evidente que el agua no se habría convertido jamás en símbolo de la salvación de no poseer las propiedades físicas que tiene, de modo que con un símbolo bíblico empobreceremos el impacto de una declaración si no hacemos una pausa para experimentar el lado literal del símbolo.

La *metáfora* y el *símil* funcionan de manera muy parecida al símbolo, y no se pierde gran cosa si estos términos se usan de forma intercambiable. Una *metáfora* es una comparación implícita. Por ejemplo, cuando Pablo escribe: "Yo planté, Apolo regó" (1 Co. 3:6), no se está refiriendo a la forma de proclamar el evangelio para producir la conversión y la enseñanza de la verdad para producir el alimento cristiano. Un *símil* también compara una cosa con otra, pero la comparación se hace explícita al usar la fórmula *al igual que* o *como*. Ejemplo de ello es el proverbio "Como el agua fría al alma sedienta, / así son las buenas nuevas de lejanas tierras" (Pr. 25:25).

Metáfora y símil son declaraciones bifocales que nos requieren que miremos tanto al nivel literal como al figurado. El significado literal de la palabra *metáfora* dice mucho a este respecto. Se basa en dos términos griegos que, juntos, significan "transmitir". *Primero* necesitamos rememorar la experiencia literal del agua; *a continuación* necesitamos transmitir ese significado a realidades como la nutrición cristiana y las buenas nuevas de un país lejano. La relación entre las mitades de la comparación no es arbitraria, sino lógica. Percibir la lógica de las conexiones que una metáfora o símil establece, es necesario que les hagamos justicia a la cualidades literales de la imagen, recordando que las metáforas y los símiles son, en primer lugar, imágenes y, en segundo lugar, comparaciones.

Los diccionarios y los comentarios bíblicos suelen errar, por lo común, en una de las dos direcciones, y el objetivo de este diccionario es lograr el equilibrio. Por otra parte, algunos recursos canalizan todas sus energías en descubrir el contexto original de una imagen, asegurándonos de obtener la imagen literal, pero sin preguntar jamás qué sentimientos o significados provoca dicha imagen. Las imágenes requieren interpretación y dejar el simbolismo bíblico sin interpretación es un gran desperdicio. Las imágenes de la Biblia existen para *decirnos* algo sobre la vida piadosa, algo que no harán si se les permite quedar tan solo como fenómenos físicos. En resumen, la falta común de comentarios y diccionarios es que no hablan de manera adecuada a la cuestión de la *relevancia* (lo que quiere decir una imagen mediante el significado).

Sin embargo, es incluso más común la falta opuesta de ignorar el nivel literal del simbolismo en un embrollo a la hora de decirnos lo que una imagen *significa.* Aquí, por ejemplo, tenemos lo que algunas fuentes convencionales hicieron con una imagen que aparece al menos siete veces en los salmos, el cuerno que Dios levanta: (1) "el poder o la estabilidad de la realeza"; (2) "el [término] apenas necesita comentario, con las implicaciones evidentes de fuerza"; (3) "*cuerno* significa aquí a alguien fuerte, es decir, a un rey"; (4) "sentido figurado para conceder la victoria o u otorgar prosperidad". Todos estos trozos de comentario prodigan su atención a lo que la imagen del cuerno *significa*, sin decirnos en ningún momento qué tipo de cuerno literal deberíamos imaginarnos. Algunos números atrasados de *National Geographic* nos proporcionarán más ayuda que

los comentarios, con sus retratos de carneros embistiéndose con sus cuernos a un ciervo protegiéndose con sus astas de un puma que lo ataca. El tiempo está maduro para algunos nuevos comentarios y diccionarios atrevidos con un acompañamiento pictórico para que las imágenes literales cobren vida.

Motivos y convenciones

Un *motivo* es un patrón que aparece en un texto escrito. En su parte más rudimentaria, este modelo es algo que notamos en un texto bíblico individual. Por ejemplo, cuando leemos la historia del encuentro de Jacob con Raquel junto al pozo (Gn 29:4:12), podemos identificar el patrón que se desarrolla: la llegada del hombre desde una tierra extranjera, la aparición de la mujer en el pozo para sacar agua, el diálogo entre el hombre y la mujer, el hombre o la mujer saquen agua del pozo como gesto de consideración hacia el otro, ella corre a contárselo a su familia y la invitación del forastero a casa de su futura prometida en un acto de hospitalidad y bienvenida.

Aunque un único ejemplo de este patrón justifique la aplicación del término *motivo,* es más habitual aplicar el término a casos repetidos del mismo modelo. En la Biblia, por ejemplo, el motivo de encontrarse con el/la futuro/a prometido/a de uno/a junto a un pozo aparece varias veces, no solo con Jacob y Raquel, sino también con el criado de Abraham a quien se envía para que traiga una esposa para Isaac (Gn 24:10-33) y con Moisés a su llegada a Madián (Ex 2:16-21). El término literario actualmente en boga para designar la recurrencia de los ingredientes comunes en una historia es *escena tipo.* Robert Alter, quien popularizó el concepto, define la escena tipo como “un elaborado conjunto de acuerdos tácitos entre el artista y la audiencia en cuanto a la ordenación de una obra de arte” y una “red de convenciones” que los lectores llegan a reconocer y esperar.[4]

Un motivo está, pues, formado por un conjunto de *convenciones,* ingredientes que recurren con tanta frecuencia en situaciones similares que se convierten en expectativas en la mente de los escritores y los lectores por igual. La idea de convenciones parece más natural cuando estamos tratando con narrativas. Colocar al/a la protagonista de la historia en una situación que lo/la pone a prueba, por ejemplo, es una convención que siguen la mayoría de las historias. La tendencia de estructurar las historias como conflicto que alcanza una resolución, a menudo acompañada por un momento de epifanía (percepción, revelación) cerca del final de la historia, es igualmente penetrante. Una vez más, es rara la historia que no acaba con la convención de justicia poética (virtud recompensada, vicio castigado).

Pero las convenciones no se limitan a las historias de la Biblia. Es una convención de los salmos de lamento, por ejemplo, incluir una reversión o retractación: después de clamar a Dios, definiendo una crisis que parece desesperanzada, y pedirle liberación, el poeta da marcha atrás y expresa su confianza en Dios y promete alabarle por liberarlo. El motivo de la inversión es igualmente común en la profecía bíblica, donde el profeta describe a menudo una era futura en que la situación presente se invierte, donde el perverso que ahora está en el poder será depuesto, por ejemplo, o cuando la miseria de la historia humana dará paso a un milenio de perfección.

Aunque este diccionario no pretende ser una guía exhaustiva a las convenciones literarias de la Biblia, sus entradas que tratan con motivos serán, en efecto, una exploración de las convenciones sobre las cuales han concordado de manera implícita tanto el escritor como el lector. El beneficio práctico de que se propicie nuestra concienciación de estas convenciones es que, conforme leamos y enseñemos la Biblia veremos infinitamente más de lo que veríamos en otras circunstancias. En lugar de experimentar cada texto como un nuevo acontecimiento al que se le tiene que dar muchas vueltas, comenzaremos a advertir los diversos tipos de textos bíblicos como un viaje por un paisaje familiar. Convenciones como las que operan en la historia del encuentro con el/la futuro/a prometido/a junto a un pozo también nos capacitarán para aplicar a una historia lo que hemos aprendido de otros textos. Además, dado que algunos de los motivos y convenciones de la Biblia han quedado fuera de la circulación desde los tiempos antiguos, identificarlos nos capacitará para ver patrones y significados en las Escrituras que, de otro modo, permanecerían oscuros.

Aunque es más probable que los motivos giren en torno a un argumento o acción y no de las imágenes, deberíamos detenernos un momento para observar que los motivos suelen a menudo incorporar imágenes. Con anterioridad indicamos ejemplos del agua como imagen, símbolo, metáfora y símil. Las figuras de agua como *motivo* en una antigua práctica conocida como ordalía por agua. En este motivo, la capacidad de sobrevivir una vez sumergido en el agua se consideraba señal de inocencia, mientras que el ahogamiento indicaba que una persona era mala. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, el diluvio y el cruce del Mar Rojo fueron pruebas por agua en las que el juicio de Dios contra el pueblo malvado se manifestó en su ahogamiento, mientras que los justos fueron preservados. Varios Salmos (p. ej. 69:12-15 y 124:1-5) describen, igualmente, una dura prueba como el diluvio del que el orador debe ser rescatado.

¿Significan las convenciones literarias que la Biblia es ficción?

Llegados a este punto es justo preguntar cómo se relaciona toda esta conversación sobre convenciones literarias con la cuestión de la historicidad o ficcionalidad de la Biblia. La respuesta es, en resumen, que la presencia de convenciones y artificios literarios en la Biblia no dicen de por sí nada en absoluto sobre historicidad o ficcionalidad.

Es cierto que eruditos como Robert Alter tienden a considerar la presencia de convenciones y escenas tipos como señal de ficcionalidad. Pero esta suposición no está justificada. La creencia no declarada de que acontecimientos como este no ocurren en la vida real subyace a la suposición de la presencia de la estratagema literaria de la Biblia. Sin embargo, la vida real está llena de “escenas tipo”. Las historias de la vida real de encontrar al futuro cónyuge en el instituto estaría tan llena de ingredientes repetidos como historias veterotestamentarias de conocer al consorte junto a un pozo.

En la vida real, y no solo en la literatura, imponemos constantemente patrones sobre el flujo de los acontecimientos. No es cuestión de inventar cosas, sino de “empaquetarlas”; en otras palabras, de selectividad y disposición. Considera las convenciones de los informes o entrevistas deportivos televisivos. Se graba al reportero con el campo deportivo de fondo. Durante el transcurso del reportaje, el periodista entrevista a un

atleta o se le sustituye momentáneamente por tomas de acciones deportivas. Es una norma de este tipo de entrevistas que la conversación no consista más que en clichés y que estén desprovistas de todo planteamiento de sustancia intelectual. Se espera que la sintaxis del atleta entrevistado sea rudimentaria o incluso inexistente en el sentido habitual. Es una regla que, en algún punto, el atleta farfulle algo que tenga el efecto de "solo he intentado salir ahí afuera y hacer mi trabajo". Se espera que una mirada de falsa modestia acompañe a este anuncio capaz de cambiar el mundo. Al final del informe, el periodista mira fijamente a la cámara y pronuncia una frase con gancho y grandilocuente.

El artificio de tales convenciones es obvio. A pesar de ello, la estratagema y el alto grado de convencionalismo no convierten la entrevista en otra cosa que no sea el acontecimiento objetivo que ocurrió en realidad. Lo que *sí* señalan las convenciones es el grado hasta el que la comunicación, ya sea en televisión o en la Biblia, se basa en suposiciones o expectativas compartidas entre el escritor y la audiencia sobre cómo se transmiten o componen ciertas cosas.

Por tomar un ejemplo que se relacione con la Biblia, podemos considerar las convenciones de una historia de amor, ya sea en la literatura o en la vida real. Resulta fácil producir una lista de convenciones que componen una historia de amor: un héroe o heroína elegible que se merecen el uno al otro, un desconocimiento inicial por parte de los amantes en cuanto a que están hechos el uno para el otro, obstáculos para el romance que deben superarse, preguntarle a los amigos sobre el "otro" elegible, un primer encuentro memorable o una primera cita, informe de la primera cita a la Mamá o a una compañera de cuarto, cortejo (incluido el galanteo hacia la futura esposa y su madre), momentos de despedida, una casamentera, encuentros en el campo o en un entorno natural, concesión de favores, reuniones secretas, un rival, observadores en segundo plano, pedida y matrimonio. Resulta que la historia de Rut, en el Antiguo Testamento, contiene todos estos ingredientes. ¿Hace esto que la historia sea ficción? ¿Cómo podría serlo cuando los ingredientes están igualmente presentes en los romances de la vida real?

Subyacente a este diccionario existe una predisposición editorial que va en contra de la tendencia que algunos tienen a hallar ficción en la Biblia, es decir, una convicción de que la presencia misma de tales elementos universales en ella la hagan más parecida a la vida, y no al revés. No puede haber duda alguna de que los escritores bíblicos escogieron con esmero su materia y lo organizaron. El resultado es que los relatos que encontramos en las Escrituras poseen una estructura más alta de la que se siente normalmente en la vida real, con el resultado de que vemos las cosas con mayor claridad en la Biblia que por lo general en la vida real. El comentario del poeta T. S. Elliot aclarará el asunto. "Es la función de todo arte —escribió Elliot— proporcionarnos alguna percepción de un orden en la vida, imponiendo uno sobre él".[5] Este diccionario explora los patrones que los escritores bíblicos impusieron sobre la vida, con vista a entender lo que esos modelos clarifican en cuanto a ella.

Arquetipos

Un último término que requiere definición para los propósitos de este diccionario es la palabra *arquetipo*. Un arquetipo es una imagen o patrón que recurre a lo largo de la

literatura y de la vida. Los arquetipos son los elementos universales de la experiencia humana. De manera más específica, un arquetipo encaja en una de estas tres categorías: es una imagen o símbolo (como la cima de la montaña o la ciudad impía) o un motivo del argumento (como un crimen y castigo, o la búsqueda), o un tipo de carácter (como el tramposo o el/la hermano/a celoso/a).

Muchas de las imágenes y motivos tratados en este diccionario son arquetipos. No solo recurren a lo largo de la Biblia, sino en la literatura en general y en la vida. Ser consciente de ellos nos ayudará a sacar conexiones, entre partes de la Biblia, entre la Biblia y otras cosas que hayamos leído, entre la Biblia y la vida.

Los arquetipos son un lenguaje universal. Sabemos lo que significan sencillamente por ser seres humanos en este mundo. Todos conocemos las experiencias del hambre y la sed, del jardín y del desierto. Las ideas y las costumbres varían ampliamente de un tiempo y un lugar a otro, pero los arquetipos son cosas elementales de la vida. En palabras del erudito literario Northrop Frye (notable crítico arquetípico), "Algunos símbolos son imágenes de cosas comunes a todos los hombres y, por tanto, tienen un poder transmisible potencialmente ilimitado".[6] Otro erudito literario define las imágenes magistrales de la imaginación como "cualquiera de los patrones inmemoriales de respuesta a la situación humana en sus aspectos permanentes».[7] Un estudio de imágenes y motivos de la Biblia confirmará el comentario de un erudito en cuanto a que "el vocabulario bíblico es un convenio de las cosas principales de nuestra humanidad común, de sus experiencias emocionales universales y sensoriales".[8]

Tales imágenes elementales son primordiales en el sentido de estar arraigadas en la humanidad esencial, independiente de los adornos civilizados y la complejidad. Uno de los efectos de leer este diccionario será descubrir las raíces primitivas de la Biblia. Alguien dijo que

Los temas de la Biblia son sencillos y primarios. La vida se reduce a unas cuantas actividades básicas... le hacemos frente a virtudes y vicios primitivos... El mundo que estas personas habitan está desnudo y es elemental: mar, desierto, las estrellas, el viento, tormenta, sol, nubes y luna, siembra y cosecha.

… La ocupación también tiene esta cualidad elemental.[9]

Las entradas de este diccionario confirmarán esta visión de la Biblia como libro primitivo y elemental.

Existen, también, matices psicológicos a una exploración de estas imágenes de vida humana. El estudio moderno de arquetipos empieza con psicólogos (aunque los arquetipos han estado han estado durante largo tiempo apartados de esa fuente). Parte de la dimensión psicológica es que se puede hallar sabiduría y fuerza en estar así en contacto con la humanidad base. Carl Jung escribió que los arquetipos "constituyen el trabajo preliminar de la psique humana. Solo es posible vivir la vida más plena cuando estamos en armonía con estos símbolos; la sabiduría es un retorno a ellos".[10] Uno de los beneficios de explorar el territorio trazado en este diccionario es ver de nuevo que aunque la Biblia es más que un libro humano, también es un libro rico en experiencia humana reconocible.

Otra cosa que es útil saber sobre imágenes y arquetipos es que cuando empezamos a categorizarlas, encontramos bueno y malo, deseable e indeseable, versiones ideales y no ideales de las diversas categorías. Los reyes pueden ser benevolentes o tiranos, por ejemplo. Los leones suelen ser un arquetipo negativo, pero también pueden simbolizar poder y gobierno en manos de los buenos. A continuación, una lista de arquetipos de la Biblia ordenados por categorías:

Categoría de experiencia	**Los arquetipos de la experiencia ideal**	**Los arquetipos de la experiencia no ideal**
Agentes sobrenaturales y Entornos	Dios; ángeles; la sociedad celestial; cielo; el seno de Abraham	Satanás; demonios, espíritus malignos; bestias y Monstruos malignos (como los del libro de Apocalipsis); Ídolos paganos; el/la hechicero/a; el infierno
Caracteres humanos	El héroe o la heroína; la esposa/marido/madre/padre Virtuoso; la novia o el novio; el rey o gobernante piadoso y benevolente; el niño inocente u obediente el amigo, siervo o discípulo leal; el sabio; el pastor verdadero; el peregrino; el sacerdote piadoso; el maestro o buscador de la verdad; el mártir heroico e inocente; el guía, el protector o el vigía; la virgen casta; el/la útil casamentero/a; la persona templada; el guerrero triunfante; los expertos en una vocación (el buen agricultor, artesano, etc.); el santo, el penitente, el converso; el juez justo; el libertador	El villano; el/la tentador/a; la ramera, prostituta o adúltera; el capataz, el tirano o el opresor (por lo general un opresor extranjero); el vagabundo, marginado o exiliado; el traidor; el holgazán o la persona perezosa; el hipócrita; el falso maestro religioso o falso sacerdote; el pastor asalariado o poco fiable; el necio; el borracho; el ladrón; la esposa o los padres dominantes; el engañador; la victima del engaño; el fisgón entrometido; el/la seductor/a; el glotón; el juez injusto; el niño caprichoso o el hermano vicioso; el mendigo; el pecador; el rebelde; el ladrón; el pródigo; el asesino; el perseguidor
Relaciones humanas	La comunidad, la ciudad, la tribu o la nación; Imágenes de comunión, orden, unidad, hospitalidad, Amistad, amor; la boda o el matrimonio; el banquete, Comida o cena; la familia armoniosa; libertad; pacto, contrato o tratado; lealtad; adopción; imágenes de poder u autoridad legítimos (cetro, vara, corona); castidad y virginidad	La tiranía o la anarquía; el aislamiento entre las personas; Imágenes de tortura (la cruz, el cadalso, la horca, cepos, prisión, etc.); la esclavitud o el cautiverio; imágenes de guerra, motín o pelea; discordia familiar o rivalidad entre hermanos; traición; abandono; imágenes de castigo, como la vara; adulterio y perversión sexual.
Ropa	Cualquier ropaje majestuoso que demuestre una posición legítima o éxito; vestiduras de fiesta como la vestimenta de boda; ropa fina entregada como regalo de hospitalidad; indumentaria blanca o de color claro; prendas de adorno (como las joyas); vestuario de protección (como la armadura del guerrero o los zapatos para los pies)	Ropa que no encaja (con frecuencia simbólica de una posición usurpada o que no se ostenta con legitimidad); ropa oscura; hecha jirones, sucia o basta; cualquier atuendo que sugiera pobreza o cautividad; exceso llamativo de ropa o falta de ella (incluido ir descalzo o desnudo)
El cuerpo humano	Imágenes de salud, fuerza, vitalidad, potencia Fertilidad sexual (incluida la matriz y la semilla); Hazañas de fuerza, destreza o conquista; imágenes De sueño y descanso; sueños felices; rituales o Festividad (como ungir una cabeza); nacimiento; Purificación y limpieza; la mano, el brazo derecho, el ojo y la cabeza; sanidad	Imágenes de enfermedad, deformidad, esterilidad, lesión o mutilación; ineptitud física (p. ej. tropezar o caer); actos que conducen a la derrota; insomnio o pesadillas, tal vez relacionados con el cargo de conciencia; muerte, ceguera y sordera; suciedad; efectos físico de la culpa
Comida	Cotidianos como el pan, la leche, la carne, el maná, el aceite; abundancia en la cosecha del grano; lujos (como el vino y la miel); olivas, uvas	Hambruna, sequía, hambre, inanición, canibalismo; veneno; ebriedad
Animales	Una comunidad de animales domésticos (por Lo general rebaño de ovejas o manadas de ganado); El cordero; un pájaro delicado (como la paloma); Cualquier animal amistoso con las personas;	Monstruos o bestias de presa; el lobo (enemigo de las ovejas), Tigre, dragón, buitre, lechuza o halcón; la fría serpiente terrestre; Cualquier animal salvaje perjudicial para las personas; la cabra; los animales

	Pájaros que cantan; animales o pájaros notables Por su fuerza (como el león, el caballo o el águila); Los peces	impuros de la ley ceremonial del Antiguo Testamento; perros salvajes; mulos ignorantes
Paisaje	Un jardín, arboleda o parque; la cima de una montaña O colina; la llanura fértil o el valle; entornos de pastoreo o granjas; la senda segura o el camino fácil de transitar; lugares de refugio natural o defensa (como una roca, el monte o un lugar donde ocultarse)	El bosque oscuro; el desierto o el páramo (demasiado caluroso o demasiado frío); el oscuro y peligroso valle; la tumba; el laberinto; la senda peligrosa o funesta; la cueva (asociada con la barbarie) o abismo (confinamiento, encarcelamiento)
Plantas	Hierba verde; la rosa; la viña; el árbol de la vida; cualquier árbol, viña o planta productiva; el lirio; plantas perennes (símbolo de inmortalidad); hierbas o plantas curativas; injerto, grano (en especial el trigo y la cebada)	La espina o el cardo; malas hierbas; plantas muertas o Moribundas; plantas improductivas; el sauce (que Simboliza la muerte o el lamento); la paja; la poda de ramas muertas
Edificios	La ciudad; el palacio o la corte; la fortaleza militar; el tabernáculo, templo o iglesia; el altar; la casa u hogar; la torre de contemplación o vigilancia; la capital, el centro de la nación; el almacén; los fundamentos bien construidos y las columnas; el mesón; la puerta de entrada y la protección; el muro de la ciudad; el barco o arca de seguridad o rescate; la plaza del mercado; la era	La prisión o la mazmorra; la ciudad impía de violencia, de perversión sexual o crimen; la torre de encarcelamiento o de aspiración malvada (como la torre de Babel); templos y altares paganos; edificios sin fundamentos sólidos; casa en ruina (edificio vacío, abandonado y decadente)
El mundo inorgánico	Joyas y piedras preciosas (con frecuencia resplandecientes y Refulgentes); fuego y luz brillante; fuego que purifica y Refina; rocas de refugio; oro, plata y perlas; metales duraderos (como el hierro y el bronce)	El mundo incivilizado en su forma bruta de desiertos, piedras y tierra salvaje; polvo seco o cenizas; fuego que destruye y tortura (en lugar de purificar); óxido y decadencia; cenizas
Agua	Un río tranquilo que da vida, un arroyo o estanque; un manantial o fuente; chaparrones de lluvia; agua que fluye (en oposición al agua estancada); agua que se EE.UU para limpiar	El río o la corriente de agua que rebosa; el mar y sus Monstruos; charcos estancados o cisternas
Fuerzas de la naturaleza	La brisa o el viento; el espíritu y las temporadas de verano; calma después de la tormenta; el sol o la luz menor de la luna y las estrellas; luz, salida del sol; el arcoíris	La tormenta o tempestad; las estaciones de otoño e invierno; la puesta de sol, la oscuridad, la noche; terremotos, diluvio o granizo, imágenes de mutabilidad (rosa marchita, hierba seca, vapor); relámpago y trueno; torbellino
Sonidos	Armonía musical; cantar; risa	Sonidos discordantes, cacofonía, llanto, lamentaciones, suspiros
Dirección y movimiento	Imágenes de ascenso, levantamiento, altura (especialmente la cima de la montaña) o movimiento (en oposición al estancamiento); directo; derecha (en oposición a izquierda)	Imágenes de descenso, bajeza, estancamiento o inmovilidad; Sofocación, confinamiento; torcido (en oposición a derecho); izquierda (en oposición a derecha)
Acciones	Búsqueda o viaje; transformaciones positivas (como el movimiento muerte-renacimiento, conversión o rito del bautismo); actos de adoración (sacrificio, ofrenda, quema de incienso, procesiones festivas); plenitud; vencer obstáculos (camino a un final feliz); la virtud recompensada; escape o liberación; rescate; reforma; reunión, reconciliación, perdón; regreso a casa; recompensa; peregrinaje; ser hallado	Lo más antiguo (como cuando Jonás intentó huir de Dios); captura; declive de fortuna o degradación de carácter; crimen y castigo; caída de la inocencia; vacío; asesinado; tentación; el castigo del vicio; sufrimiento; terror o peligro, exilio o destierro; destrucción cataclísmica; estar perdido

Este gráfico de arquetipos es uno de los principales patrones que la imaginación humana impone sobre la realidad. Podríamos decir que los arquetipos se encuentran entre los bloques de edificación más importantes para los escritores de la Biblia. Por supuesto, imponen estos patrones a la vida como forma de aclararla.

¿Cuál es la utilidad práctica de este diccionario?

Este es, de muchas maneras, un libro práctico. Uno de sus usos es el de proveerle a lector bíblico una mejor comprensión del nivel literal de la Biblia. En el siglo XIII Roger Bacon argumentó que la iglesia había hecho un buen trabajo de comunicación del contenido teológico de la Biblia, pero que había fracasado a la hora de hacer que el nivel literal del texto bíblico cobrara vida en la imaginación de las personas. Nos encontramos hoy en una situación similar. Una de las metas de este diccionario es proporcionar una corrección. Mostrará que existen imágenes concretas bajo muchas de las abstracciones de las traducciones modernas de la Biblia.

Además de reforzar nuestra conciencia del nivel literal de significado de la Biblia, paradójicamente también mejora nuestra capacidad de interpretar su nivel figurado. Muchas entradas de este diccionario se han dividido en el análisis de las propiedades concretas y literales de una imagen o motivo bíblico, y de los significados simbólicos que se agrupan alrededor del nivel literal.

El tratamiento sistemático de imágenes y motivos de la Biblia también nos permite ver la unidad y la progresión de la Biblia. La unidad surge cuando vemos que muchas de las imágenes maestras de la Biblia la impregnan de principio a fin. Algunos de estos motivos muestran, además, una progresión discernible, en especial (pero no solamente) en el cumplimiento, en el Nuevo Testamento, de los presagios del Antiguo Testamento. El motivo del anuncio del nacimiento de un hijo a una madre estéril, por ejemplo, se puede rastrear desde Sara, a través de la historia de la madre de Gedeón y Ana, y, desde ellos, hasta las historias de la natividad de Juan el Bautista y Jesús.

Este diccionario sugiere, asimismo, una estrategia para predicar y enseñar la Biblia. Un ámbito de aplicación es teológico. Poder rastrear una imagen maestra o motivo por toda la Biblia, de principio a fin, toca tarde o temprano la mayoría de las esferas principales de la teología bíblica y, por tanto, es una nueva forma de ver el contenido teológico de las Escrituras. Además, el estudio de las imágenes y motivos bíblicos muestra que la Biblia es un libro atemporal y, a la vez, de un tiempo determinado (en el sentido de que está arraigada en contextos culturales que cambian a medida que se desarrolla la historia. Este tipo de estudio proporciona, por tanto, una forma de llevar a cabo la importante tarea de predicar y enseñar, la de establecer un puente sobre el hueco que existe entre el mundo bíblico y el nuestro, viajando primero al mundo antiguo y haciendo a continuación un viaje de regreso a nuestro propio lugar y tiempo. Una importante parte del viaje de regreso consiste en ver cómo gran parte de la experiencia humana universal está presente en la Biblia.

Resumiendo, este es un libro con muchos usos. Es una obra a la que se le puede echar una ojeada ya que está llena de nueva información y percepciones sobre el contenido de la Biblia. Es, asimismo, un libro de referencia para exégetas, intérpretes, predicadores, maestros y lectores laicos de la Biblia.

¿Quién escribió este diccionario?

El estudio de imágenes y motivos es una empresa interdisciplinaria, y este diccionario es, por tanto, el producto de académicos bíblicos y literarios. Las entradas individuales fueron escritas y/o editadas por ambos grupos de eruditos. Los bíblicos son adeptos a

situar las imágenes y los motivos bíblicos en su antiguo entorno y reconociendo antiguos patrones que, muy probablemente, un lector moderno no habría hallado. Los críticos literarios pueden aportar a la Biblia su conocimiento de motivos literarios que la literatura ha exhibido a lo largo de los siglos. Ambas disciplinas pueden ayudar a interpretar los significados y matices de imágenes y motivos bíblicos.

Notas

[1] James A. Fischer, *How to Read the Bible* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1981), p. 39.

[2] H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self* (Nueva York: Harper & Row, 1963), pp. 151-52, 161.

[3] Para resúmenes de investigación, ver estas Fuentes: Michael C. Corballis e Ivan L. Beale, *The Ambivalent Mind: The Neuropsychology of Left and Right* (Chicago: Nelson-Hall, 1983); Sid J. Segalowitz, *Two Siedes of the Brain* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983); Sally P. Springer and Georg Deutsch, *Left Brain, Right Brain,* rev. ed. (Nueva York: W. H. Freeman, 1985).

[4] Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York: Basic Books, 1981), p. 47.

[5] T. S. Eliot, *On Poetry and Poets* (Nueva York: Farrar, Strauss & Cudahy, 1957), p. 93.

[6] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 99.

[7] Leslie Fiedler, "Archetype and Signature", reeditado en *Myths and Motifs in Literature,* ed. David J. Burrows et al. (Nueva York: Free Press, 1973), p. 28.

[8] John Livingston Lowes, "The Noblest Monument of English Prose", en *Literary Style of the Old Bible and the New,* ed. D. G. Kehl (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970), p. 9.

[9] Howard Mumford Jones, "The Bible from a Literary Point of View", en *Five Essays on the Bible* (Nueva York: American Council of Learned Societies, 1960), pp. 52-53

[10] Carl Jung, *Psychological Reflections,* ed. Jolande Jacobi (Princeton: Princeton University Press, 1953), p. 47.

A

AARÓN, VARA DE

La vara de Aarón aparece de forma casi exclusiva en la historia del éxodo, en la cual surge como una imagen maestra, pudiéndose combinar con referencias a la vara de Moisés e incluso a la vara de Dios (Ex 4.20; 17.9). El significado de la vara se mantenía vivo en la conciencia de los hebreos al guardarse como un memorial en el Lugar Santísimo, después de haber florecido de forma milagrosa (Nm 17.10; He 9.4).

La Biblia en sí no nos dice exactamente qué clase de vara o de bastón era. Podría tratarse de la vara de pastor usada para proteger y rescatar las ovejas, del báculo de un caminante o de un arma. La naturaleza prosaica y común de esta vara imprecisa puede formar en sí misma parte de su significado, aportando fuerza al papel sobrenatural que la vara juega en la historia del éxodo.

La vara, vinculada específicamente a Aarón, aparece por primera vez en el encuentro inicial de Moisés y Aarón con Faraón. En esta ocasión, la vara asume poderes milagrosos al transformarse en una serpiente cuando Aarón la echa al suelo y, después, al tragarse las serpientes que los magos egipcios hacen aparecer con sus varas (Ex 7.8-12). Más tarde, la vara provoca tres de las diez plagas: convertir el agua del Nilo en sangre (Ex 7.14-23), hacer aparecer las ranas (Ex 8.1-5) y traer los mosquitos (Ex 8.16-19).

Aún más impresionante es el posterior florecimiento de la vara de Aarón. Después de la rebelión de Coré, Datán y Abiram contra la autoridad de Moisés y Aarón, Moisés recogió una vara de los líderes de cada una de las doce tribus, más la vara de Aarón de la tribu de Leví. En el evocador relato de la narrativa bíblica: «Y aconteció que el día siguiente vino Moisés al tabernáculo del testimonio; y he aquí que la vara de Aarón de la casa de Leví había reverdecido, y echado flores, y arrojado renuevos, y producido almendras» (Nm 17.8). En una trágica decepción, la última referencia a la vara aparece cuando Moisés se condena a sí mismo al golpear la roca en lugar de hablarle. Aquí leemos: «Entonces Moisés tomó la vara de delante de Jehová» vinculándola aparentemente con la vara de Aarón guardada como memorial en el lugar Santísimo (Nm 20.9).

¿Qué significa la vara de Aarón en la Biblia? A través de su historia se le atribuye un poder milagroso, especialmente el poder de transformar la realidad física. Como símbolo de poder sobrenatural que actúa a través de órganos humanos, la vara evoca igualmente un sentido de autoridad, tanto política (ayudaba los líderes de la nación a ganar sus conflictos) como sacerdotal (su floración coincidió con el establecimiento de la casa de Aarón y la tribu de Leví en la función sacerdotal). A pesar de estar lejos de ser un cetro real es, sin embargo, en nuestras imaginaciones como un cetro cuando leemos sobre sus mágicos poderes.

Al estar vinculada específicamente con Aarón (y quizás también con Moisés), esta vara en particular es igualmente una señal de la elevada posición de Aarón y Moisés. Nos recuerda mágicos talismanes que señalan la singularidad y la heroica situación de esos héroes de la literatura antigua tales como Odiseo y Aenas. Más aún, la asociación de la vara de Aarón con el lugar Santísimo le da un significado sacro, convirtiéndola en un

memorial visible de la presencia y el poder sagrado de Dios. Finalmente, el brote de vida de un objeto inanimado es una imagen arquetípica de renacimiento, que connota el paso de la muerte a la vida.

Ver también BÁCULO; CETRO.

ABANDONAR, ABANDONADO *Ver* RENEGAR DE, RECHAZADO.

ABDÍAS

El tema de la profecía de Abdías es el juicio de Edom. Como los profetas canónicos que lo rodean, Abdías trata el juicio de una nación extranjera (Abd 1–14). Al igual que Joel y Amos antes que él, Abdías presenta los actos de juicio y de redención de Dios en el Día del Señor por venir (Abd 15–21).

Estas dos claras divisiones del libro son la evidencia de una mayor unidad estructural. Los seis primeros versículos son prácticamente casi iguales, en lo que a texto se refiere, a Jeremías 49 (Abd 1–4, 5–6 con Jer 49.14-16, 9-10) y forman una unidad literaria definida que trata de cómo Edom sería despojado de su orgullo. La aparición del nombre Jehová (el Señor) en Abdías 1 y 4 sirve para marcar una clara inclusión, mientras que Abdías 5–6 comparten su propia estructura interna. Después de un versículo que sirve de eje (Abd 7), en el que se predice que los amigos de Edom renegarán de él de la misma manera que él repudió a su hermano Jacob, Abdías 8–14 forma un oráculo que recuerda una escena en la corte de un tribunal. Se pronuncia la sentencia contra Edom (Abd 8–9) y se detallan los graves cargos contra la nación por los cuales se la ha declarado culpable (Abd 10–14). El giro «el día/en el día» forma un lema insistente a lo largo de todo el pasaje, haciendo que la repetición produzca un efecto de coro casi antifonal. La parte final (Abd 15–21) incluye un oráculo real en el que el juicio de Edom se convierte en el modelo del futuro juicio universal de todas las naciones, mientras que el propio pueblo de Dios experimenta liberación y bendición. El nombre de Jehová concluye una vez más la sección y el libro (Abd 15, 21).

El tema unificador de Abdías es el de la fraternidad, tema que une las partes principales de esta corta profecía. Los actos hostiles de Edom contra Jerusalén (Abd 10-11) eran particularmente reprensibles, porque esta nación era descendiente de Esaú, el hermano de Jacob. De hecho, a Edom se le llama con frecuencia Esaú (Abd 6, 8, 9, 18, 21) y recuerda su relación fraternal con Jerusalén/Jacob (Abd 10, 12, 17, 18). La odiosa naturaleza odiosa de su crimen queda subrayada al declararse que Edom será despreciado por todas las naciones (Abd 2) en el mismo grado que Esaú menospreció su primogenitura (Gn 25.34). Así como Esaú debe hallar su bendición a través de Jacob (Gn 25.23; 27.27-40), así la bendición final de Edom solo puede llegar por medio de la liberación procedente del monte de Sion (Abd 21).

La liberación que viene del monte de Sion ocupa un lugar importante en el simbolismo de la montaña presente en el libro. Las aparentemente impenetrables montañas/alturas de Edom/Esaú servían de emblema para el orgullo de la nación (Abd 3, 8). Sin embargo, en un toque de dramática ironía, las gentes de las tierras bajas las vencerán y las ocuparán. (Abd 19). La atención se torna hacia la montaña de Sion, que le otorga un papel literario

importante a las alturas montañosas de Edom. Porque la salvación vendrá del monte de Sion (Abd 17), de donde subirán salvadores hacia los montes de Esaú (Abd 21).

Otras figuras e imágenes literarias realzan el mensaje del profeta. La orgullosa fortaleza de Edom se compara a un nido de águila (Abd 4). La pasividad de Edom frente a la desgracia de Jerusalén lo asemeja incluso a un invasor (Abd 11). La derrota de la nación no será como la de saqueadores o ladrones que dejan algo tras ellos, sino que será total (Abd 5-6). La victoria final de Jacob/Israel sobre Esaú/Edom se compara a un fuego que consume fácilmente el rastrojo (Abd 18). Algunos subtemas importantes, tales como la locura del orgullo y el principio del *lex talionis* en un juicio (Abd 16), la restauración del remanente de Israel junto con el dominio universal de Jehová en el Día del Señor, proporcionan al libro mayor enriquecimiento. De hecho, la esperanza de Edom para una bendición futura se basa en la comprensión y la realización de estos temas cruciales.

Ver también ESAÚ; MONTAÑA.

ABEL

Es posible que Caín y Abel, los hermanos más famosos de la literatura bíblica, fueran incluso mellizos, ya que la Biblia no menciona que Eva concibiese dos veces antes de su nacimiento. Pero no importa. Hasta podían haber sido hermanos siameses, por lo estrechamente que se los asocia. Hacer alusión a uno es aludir automáticamente al otro de forma simbiótica.

La historia se desarrolla en Génesis ٤ donde Abel, el hijo modelo, obediente y justo es asesinado por su hermano. Siete veces en once versículos (Gn 4.2-11) se destaca que son hermanos, enfatizando claramente la depravación de Caín, celoso hasta llegar a cometer un fratricidio. Dentro de la historia en sí, Abel es resueltamente un personaje secundario que proporciona la ocasión para la acción principal.

En el NT Abel recibe una corta pero importante mención, primero por parte de Cristo mismo. En pasajes paralelos de Mateo 23.35 y Lucas 11.51, Jesús aprovecha la historia de Abel para reforzar su discurso contra los escribas y los fariseos: «¡Serpientes, generación de víboras! ¿Cómo escaparéis de la condenación del infierno? Para que venga sobre vosotros toda la sangre justa que se ha derramado sobre la tierra, desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías» (Mt 23.33-35). De esta forma, Abel recibe para siempre la etiqueta de Modelo A, símbolo eterno del santo mártir, asesinado por alguien que lo odiaba por sus obras justas; y sus asesinos eran del maligno (1 Jn 3.12).

El autor de Hebreos contrasta a Abel, orientado hacia la fe, con su hermano que prefería las obras: «Por fe Abel ofreció a Dios mejor sacrificio que Caín» (He 11.4). En Hebreos 12 el autor emplea otra alusión a Abel, contrastándolo esta vez no solo con Caín, sino con el mismo Jesús: «A Jesús el Mediador del nuevo pacto, y a la sangre rociada que habla mejor que la de Abel» (He 12.24) El autor está aludiendo obviamente al relato de Génesis donde el Señor pregunta: «¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn 4.10). La sangre de Abel pedía venganza, pero la sangre de Jesús habla de perdón.

Un análisis más detallado de la narrativa de Abel enfatiza cuán proféticas son las palabras de Hebreos 11, con su seguridad de que «por fe, estando muerto, aún habla»

(He 11.4). Abel perdura a través de los siglos como símbolo de obediencia junto con una religión de justicia por fe. Asimismo, representa a todos aquellos que han sido asesinados simplemente porque llevaron a cabo una obra justa y fueron mártires inocentes de la causa de Dios. La sangre de Abel sigue clamando desde la tierra, un grito de advertencia para quienes se oponen al pueblo de Dios; un grito de esperanza para los justos muertos que esperan una compensación (o que elevan una reivindicación).

ABOGADO *Ver* ESPÍRITU SANTO.

ABOMINACIÓN

Desde una perspectiva más amplia, una abominación es algo aborrecible y repulsivo en función de sus propios valores culturales y religiosos. Para los egipcios, los israelitas eran una abominación por ser pastores, una ocupación despreciada (Gn 46.33-34). Para los israelitas, los alimentos ritualmente impuros eran una abominación. (Dt 14.3) Para los necios lo odioso era apartarse del mal (Pr 13.19) y para el impío lo despreciable es el justo y a la inversa (Pr 29.27).

Desde la perspectiva bíblica, la abominación ignora y desprecia descaradamente los valores que Dios ha establecido. Afrenta la santidad de Dios, su soberanía como creador y sus propósitos expresados en la ley. Existe cierta ironía en la imagen de la abominación. No suele adoptarse en franca rebelión contra Dios, sino que más bien el infractor la considera como algo bueno y justo que debe hacer. Por tanto, el sacrificio del impío (Pr 15.8), la oración del infractor de la ley (Pr 28.9) o del que ofrece sacrificio con mancha (Dt 17.1) son abominaciones, aunque quienes practican dichas acciones no consideran estar cometiendo una abominación. La idolatría y la inmoralidad relacionadas con ella (Dt 27.15; Jer 13.27; Ap 17.4-5) así como la magia y la brujería (Dt 18.10-12) caracterizan la desestimación de la soberanía de Dios. Los fracasos del pueblo de Dios por alejarse de las prácticas paganas que están en desacuerdo con la Ley (Esd 9.1) son abominables, como también lo son la mentira, la arrogancia, los planes perversos, el asesinato (Pr 6.16-19; Ap 21.27) las aberraciones sexuales (Lv 18.6-23). Imágenes de peligro acompañan a la abominación, ya que quienes cometen abominaciones son objeto de la ira y del juicio de Dios (Ez 7.1-4).

La imagen suprema de la abominación es la abominación desoladora, una imagen de horror de 167 A.C., cuando Antíoco IV Epífanes levantó un altar a Zeus sobre el altar de Dios, en el templo de Jerusalén (Dn 9.27; 11.31; 12.11; 1 Mac 1.54, 59; 2 Mac 6.1-2). Para el judaísmo y el cristianismo, esta abominación era paradigmática y profética de un individuo o fuerza pagana y diabólica, que se levanta contra Dios y su pueblo, usurpando la alabanza legítima de Dios al profanar el templo. En los Evangelios, la destrucción de Jerusalén y del templo por los romanos (Mt 24.15; Mr 13.14; Lc 21.20) era tal como una abominación. Esta abominación refuerza las imágenes escatológicas del hombre de pecado (2 Ts 2.3-4), el anticristo (1 Jn 2.18; 4.3), la gran ramera (Ap 17.4) y la bestia (Ap 13).

Ver también ABORRECER, REPUGNAR; ANTICRISTO; ÍDOLO, IDOLATRÍA; SANTIDAD; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: D. Ford, *The Abomination of Desolation in Biblical Eschatology* (Washington, D.C: University Press of America, 1979).

ABORRECER, REPUGNAR

Las palabras aborrecer y repugnar traducen términos bíblicos que connotan la imagen de apartarse de algo a causa de una extrema aversión o intolerancia. Estas palabras se utilizan tanto para personas como para Dios. El actor principal al que va destinado este lenguaje es Dios, quien aborrece las cosas que el ser humano caído tiende a tolerar.

Desde el punto de vista divino, Dios siente nauseas de cualquier actividad humana que no concuerde con su ley (Lv 26.11; Pr 11.1; Ez 23.18). El pecado y la idolatría son objetivos habituales de la aversión de Dios. (Dt 7.25; 12.3). Su repugnancia hacia ellos crece hasta el punto de no poderlos soportar por más tiempo. Dios advierte al joven Israel que evite adoptar las costumbres de los cananeos a los cuales está a punto de echar, porque los «tuvo en abominación» (Lv 20.23; Dt 18.9, 12). Más tarde advierte a su pueblo que si ignoran sus avisos y siguen a las naciones vecinas en su idolatría, ellos también serán el objeto de su indignación (Lv 26.30).

Las prácticas específicas que Dios encuentra repugnantes incluyen comer animales inmundos (Dt 14.3), ofrecer en sacrificio animales con alg**ún defecto** (Dt 17.1), travestismo (Dt 22.5), usar la paga de una ramera para la ofrenda (Dt 23.18), que un marido retome las relaciones con una esposa a la que ha repudiado (Dt 24.4), falta de honradez (Dt 25.16), mentiras (Sal 5.6), las ceremonias religiosas de un pueblo no arrepentido (Am 5.21) y el orgullo nacionalista (Am 6.8). En el libro de Apocalipsis, Cristo escupe a los tibios laodiceos de su boca en un gesto de repugnancia (3.16). Mientras que la gente alejada de Dios no alcanza con frecuencia a percibir sus juicios, el ser humano redimido puede aprender a aborrecer y, por tanto, a apartarse de las cosas que Dios condena. (Sal 31.6; 97.10; 119.104; Am 5.15; Ro 12.9)

La gente también aborrece cosas en la Biblia. Después de violar a su hermana Tamar, Amnón la aborrece (2 S 13.15). Las llagas de Job le resultan repugnantes (Job 2.7), y el sufrimiento hace a Job odiar la comida (6.7) y la vida (7.16; 9.21; 10.1). Por su parte, su familia y sus amigos encuentran a Job repulsivo (Job 19.17, 19). Las personas bajo estrés abominan la comida (Sal 107.18). En el retrato que nos hace Amós de una sociedad que ha perdido todo sentido de la moral, la gente llega a aborrecer al que dice la verdad (Am 5:10) y, en una imagen similar, Miqueas nos da una visión de un pueblo «que abomina la justicia y tuerce el derecho» (Mi 3.9 NVI). En contraposición, Ezequiel pinta retratos de penitentes que se odian a sí mismos por sus obras impías (Ez 20.43; 36.31).

Ver también ABORRECER, REPUGNAR; SANTIDAD; ÍDOLO; IDOLATRÍA.

ABRAHAM

Para el escritor bíblico Abraham tiene un estatus que va más allá del histórico. Captura su imaginación como una imagen de varios temas espirituales tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. El personaje de Abraham tiene múltiples dimensiones que pueden clasificarse según el objetivo retórico o persuasivo del escritor bíblico.

El retrato en Génesis. En Génesis, Abraham se presenta como el importante antepasado a quien Dios da promesas y con quien Dios hace un pacto. Por momentos, el contenido de esta promesa o pacto no se especifica. En la mayoría de los casos, está relacionado con un elemento en particular; o la promesa de la tierra (Gn 12.7; 13.14-15, 17; 15.7, 18; 17.8); la promesa de descendencia (Gn 12.2; 13.16; 15.5, 18-21; 17.2, 4-7, 16, 18, 22.17); o la bendición prometida para todas las naciones (Gn 12.3, 18.18; 22.18; 26.4; 28.14).

La segunda imagen más frecuente de Abraham en el libro de Génesis es la de la de un modelo de obediencia (Gn 12.1-4; 17.1, 23; 18.19; 22.16-18; 26.4-5). Se representa a Abraham como aquel cuya obediencia era esencial para su relación y la de sus descendientes con Jehová. Esto no significa que se nos presente a Abraham como un ser perfecto ya que en dos ocasiones se atrae nuestra atención sobre el hecho de que mintió (Gn 12.10-20; 20.1-18). A pesar de que la fe de Abraham se asume en su obediente respuesta al llamado de Jehová a Palestina, esto solo se enfatiza en Génesis 15.6. Sin embargo, más tarde en la Biblia se convierte en una parte principal del simbolismo en torno a Abraham.

La bendición de todas las naciones a través de Abraham no solo se recalca en declaraciones generales del libro de Génesis, sino también en su papel como intercesor por su sobrino Lot. Esta mediación aparece por primera vez en Génesis 14, cuando rescata a Lot de manos de reyes extranjeros. Alcanza mayor fuerza en Génesis 18 cuando aboga con Jehová en favor de Lot, logrando que este sea rescatado de la ciudad de Sodoma. Este papel de intercesión por las naciones se basa en que Jehová considera a Abraham su confidente (Gn 18.17).

Como complemento del lado más espiritual de Abraham en tanto que receptor de la promesa divina, ejemplo de obediencia y de fe e intercesor, encontramos la dimensión social de este patriarca. En Génesis, Abraham es un héroe doméstico así como en Homero, «hogar» significa posesiones y también familia. Abraham se muestra sistemáticamente en sus papeles domésticos, como esposo, tío, padre, líder de clan y dueño de rebaños y manadas. Como jefe de clan, Abraham tiene estatus de diplomático con una serie de augustas figuras que incluye a reyes y al sacerdote Melquisedec. Como propietario de bienes, se relaciona a Abraham con las imágenes de ovejas y cabras, rebaños y manadas.

Finalmente, existen las imágenes literales que dominan la historia de Abraham en Génesis. La columna vertebral de la trama es la historia del viaje que, a su vez, produce las imágenes específicas del desierto, los pozos/agua, camellos y burros, movimiento físico, tiendas y proliferación de nombres de lugares específicos (ya sean sitios geográficos o ciudades, y ambas cosas le proporcionan un sabor internacional a la historia). La historia es también una historia de búsqueda, ya que vemos al héroe desde el principio hasta el final en busca de un hijo, de descendientes y de una tierra. La revelación progresiva de una alianza es igualmente un tema principal de la trama, y esta misión genera un conflicto en Abraham entre su fe en las promesas de Dios y una tendencia hacia su propio interés.

La extravagancia de las promesas del pacto de Dios está relacionada al simbolismo de las estrellas en el cielo, la arena de la playa y el polvo de la tierra. La devoción religiosa de Abraham hacia Dios está mayormente vinculada con imágenes de altar y sacrificio y, en el episodio culminante (Abraham ofreciendo su hijo Isaac a Dios), con la cima de una montaña. El lenguaje contractual de obligación y recompensa impregna los pasajes en los que Dios renueva su alianza con Abraham. Relacionada con el tema de la alianza está la importancia de los nombres de los personajes (y los cambios en esos nombres) a lo largo de la historia. Finalmente, el encuentro divino-humano es el tema central de la historia y un estudio detallado del texto muestra la gran parte de la acción toma cuerpo en conversaciones entre Dios y Abraham en lugar de hacerlo directamente a través de la narración de los acontecimientos.

Otras imágenes del Antiguo Testamento. En otra parte en el AT, Abraham retiene los temas de Génesis, pero el simbolismo alrededor se expande. Al igual que en Génesis, el resto del AT retrata a Abraham la mayor parte del tiempo en relación con las promesas de la alianza. Esta conexión se establece rara vez con las promesas en términos indeterminados (Ex 2.24; 2 R 13.23) o se asocia a la alianza (Dt 29.13). La mayoría de las referencias están relacionadas con la promesa de la tierra (Ex 3.16; 6.3,8; 32.13; 33.1; Lv 26.42; Nm 32.11; Dt 1.8; 6.10; 9.5; 30.20; 34.4; 1 Cr 16.15-18; 2 Cr 20.7; Neh 9.7-8; Sal 105.8-11, 42-44; cp. Is 51.2; Ez 33.24) y algunas a la promesa de descendencia (Ex 32.13; Lv 26.42; Jos 24.2-3; Neh 9.23; Is 51.2; Ez 33.24). Como se puede ver en Isaías 51.2 y en Ezequiel 33.24, la alianza abrahámica de descendencia era muy reconfortante para quienes habían experimentado el dolor del exilio. La bendición de todas las naciones a través de Abraham acapara poca atención (Sal 47:9).

En el resto del AT se resalta rara vez a Abraham como antepasado obediente. La oración en Nehemías 9.7-8 es una excepción, donde se exclama que Dios halló el corazón de Abraham fiel, una condición para un buen socio en una alianza (Dt 7.9; Is 49.7; Sal 78.8, 37). Esta fidelidad de Abraham se convierte en la base se asegura la promesa de la tierra.

Por si solo y en series en los que aparece con los demás patriarcas, el nombre de Abraham se utiliza para identificar al Dios de Israel: Dios de Abraham (Sal 47.9; cp. Is 29.22); Dios de Abraham, Isaac, y Jacob (Ex 3.6, 15; 4.5; 6.3); Dios de Abraham, Isaac, e Israel (1 R 18.36; 1 Cr 29.18; 2 Cr 30.6). Esta conexión de Abraham con el nombre de Dios acentúa el papel fundamental que el patriarca juega en el establecimiento del pacto entre Dios e Israel.

En ocasiones se presenta a Abraham como progenitor de los Israelitas (1 Cr 1.27, 28, 34; Sal 105.6; Is 41.8; 51.2; Jer 33.26). Esta conexión no es meramente biológica, sino que tiene también implicaciones espirituales y conecta a los israelitas con las promesas y la alianza establecida entre Dios y Abraham.

Gracias al papel que juega en el establecimiento del pacto y de la promesa para Israel, el nombre de Abraham aparece en muchas ocasiones como fundamento de la misericordia con Israel. Cuando se hacen peticiones de liberación, la solicitud se basa en Abraham (Ex

32.13; Dt 9.27; 2 Cr 20.7; 30.6; Neh 9.7; Sal 105.42). Cuando se pronuncian profecías o promesas que anuncian salvación se menciona a Abraham es mencionado (Lv 26.42; Is 29.22; 41.8; 51.2; Jer 33.25; Ez 33.24; Mi 7.20). Cuando se relatan acontecimientos históricos en los cuales Dios traía salvación se destaca a Abraham (Ex 2.24; 3.16; 6.3; 2 R 13.23). De modo que Abraham juega un papel importante en la pertinencia y la actualidad de las promesas, y del pacto en la vida de la nación. Se convierte en una imagen indispensable para la liberación de Israel. Tan solo una vez se menciona a Abraham en el contexto de un juicio: en Números 32.11, cuando a los que desobedecieron en Cades-barnea les fue prohibida la entrada a la tierra prometida. Incluso en este contexto, Caleb y Josué son mencionados como los dos que recibieron la promesa.

Abraham desempeñó un papel como intercesor para las naciones, y esto lo encontramos en Génesis 18 en su estatus como confidente de Dios. Este rango, permitido tan solo a otro individuo en la historia de Israel (Moisés, en Ex 33.11), puede reflejarse en dos frases fuera de Génesis en las cuales Abraham es llamado «el amigo de Dios» (2 Cr 20.7; Is 41.8).

Abraham en los escritos de Pablo. Hansen (158-60) ha estudiado el uso de la imagen de Abraham en Pablo subrayando tres objetivos: soteriológico, eclesiológico y misiológico. Pablo utiliza a Abraham al servicio de su soteriología al citarle como un argumento escritural para la justificación por la fe. Al mismo tiempo, Pablo también utiliza a Abraham para defender la inclusión de los gentiles entre el pueblo de Dios (eclesiológico) y para su propia misión con los gentiles (misiológico). Los dos últimos están tan interrelacionados que se pueden cubrir de forma conjunta. Las claves de Pablo para hacer referencia a Abraham son los temas de la fe y la promesa.

La fe, ampliamente implícita en Génesis y ausente en el resto del AT, forma la piedra angular del uso de Pablo de Abraham como símbolo de fe en contraste con la ley y la circuncisión, con un enfoque especial en Génesis 15.6 (Ro 4.2-5; Ro 6.12). La circuncisión sirve simplemente como un «sello» de la rectitud de la fe (Ro 4.11).

Con Pablo, la promesa de la tierra, tan importante en los pasajes del AT, se deja de lado, mientras que la promesa de descendencia no solo se enfoca en la nación de Israel, sino que se expande para incluir a los gentiles. Aunque se considera a Abraham como el progenitor físico del pueblo hebreo, (Ro 4.1; 9.7; 11.1; 2 Co 11.22), Pablo deja este aspecto a un lado en favor de un enfoque sobre el papel de progenitor espiritual de una raza espiritual. La progenitura de Abraham (Gá 3.29) consiste en una de esas promesas que provienen de la fe, por medio de la única simiente, Cristo (Gá 3.15-18). Esta simiente no representa a los hijos de la joven esclava, sino más bien de la mujer libre (Gá 4.21-31), un contraste entre la simiente biológica y la espiritual (Ro 9.6-9). La bendición prometida a todas las naciones se ve cumplida en la iglesia cristiana, al recibir los gentiles el Espíritu por fe (Gá 4.13). Pablo utiliza, pues, las promesas abrahámicas y el pacto para incluir a los gentiles en el pueblo de Dios.

Otras referencias en el Nuevo Testamento. El resto del NT comparte algunos de los énfasis de Pablo. Aunque falta el enfoque paulino sobre los gentiles, varios pasajes

comparten con el apóstol el pensamiento de que la semilla física de Abraham no iguala a la espiritual (Mt 3.8-9; Lc 3.8; Jn 8.33-58). Asimismo, la imagen que da Hebreos 11.8-19 de Abraham es de héroe de la fe, a la manera de los pasajes en Romanos y Gálatas.

En otro lugar del NT se amplía la imagen de Abraham más allá de los límites paulinos. Mientras que Hebreos 11 expresa la fe de Abraham de manera similar a los pasajes paulinos, Santiago 2.18-26 es diferente. Como Hebreos 11, el enfoque está puesto en el sacrificio de Isaac en Moriah, y, como en Pablo, hay un interés particular en Gn 15.6; pero la obediencia fiel de Abraham es inseparable de la fe y se ve como la expresión de la misma. De hecho, mientras que Santiago continúa sin descanso con su tema de que la fe sin obras está muerta, llega realmente a la conclusión de que Abraham fue justificado por obras tanto como por fe.

Como el AT, el NT utiliza con Abraham calificativos que identifican a Dios (Mt 22.32; Mr 12.26; Lc 20.37; Hch 3.13; 7.32), y Abraham es representado como el progenitor de la raza hebrea (Mt 1.1, 2 ,17; Lc 3.34; Hch 7.2-8, 16, 17; 13.26; 19.9; He 2.16). Además, Abraham es visualizado en Lucas 1.54-55, 67-79 como el fundamento para beneficio de sus descendientes.

En los Evangelios, la promesa de descendencia se define como descendencia espiritual. Esta promesa es importante para la imagen de Abraham como padre de la fe en Hebreos (He 6.13-15; 11.11-12, 17-19) como lo es la promesa de la tierra (He 11.8-10, 13-16), que también se considera espiritual en su cumplimiento. Al ser la semilla suprema de Abraham, Cristo queda legitimado por su conexión con el patriarca (Mt 1.1, 17; Lc 3.34) aunque sea obvio que transciende a Abraham (Jn 8.39-58).

La bendición de los gentiles se subraya en Hechos 3.25. Sin embargo, contrariamente a Pablo, Pedro cita Génesis 22.18 en lugar de Génesis 12.3, y su discurso se enfoca más sobre la posición privilegiada de los judíos en Jerusalén en ese tiempo que en su resultado sobre los gentiles.

Finalmente, algunos usos menores de Abraham incluyen la mención de Pedro a la obediencia de Sara a su esposo (1 P 3.6), la referencia de Jesús a Abraham como figura escatológica en cuyo regazo los muertos justos descansan (Mt 8.11; Lc 13.28; 16.22-25, 29-30) y la conexión con Melquisedec en Hebreos 7.1-9 como argumento para la superioridad de Cristo sobre Aarón.

Ver también GÉNESIS; PACTO; SEMILLA

BIBLIOGRAFÍA: C.W. Hansen, *Abraham in Galatians; Epistolary and Rhetorical Contexts* (Sheffield: JSOT, 1989); R. A. Harrisville, *The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul: In the Footsteps of Abraham* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992); G. E. Mendenhall, «*The Nature and Purpose of the Abraham Narrative*», en *Ancient Israelite Religion; Essays in Honor of Frank Moore Cross,* ed. P. D. Miller, P. D. Hanson and S. D. McBride (Filadelfia: Fortress Press, 1987) 337-56; A. T. Lincoln, «Abraham Goes to Rome : Paul's Treatment of Abraham in Romans 4», in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, ed. M.J. Wilkins and T. Paige (Sheffield: JSOT, 1992); S. Sandmel, *Philo's Place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature* (augmented edition) (Nueva York : KTAV, 1971) ; J.

Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975).

ABRAHAM, SENO DE

El término *seno* (a veces interpretado como «regazo» o «lado») traduce varias palabras hebreas y una palabra en griego. En ambos casos y en los dos idiomas, la imagen connota un lugar cálido, seguro en el cual uno descansa o al que es llevado (Nm 11.12; Rut 4.16; Is 40.11; 49.22; Mic 7.5; Jn 1.18; 13.23). Ocasionalmente representa el centro de un pensamiento interno o una emoción (Job 19.27; Ec 7.9; Sal 79.12; Pr 21.14).

La expresión más específica «el seno de Abraham» solo aparece dos veces en la Biblia, ambas en la parábola de Jesús sobre el hombre rico y Lázaro (Lc 16.19-31). El seno de Abraham es el lugar cálido y seguro de gran honor, ya que Abraham era el padre de los judíos, al que el pobre mendigo Lázaro es llevado por los ángeles cuando muere, en oposición al hombre rico que ignoró a Lázaro mientras vivía, y que terminó en el «Hades» (Lc 16.23). Ambos lugares se distinguen el uno del otro, y existe un gran abismo infranqueable entre ellos (Lc 16.23, 26).

El origen del simbolismo está muy discutido, pero probablemente combina la idea de Juan 13.23 del sitio de honor en un banquete de un invitado, en el que el invitado reclinaría su cabeza cerca de la mesa o del anfitrión (Jn 21.20) con la idea de un niño descansando en el regazo o el seno de su madre (ver Jn 1.18, cuando Jesús está en el regazo de su Padre).

La distinción establecida en la parábola de Jesús entre el regazo de Abraham y el Hades (o infierno) hace que el término se haya entendido como sinónimo de paraíso o cielo, y se haya utilizado como tal en la literatura occidental (Jeffrey, 11). Encontramos, asimismo, la imagen en una conocida canción espiritual: «Se mece mi alma en el seno de Abraham» con el mismo significado.

Ver también MÁS ALLÁ; CIELO.

BIBLIOGRAFÍA: «Abraham's Bosom» DBTEL 11.

ABRIR, APERTURA

La acción de abrir algo, o algo que se abre es omnipresente en la Biblia. Abrir es un acto arquetípico que se menciona unas doscientas veces. Si los ejemplos más evocadores son metafóricos y espirituales, no queremos pasar por alto la importancia de los literales, actos físicos de personas abriendo algo, o a quien se les abre algo. En la Biblia se abre repetidamente oídos, ojos y bocas. También puertas, verjas y ventanas. Muchas veces se habla de las entrañas abiertas con respecto al nacimiento de un niño. A veces se mencionan brazos e incluso el corazón, que se abren.

Los cielos se abren en diferentes momentos a lo largo de la Biblia, ofreciendo vistazos ocasionales dentro del reino de Dios. Los cielos se abrieron para Ezequiel con el fin de mostrarle visiones del plan soberano de Dios para su pueblo (Ez 1.1). A Jesús le fueron abiertos los cielos en su bautismo revelándole al Padre y al Espíritu unidos con el Hijo (Mt 3.16; Mr 1.10-11; Lc 3.21). Algunas veces, estas representaciones de los cielos llegan a través de visiones, como en el caso de Ezequiel, Jacob (Gn 28.12-13) y Pedro (Hch 10.11). En ocasiones parecen bastante literales como en el caso de Jesús y Esteban

(Hch 7.56). En ambos acontecimientos solo son visibles para aquellos a quienes se les ha concedido la gracia de verlas.

Jesús le dijo a Natanael que vería «el cielo abierto, y los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1.51), sugiriendo que él mismo es la escalera (como en la visión de Jacob) que finalmente abriría el cielo a la tierra y la tierra al cielo. De hecho, cuando la nueva Jerusalén baja desde el cielo de Dios en la profecía de la visión de Juan, Jesús el Cordero de Dios mora allí, siendo él mismo la luz para que todos vean, en la suprema y completa apertura del nuevo cielo y de la nueva tierra (Ap 21.1-3).

Muchas veces los cielos se abren, no para ser vistos sino para dejar salir o entrar algo. Dios envía carros de fuego desde el cielo para Elías (2 R 2.11). En ocasiones, el cielo se muestra como un gran almacén que se abre y envía suministros de maná o lluvia, por ejemplo (Dt 28.12). En el momento oportuno, el almacén de Dios se abre para enviar juicios de temblores de tierra, tormenta o granizo (Job 38.22-23; Jos 10.11). Dios llega a abrir un arsenal contra los babilonios (Jer 50.25). Las compuertas de los cielos se abren no solo para permitir que salgan diluvios (Gn 7.11; 8.2), sino también bendición (Mal 3.10) y juicio (Is 24.18). A veces vemos que los cielos se abren bajo la forma de una puerta (Sal 78.23). En Apocalipsis la puerta del cielo se abre para Juan al elevarse «en el Espíritu» y recibir su visión del fin de los tiempos (Ap 4.2).

Dios es quien abre toda clase de puertas en las Escrituras. Las puertas de prisión se abren a su orden (Hch 5.19; 16.26-27). Dios dice que abrirá puertas y verjas delante de Ciro, usando la metáfora para decir que le proporcionará la oportunidad de salir victorioso en la batalla (Is 45.1). Los predicadores del NT hablan de puertas abiertas por Dios para que el trabajo avance y entre su mensaje entre (1 Co 16.9; 1 Co 2.12; Col 4.3). Cuando Jesús enseña a sus seguidores que «llamen y la puerta se les abrirá» (Mt 7.7; Lc 11.9), quiere decir que Dios abrirá la puerta, permitiendo así el acceso a sí mismo y a todo su reino a quienes lo pidan con humildad. «Abridme las puertas de la justicia», ora el salmista «entraré por ellas, alabaré al Señor» (Sal 118.19).

En Apocalipsis 3.20, la imagen se invierte: es Jesús que está llamando, y la persona que oye su voz abre la puerta. La Biblia llama la tierra y sus criaturas se abren a Dios, que les abre los cielos. Tienen que recibir su salvación, de la misma manera que la tierra se abre a la lluvia que cae del cielo (Is 45.8). Fundamentalmente, sin embargo, Dios es siempre quien abre en última instancia. Cuando Lidia creyó en Cristo, «el Señor abrió el corazón de ella para que estuviese atenta» (Hechos 16.14). En realidad, la muerte y la destrucción, el coraz**ón** y la mente de todos los seres humanos «están delante» del Dios soberano (Pr 15.11; Sal 38.9; Lc 24.45).

Este abrir y cerrar entre el cielo y la tierra se comunica a menudo en términos de partes de la anatomía humana que se abre y se cierra: ojos, oídos, bocas y manos. Los ojos de Dios están abiertos ante todos los caminos de la gente (Jer 32.19). Al orar, muchas personas le piden a Dios que venga en su ayuda, y lo hacen de este modo: «Inclina, oh Jehová, tu oído, y oye; abre, oh Jehová, tus ojos, y mira» (Is 37.17). El alimento y las bendiciones que recibimos vienen de la mano abierta de Dios (Sal 104.28; 145.16). Y es

Dios quien le indica a las personas que abran sus ojos y sus oídos, y quien también, paradójicamente, ejecuta en ellos esta apertura (Is 42.18; 35.5; 50.5).

«Lo que él abre, nadie puede cerrar; y lo que cierra, nadie puede abrir» (Ap 3.7 NTV). Dios abre lo que él quiere: entrañas (Gn 29.31; 30.22); rocas que echan agua (Sal 105.41); un mar entero (Sal 74.13); la tierra misma (Nm 26.10; Sal 106.17). Pero la más maravillosa apertura es la de sí mismo a nosotros a través de Cristo, bien retratada al rasgarse el velo separando el lugar Santísimo del resto del templo. Esa rasgadura fue tan magnífica como cualquier visión de los cielos, porque la muerte de Cristo abrió para nosotros un «camino nuevo y vivo… a través del velo, esto es, de su carne», guiándonos hasta la misma presencia de Dios (He 10.19-20).

Ver también CERRAR; MATRIZ; OÍDO, OIR; OJO, VISTA; PORTÓN; PUERTA.

ABSALÓN

Aunque no recordemos su nombre o sus obras, la mayoría de nosotros nunca olvidaremos la asombrosa imagen de Absalón agitando los brazos, su mula escapándo de debajo de él, su largo pelo enredado en las implacables garras de un roble. Absalón se cortaba el pelo todos los años, produciendo cada corte de pelo doscientos siclos (algo más de dos kilogramos) de cabello (2 S 14.26).

Absalón era el tercer hijo del rey David. Las Escrituras registran dos incidentes principales de su vida. En el primero, su medio hermano Amnón (primogénito de David) viola a su hermana Tamar para echarla después de su cámara cubierta de humillación y de vergüenza. Esta doble ofensa lleva a Absalón a matar a Amnón delante de todos sus hermanos, dos años más tarde. El segundo episodio es la conspiración de Absalón y su intento fallido de usurpar el trono de David. Cuando este conflicto culmina en batalla, Absalón muere «colgado entre cielo y tierra». Técnicamente, queda atrapado por la cabeza, no por el cabello (2 S 18.9), y es ejecutado por la lanza de Joab, no por el árbol (2 S 18.14).

A partir de estos relatos, Absalón aparece como un individuo despiadado y calculador. Básicamente, es un ser lleno de venganza, codicia y ansia de poder. (Irónicamente, su nombre significa «padre de paz»). Sus crímenes por asesinato y conspiración fueron largamente premeditados, durante años en ambos casos. Sin embargo, el cariño de David por Absalón era tan grande que en su dolor se lamentó diciendo: «¡Ojalá hubiera muerto yo en tu lugar! ¡Ay, Absalón, hijo mío, hijo mío!» (2 S 18.33 NVI).

ABUNDANCIA

En la Biblia, la abundancia es de dos tipos, física o terrenal, y espiritual. Ambas están interrelacionadas, ya que la abundancia terrenal se retrata sistemáticamente como una bendición de parte de Dios, que la da como recompensa por guardar su pacto o simplemente por gracia. A nivel espiritual, el término abundancia se refiere a cuestiones tan primordiales como la salvación, los milagros, la recompensa, el mal y el honor a Dios. Encontramos referencias tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y algunas imágenes se repiten como temas en ambos. En general, los símbolos de abundancia se usan en las Escrituras principalmente como medio para inspirar la alabanza o para estimular a la obediencia a Dios.

Abundancia física. Podríamos predecir que, en una sociedad agraria, las imágenes de abundancia tendrían que ver principalmente con la naturaleza, las cosechas, el tiempo, el ganado, los productos y los alimentos. La Biblia lo confirma. A un nivel físico la abundancia se asocia con el grano, (Gn 41.49), el agua (Nm 24.7; Dt 28.47), el ganado y las ovejas (1 R 1.19), los productos (1Cr 12.40; Neh 9.25), los alimentos (Job 36.31, Sal 78.25), la lluvia (Sal 65.10; 104.16) y las cosechas (Pr 14.4). A un nivel más comercial, la abundancia se asocia con materiales de construcción (2 Cr 11.23), dinero (2 Cr 24.11), riquezas (Sal 49.6; 52.7), joyas (Pr 20.15) y bienes mercantiles (Ez 27.16). En el mundo marcial del AT, los botines de guerra (2 Cr 20.25) y el suministro de armas (2 Cr 32.5) pueden ser abundantes. En el AT el equivalente al sueño americano de tener un coche en cada garaje y un pollo en cada cazuela corresponde a invitar al vecino a sentarse bajo su propia viña y su higuera (Zac 3.10).

Siguiendo la orientación general de la Biblia que enmarca la vida humana y terrenal en un telón de fondo de realidad espiritual, las imágenes de abundancia físicas están a menudo relacionadas con las bendiciones de Dios a los justos. En Deuteronomio Dios promete abundantes bendiciones a los hijos de Israel si obedecen, pero el castigo si desobedecen. Lleva a la nación a la tierra «buena y espaciosa» de Canaán, «donde abundan la leche y la miel» (Ex 3.8 NVI) y donde, si agradan a Dios, «el Señor abrirá los cielos, su generoso tesoro, para derramar a su debido tiempo la lluvia sobre la tierra, y para bendecir todo el trabajo» (Dt 28.12 NVI). Sin embargo, si no son agradecidos y sirven a «Dios con alegría y con gozo de corazón, por la abundancia de todas las cosas», él dará esta abundancia de bendiciones a otros pueblos para que la disfruten (Dt 28.47-68).

Esto sucedió cuando los babilonios y los persas tomaron el control de Israel después de la desobediencia del pueblo israelita. Dios le proporcionó gran poder al rey Nabucodonosor de Babilonia, conquistador de Israel, entregándole el reino, el poder, la fuerza, y la gloria, diciendo: «Y dondequiera que habitan hijos de hombres, bestias del campo y aves del cielo, él los ha entregado en tu mano, y te ha dado el dominio sobre todo» (Dn 2.37-38). El mismo poder y lujo le fueron dados al rey Jerjes de Persia, que celebró una fastuosa fiesta para mostrar «las riquezas de la gloria de su reino, el brillo y la magnificencia de su poder». Se narra que el banquete se ofreció en los reclinatorios de oro y plata, sobre losado de pórfido y de mármol, de alabastro y de jacinto. Y daban a beber en vasos de oro y vasos diferentes unos de otros, y mucho vino real. (Est 1.4-7).

Sin embargo, antes de que los hijos de Israel desobedecieran, Dios los había bendecido abundantemente, sobre todo a través de Salomón, hijo de David, que había agradado tanto a Dios porque tenía un corazón para él. Había agradado sobremanera a Dios que Salomón le pidiera sabiduría en lugar de riquezas, por lo cual Dios prometió bendecirlo. «Y Dios dio a Salomón sabiduría y prudencia muy grandes, y anchura de corazón como la arena que está a la orilla del mar». (1 R 4.29). Además, Dios prometió darle también aquello que no había pedido, es decir «riquezas y gloria, de tal manera que entre los reyes ninguno haya como tú en todos tus días» (1 R 3.13). El país mismo tuvo parte en

esa bendición, al convertirse en un pueblo tan numeroso como la arena del mar; comieron y bebieron y fueron felices (1 R 4.20).

En contestación a la gran bendición que Dios le dio, Salomón respondió en consecuencia devolviendo a Dios con tanta abundancia como había recibido. Siguiendo el pacto que su padre había hecho con Dios con respecto a que su hijo edificaría casa para Dios, Salomón construyó un elaborado templo en el cual casi cada uno de los elementos fue cubierto de oro (1 R 6.21-22). La riqueza con las que se decoró todo el templo era tal que «no inquirió Salomón el peso del bronce de todos los utensilios, por la gran cantidad de ellos» (1 R 7.47). A continuación se dedicó el templo mediante una elaborada ceremonia en la que mucha gente se reunió para presenciar el sacrificio de tantas ovejas y bueyes que no «se podían contar ni numerar» (1 R 8.5). Dios respondió fielmente, expresando su placer llenando la casa del Señor con una intensa nube de su presencia, tanto que los sacerdotes no pudieron permanecer por causa de la nube «porque la gloria del Señor había llenado el templo». (1 R 8.10-11 NVI). De este modo, Dios demostró que recompensó la obediencia con una abundante bendición.

El Abundante Reino de Dios. Una de las principales utilizaciones de imágenes de abundancia ocurre en las referencias de Dios a su pueblo escogido y todo lo que le promete. Aunque las imágenes de abundancia se producen en referencia a como el pueblo de Dios va a ser bendecido si obedece, también se producen en referencia con la cantidad de personas elegidas por Dios. Cuando él le promete a Abraham que lo va a hacer padre de multitud de naciones, explica el número de descendientes en términos de multitud. Dios declara: «Cuenta las estrellas, si las puedes contar... Así será tu descendencia» (Gn 15.5). El principio de la proliferación del pueblo israelita ocurre en Egipto, cuando los setenta que siguieron a José hasta allí se convirtieron en un gran número, porque «fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra» (Ex 1.7). Así, Dios empezó a cumplir su promesa de convertir los descendientes de Abraham en una descendencia abundante.

En el NT, Dios promete de igual manera que muchos están esperando ser salvados. Mirando a las multitudes de personas que buscaban ansiosas la verdad, Jesús comentó a sus discípulos: «A la verdad la mies es mucha, mas los obreros pocos.

Rogad, pues, al Señor de la mies, que envíe obreros a su mies» (Mt 9. 37-38). En Juan, Jesús observa igualmente que los campos «están blancos para la siega» (Jn 4.35). Por lo tanto, Dios promete al creyente deseoso de evangelizar que hay abundancia de personas esperando para convertirse en hijos de Dios.

Significados espirituales. El simbolismo de una cosecha abundante aparece en la Biblia como una metáfora para realidades espirituales. En la parte negativa, la gran maldad de la tierra es algo que viene siendo retratado con la imagen de la abundancia. En el tiempo de Noé, la maldad de los hombres era mucha en la tierra (Gn 6.5). Joel habla de maldad como señal de madurez para el juicio final: «Echad la hoz, porque la mies está ya madura. Venid, descended, porque el lagar está lleno, rebosan las cubas; porque mucha es la maldad de ellos» (Joel 3.13). La imagen de Babilonia en Apocalipsis 18.11-

13 se evoca a través de un abundante simbolismo de la amplitud del mal sobre la tierra, y los pecados de Babilonia «han llegado hasta el cielo» (Ap 18.5).

Sin embargo, con mayor frecuencia, el simbolismo de la abundancia está reservado a la bondad espiritual. La misericordia de Dios (Sal 5.7; 69.13) y su bondad (Sal 31.19; 145.7) son abundantes. Igual que su gracia (Sal 51.1; 69.16) y su poder (Sal 147.5). Isaías habla con entusiasmo de la abundancia de la «salvación, sabiduría y ciencia» (Is 33.6). En el mundo espiritualizado del NT no nos sorprendemos de leer sobre la «abundancia de la gracia» (Ro 5.17), la abundancia de la consolación por Cristo (2 Co 1.5), la «abundancia del amor» de un apóstol por una de sus iglesias (1 Co 2.4), la abundancia del gozo (2 Co 8.2), la fe que «crece abundantemente» (2 Ts 1.3), y las virtudes cristianas tales como la gracia, la paz, la misericordia y el amor que «son multiplicadas» (2 P 1.2; Jud 2).

Jesús y la vida abundante. El simbolismo de la abundancia es también una característica especial de la vida terrenal y del ministerio y la enseñanza de Jesús, que dijo: «Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Jn 10.10). Encontramos la imagen de la abundancia en los milagros que hizo Jesús, símbolos de la magnitud de las bendiciones prometidas que Jesús era capaz de proporcionar. Frente a una multitud hambrienta, Jesús transformó cinco panes y dos peces en alimento para dar de comer a cinco mil hombres más las mujeres y los niños (Mt 14.15-21). En realidad hubo tal abundancia que al terminar aún se recogieron doce canastos de restos. De igual modo, cuando los discípulos no pudieron atrapar ningún pez por sí mismos, Jesús les mandó echar sus redes en las profundidades del mar, y de manera sorprendente sacaron tanto pescado que sus redes empezaron a romperse, llenando así dos barcas «de tal manera que se hundían» (Lc 5.4-7).

A Jesús también le gustaba utilizar en sus parábolas imágenes de abundancia, una cosecha céntupla, un grano de mostaza que se convierte en un árbol que llega hasta el cielo, ofreciendo habitación a los pájaros, un banquete mesiánico, siervos que duplican la inversión de su amo.

Abundancia celestial. El ejemplo por excelencia aparece en Apocalipsis 21.9-27, donde Juan describe la ciudad de la Nueva Jerusalén que Dios ha preparado para aquellos que lo conocen. La gran gloria de Dios le da un brillo «semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal» (Ap 21.11; ver Joyas y Piedras Preciosas). Medía doce mil estadios y «era de oro puro, semejante al vidrio limpio» (Ap 21.16, 18). Los cimientos de la ciudad eran igualmente bellos, «adornados con toda piedra preciosa. El primer cimiento era jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, ágata; el cuarto, esmeralda» (Ap 21.19-20). De este modo, este pasaje predice la consumación de las muchas promesas de la Biblia: abundantes bendiciones esperan aquellos que han obedecido fielmente a Dios.

Ver también ALMACÉN; BANQUETE; BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; COSECHA, TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; LLENAR, PLENITUD; PARAÍSO.

ACABAR con *Ver* TRIUNFO

ACEITE

El aceite se menciona unas doscientas veces en la Biblia. Estas referencias se agrupan en dos extremos de una continuidad: algunos de los usos del aceite eran diarios y comunes, mientras que otros eran especiales e incluso sagrados.

En los tiempos bíblicos los aceites se obtenían a partir a partir de diferentes fuentes, animales, vegetales y minerales. Deuteronomio 32.13 y Job 29.6 hacen una referencia poética al aceite que fluye de rocas, una imagen de la fertilidad o de la prosperidad. En algunas de las tradiciones judías el árbol de la vida en el Edén se consideraba una especie de olivo, una señal de la importancia del aceite en la vida cotidiana. Se consideraba un alimento y un producto característico de la tierra prometida (2 R 18.32; Jer 40.10). Servía para una multitud de propósitos: componente de la comida (1 R 17.12), cosmético (Ec 9.7-8), combustible para las lámparas (Ex 25.6), medicamento (Is 1.6). También era un artículo clave de exportación (1 R 5.25). Los aceites tenían, asimismo, un papel en los sacrificios y las unciones que se llevaban a cabo como parte de las investiduras.

La oliva era la fuente más importante de aceite. Con la ayuda de varas se hacía caer las olivas del árbol (Is 17.6) para después reducirlas a una pasta. Cuando esta se depositaba en canastas de mimbre se extraía el aceite más puro y fino, que constituía el «aceite puro de olivas machacadas» al que se refiere la Biblia varias veces (ej. Ex 27.20; 29.40; Lv 24.2; Nm 28.5; 1 R 5.25). Después de que el aceite más fino hubiera sido extraído, se sacaba otro aceite de menor calidad ejerciendo mayor presión en la pulpa y calentándolo.

El aceite en el día a día. Junto con otros componentes como el grano y el vino, el aceite se consideraba esencial para la vida y era un signo tangible de la bendición y del favor de Dios, que se podían perder por la desobediencia (Dt 11.13-17). Se usaba como alimento, para hacer el pan y para cocinar. El sabor del maná se comparaba al de las tortas hechas con aceite (Nm 11.8).

Algunas de las unciones asociadas con el aceite eran también comunes. En un clima en el que la piel seca era un problema, sobre todo para los viajeros, ungir con aceite era refrescante. (Sal 23.5, aunque, desde un punto de vista literal, se refiere a un aceite curativo que se aplicaba a una oveja herida de la manada, al final del día). En otras partes, ungir con aceite parece ser una imagen de gran complacencia en una ocasión festiva (Sal 104.5; Ec 9.8). También vemos que se unge con aceite como señal de honor a un invitado a su llegada a una fiesta (Lc 7.46).

Otro uso habitual del aceite era el de una unción curativa. Salmos 23.5 sitúa esto en un contexto pastoral, con su imagen del pastor ungiendo los rasguños o las magulladuras de una oveja. También se valoraba al aceite por sus propiedades curativas para las personas. El aceite suavizaba las heridas, y en Santiago 5.14 se relaciona con la mano activa de Dios curando en respuesta a la oración del pueblo.

Un último uso mundano del aceite era en forma de combustible para las lámparas. En los tiempos de Jesús era común utilizar pequeñas lámparas de mano. Vista la pequeña capacidad de dichas lámparas, era imprescindible de llevar consigo una reserva de combustible, situación esta que dio pie a una de las inolvidables parábolas de Jesús (Mt 25.3-8).

Usos especiales del aceite. Al otro extremo del espectro, el aceite en la Biblia se asocia con las experiencias más solemnes y formidables de la vida religiosa y civil del AT. El aceite se usaba como parte del ritual de unción en la ceremonia de dedicación de un profeta (Is 61.1), un sacerdote (Lv 8.30) o un rey (1S 10.1). El aceite de la unción se denomina «aceite del regocijo», en referencia a la alegría de la ocasión.

El tema de la unción recorre en profusión el AT en la figura del libertador prometido, al que se denomina dos veces «el Ungido» o Mesías (Dan 9.25-26). La unción es figurativa, investida por el Espíritu Santo (Sal 2.2, Is 61.1). En el NT el simbolismo de la unción se relaciona ampliamente con Jesús el Mesías (He 1.9) e incluye la unción de María (Jn 12), así como la unción de su cadáver después de su crucifixión (Jn 19.39-40).

Otro contexto en el cual destaca el aceite es la alabanza en el AT, en la que asume un significado sagrado. El aceite formaba parte de las continuas ofrendas quemadas y se mezclaba con varias ofrendas de alimentos. También lo encontramos de forma recurrente en las purificaciones rituales. Para que nos demos un poco cuenta del papel que el aceite tomaba en el ritual religioso del AT, se pueden reunir un centenar de referencias al aceite en los cuatro últimos libros del Pentateuco.

Incluso las propiedades sensoriales del aceite de la unción transmite da cuenta de su riqueza. Dicho aceite estaba por encima de cualquier fragancia. Mientras que el aceite de oliva se usaba como base para producir diferentes lociones perfumadas, Éxodo 30.22-33 nos habla de especias de las más finas en lo que respecta al aceite especial de la unción, hecho de raras especias olorosas y costosas. La mayoría de ellas procedían de lugares lejanos como la India. Persia, India y Arabia eran famosas por la exportación de perfumes aromáticos. El aceite de mirra (Ex 30.23) era estimado por su dulce perfume (Sal 45.8; Pr 7.17). La canela y el bálsamo eran otros ingredientes del oloroso aceite de la unción).

Aceite como símbolo. Un artículo tan habitual de la cultura y de la vida antigua, se convirtió de manera natural en un rico símbolo. La posesión de aceite es un signo de prosperidad y abundancia, así como de la provisión de Dios (Job 29.6; Jl 2.24). El olivo en Jueces 9.9 se jacta de que por su gordura «dioses y hombres se honran». Las palabras seductoras de un enemigo son comparadas a la dulzura del aceite (Sal 55.21). El discurso tentador del promiscuo sexual se considera más blando que el aceite (Pr 5.3).

El favor de Dios se equipara al refresco de aceite ungido sobre la cabeza (Sal 23.5; 45.7; 92.10), y la misma comparación se usa para describir la unidad ideal de los hermanos (Sal 133.1-2). Se alaba el amor entregado por la mujer en el Cantar de los Cantares, endulzado por la fragancia de su perfume; la fragancia simboliza su amor (Cnt 4.10). La buena reputación es mejor que el buen aceite (Ec 7.1, hay un juego de palabras en «fama» *[šēm]* y «aceite» *[šēmen]*; cp. Cnt 1.3).

Ver también ENFERMEDAD Y CURACIÓN; LÁMPARA, CANDELERO; UNCIÓN; UNGÜENTO.

ACERCARSE. *Ver* CERCA.

ÁCIMO

El pan ácimo es una imagen tanto de peregrinación como de corrupción. Como imagen de peregrinación, el pan ácimo se asocia con el éxodo. En su apresuramiento por dejar Egipto, los israelitas tomaron su masa antes de añadir la levadura, y la llevaron en sus hombros envueltas en sus sábanas (Ex 12.34), saliendo del país de esclavitud como un pueblo peregrino. A partir de entonces, solo se comió pan sin levadura todos los años para la Pascua (Ex 12.8), para recordarle a Israel que aún instalados en Canaán, seguía siendo un pueblo peregrino.

La fiesta de los panes sin levadura, que tenía lugar inmediatamente después de Pascua (Ex 12.17-20), también servía para recordarle a Israel su carácter peregrino: «Ninguna cosa leudada comeréis; en todas vuestras habitaciones comeréis panes sin levadura» (Ex 12.20).

El pan sin levadura fue prescrito para la ofrenda que se hacía en la consagración de los sacerdotes (Lv 8.2), los nazareos (Nm. 6.15) y para la ofrenda del grano (Lv 10.12). La levadura, que causa la fermentación y la desintegración, estaría asociada al mal y a la corrupción, haciendo que la ofrenda fuera impura. Por tanto, solo un pan sin levadura podía ser una ofrenda digna de un Dios santo (pero obsérvense las excepciones, Lv 7.13; 23.17-20).

En los escritos rabínicos, la levadura se utilizaba con frecuencia de forma simbólica en lugar del mal y de la corrupción humana, una visión que también encontramos en el NT. Jesús advierte a sus discípulos contra la levadura de los fariseos y los saduceos (Mt 16.6; Mr 8.15), haciendo alusión a la hipocresía de su apariencia externa de devoción religiosa y su corrupción interna (Mt 23.25-26). De la misma forma que la levadura actúa a través de toda la masa, la levadura de los fariseos y los saduceos tiene la capacidad de trabajar a través de toda la persona, corrompiéndola por completo. En contraste, los discípulos de Jesús tienen que vivir en integridad, no contaminados por el deseo de impresionar a otros con sus prestaciones de rituales religiosos.

El apóstol Pablo pinta el mismo contraste en 1 Co 5.6-8 cuando apela al ejercicio de la disciplina de la iglesia en contra del hermano incestuoso. La fiesta de Cristo, el Cordero Pascual, debe ser celebrada «no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, de sinceridad y de verdad» (1 Co 5.8). Al emplear el tema del éxodo y conectarlo con un comportamiento que demuestra la nueva existencia en Cristo, el apóstol reúne las figuras de la peregrinación y de la influencia: los peregrinos cristianos deben vivir vidas en las cuales la vieja levadura no tiene cabida alguna (Gá 5.9).

Ver también LEVADURA, FERMENTACIÓN; PAN; PASCUA.

ADÁN

Adán es una figura destacada en la literatura occidental y en la imaginación teológica, así como una paradoja ya que es, al mismo tiempo, el inocente original y el arquetipo del pecador. En la historia bíblica de la creación, de la caída y la redención, es la figura prototípica humana. Su estatus bíblico es mucho más grande de lo que puede sugerir las relativamente pocas veces que su nombre aparece en la Biblia (entre una y dos docenas,

dependiendo de la traducción), ya que su presencia se evoca con frecuencia en simbolismo, temas y alusiones.

Los principales hechos de Adam, como arquetipo, están moldeados en el rico contexto de Génesis 1-5. El nombre común hebreo adán, que se convierte en el nombre propio Adán, se usa en estos capítulos en su sentido genérico de «humano», o con su artículo definido como «el humano», antes de su aparición en el texto como nombre propio para el primer humano varón. Los traductores no están concuerdan sobre el momento en el que la palabra adán se convierte en nombre propio, y las traducciones varían cuando cambian de «hombre», «humano» a «Adán». Pero que el texto hebreo final de estos capítulos identifique a Adán como persona específica justifica que agrupemos todas esas referencias bajo el simbolismo de Adán.

Adán como imagen divina. Adán es primera y principalmente todo lo relacionado con Dios. En el lenguaje breve y esquematizado de Génesis 1, es la destilación carnal de la palabra creativa y divina sellada con la imagen divina. En el retrato concreto de Génesis 2, las manos del alfarero le dan forma a Adán y le da vida con el aliento divino soplado en los orificios de su nariz. Contra el telón de fondo del espacio y la topografía de la tierra –latente, repleta, inundada de vida fértil y fantástica– Adán tiene una relación única con Dios. La imagen divina en el hombre y la mujer (Gn 1.27) evoca y desmantela a la vez el papel de un ídolo en el mundo antiguo. Ninguna piedra o madera esculpido a la imagen de Dios, «el Adán» en dos –hombre y mujer– es una mediación animada de la esencia, la voluntad y el trabajo del soberano Dios creador, que anda, habla y se relaciona. Como imagen viva del Dios viviente, Adán guarda una relación con Dios como la de un niño con su padre. Está hecho para tener una relación íntima y recíproca con Dios, ha sido diseñado para una relación con sus semejantes y ha nacido para la vocación de cuidar la tierra y llenarla (Gn 1.28).

Junto con el privilegio de Adán viene la responsabilidad. La imagen de Adán como receptor de los mandamientos es un hecho importante en el relato de Génesis. El mandamiento divino de «no comer» tiene como corolario la responsabilidad humana universal delante de Dios en los mandamientos específicos dados a Israel en el Sinaí.

El Adán terrenal. Adán está formado del polvo de la tierra. Esta relación con la tierra se refuerza sutilmente en el oído de los hebreos en la asonancia *'āḏām* «humano» y *'aḏāmâ dama* «tierra» (Gn 2.7). Está asimismo sellada en el trágico epitafio «polvo eres, y al polvo volverás» (Gn 3.19). La narración no ofrece ninguna descripción física de este hombre (nos deja asumir que tiene los rasgos de cualquier hombre), pero de nuevo el juego de palabra en hebreo *'āḏām/ 'aḏāmâ* suena con *'dm* «estar rojo», sugiriendo una sombra rojiza de la tierra. Esta relación de Adán con la tierra, polvo y campo es un aspecto de su relación con todo el orden creado.

Aunque Génesis habla claramente de la «ley» de Adán sobre la creación, se trata de un grupo de temas en el contexto de la dependencia. Adán es un consumidor dependiente, aspecto que saca a relucir dos imágenes: ver y comer. Dios le proporciona árboles de aspecto agradable y de buenos frutos. Adán toma parte en la creación a través de los ojos y la boca, y comparte el placer de Dios al mirar la creación y definirla como buena.

Claramente depende de la creación para su sustento físico, pero también tiene sentido que sin una creación que fuese una «delicia para los ojos» Adán fuera un Adán en cierto modo disminuido.

En el relato de la creación de Génesis 1, Adán emerge como «el humano» (*hā'āḏām*, Gn 1.26-27), diferenciado como varón y hembra en género e identidad sexual (Gn 1.27). Como punto cumbre de la actividad creativa desarrollada por Dios, al hombre y a la mujer se les pide «llenar la tierra», «dominarla» y «gobernar» sobre toda criatura viviente. Para estos portadores de la imagen del Creador soberano, la expresión principal de la misma es una ley activa que representa el dominio cariñoso y el cuidado de Dios sobre las maravillas de la creación. A Adán, el verdadero arquetipo de la humanidad, se le nombra vicerrector de los territorios propiedad de Dios. Varón y hembra son figuras reales, con poderes, ungidos y encargados de ejercer la benévola ley de su cósmico Señor Creador. Con un puñado de palabras hábilmente ordenadas, el porte elevado, el rango y la posición de antiguo reino oriental son desmontados de manera vertiginosa y la corona real depositada sobre las cabezas robustas de cualquier hombre y cualquier mujer.

En la narración de Génesis 2, la ley adámica se expresa en tres actividades concretas: (1) cultivar o «servir» *('āḇaḏ)* el jardín; (2) cuidar o «guardar» *(šāmar)* el jardín; y (3) nombrar *(qārā'... šēm)* sus compañeros en la comunidad de la vida animal. Entramos en el mundo de espléndido jardín real de grandes proporciones, de diseño deslumbrante y encanto irresistible, sobre el cual un rey ha puesto su vicerregente para cultivar, proteger y explorar nombrando.

Al hacer su trabajo de «cultivar» o «servir» (la palabra Hebrea *('āḇaḏ* significa ambas), vemos cómo Adán empieza a hacer el trabajo divino en curso manteniendo la fertilidad y la productividad del jardín. Es una imagen agrícola en la cual la relación de Adán con la tierra se retrata desde el punto de vista de un agricultor o de un guarda, un complemento de «la siembra» divina (Gn 2.8) y del «modelaje» de las bestias y los pájaros (Gn 2.19). Pero Adán no es solamente un trabajador; es un «comedor», un consumidor de los árboles frutales. Tampoco es simplemente un consumidor; es alguien cuyos ojos se deleitan en la belleza de los árboles como símbolos vivientes de la creativa y benevolente habilidad de Dios (Gn 2.9). También emerge de su trabajo una connotación sacerdotal; la idea consiste en dar un doble significado a *āḇaḏ*, como veremos, con Adán como mediador del cuidado de Dios por su creación. Adán es también un protector del jardín, alguien que «cuida» o «guarda» *(šāmar)* que vela por su bienestar y su integridad, defendiéndolo de cualquier fuerza maligna y destructora, ya sea que aceche desde el interior o que se intente introducir desde fuera.

La tarea de Adán de tener que «nombrar» lo conduce a lo que hemos terminado por llamar ciencia, pero que los antiguos conocían como sabiduría. Conocer es nombrar; nombrar es conocer y expresar la naturaleza esencial de alguien o algo. El Creador divino se calla y observa cómo las criaturas van pasando delante de Adán y cómo este va percibiendo y ordenando este mundo de maravillas, convirtiéndolo en una taxonomía relacional que irradia desde su punto de referencia personal. Adán es el prototipo verdadero de la sabiduría real de Salomón, que «disertó sobre los árboles... sobre las

aves, sobre los reptiles y sobre los peces» (1 R 4.33). Pero entre todo lo que Adán nombró de los pájaros, ganado y criaturas, que también eran formadas «del polvo» (Gn 2.19), no se halló «ayuda idónea para él» (Gn 2.18,20) para la vida y para su misión real.

Adán como marido. De cómo llamó Adán a las criaturas, el texto no nos dice nada. Pero cuando encuentra a su «ayuda idónea», «una como él», Adán pasa de ser «nombrador» y taxonomista a poeta, transformando simples palabras de preciosos descubrimientos en verso paralelos:

Esto es ahora hueso de mis huesos
y carne de mi carne;
ésta será llamada Varona,
porque del varón fue tomada (Gn 2.23).

Esta exclamación se afirma y se universaliza en la voz del narrador: «Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne». (Gn 2.24). De un humano se forma otro humano; su diferenciación y su profunda relación se refleja en dos nuevos nombres puestos el uno al lado del otro: *'iš* «varón» y *'iššā* «varona». Dos géneros reunidos en «una sola carne». En un cierto sentido profundo y misterioso Adán se encuentra verdaderamente a sí mismo en su relación con Eva. Juntos, mismo hueso y misma carne, forman y generan una comunidad por su fertilidad y su multiplicación (Gn 1.28). Esta imagen de la unión arquetípica, hombre y mujer como una sola carne, es la estructura celular a partir de la cual se construye el organismo de la sociedad y la cultura humana.

El Adán trágico. Adán define la naturaleza de la tragedia en la historia bíblica. Es el modelo de un hombre bendecido con la paz y la intimidad con Dios. Tierra fértil que estalla de vida, agua que fluye fresca desde sus manantiales, árboles cargados de buenos frutos agradables a la vista, fantástica vida animal en forma y coexistiendo como buenos vecinos, y una mujer creada para cumplir la unión como «una sola carne», todos estos regalos muestran la bondad de Dios y su amor por Adán y el resto de la creación. Pero el gesto de Adán tomando la fruta prohibida personifica la irracionalidad y la temeridad del poder alienígena del pecado, al igual que su aparente irreversibilidad. Al tomar y comer, una avalancha de consecuencias se pone en marcha. Las relaciones de Adán con Dios, con Eva, consigo mismo, con la tierra y las criaturas quedan todas quebradas.

La imagen no es tanto de «caída» como de exilio y de alienación. El Edén no queda abolido, pero Adán es desterrado. Se le exilia de la presencia divina, del árbol de la vida, y del jardín del paraíso. Una sombra de alienación flota sobre su relación con Dios, con Eva y con su hijo Caín. Las tres principales relaciones del Edén que componen el núcleo del simbolismo de la bendición, su relación con Dios, con los demás humanos y con la creación, cada una de ellas llegan a cargar sobre si la señal indeleble de la maldición. Lo que Adán piensa o siente solo se puede descubrir a través de su mínimo discurso y acciones. Pero ya no hay palabras de deleite, solo palabras que destilan miedo («Tuve miedo... estaba desnudo... me escondí» Gn 3.10) y de evasiva («la mujer que me diste... me dio» Gn 3.12). Sin embargo, la resolución de esta historia debe encontrarse, debe pasar a través del dolor del sufrimiento y de la muerte.

Adán e Israel. Adán es el humano arquetipo de las Escrituras a través del cual debemos ver y medir el dilema humano. Pero el dilema y la esperanza humana están finalmente más bien trazada en la figura y la historia de Israel, y el arquetipo de Adán está implícito en una serie de imágenes y aspectos de la historia de Israel. La historia de Adán proporciona una lente a través de la cual se puede ver Israel.

La imagen de Adán se le traspasa a su hijo Set (Gn 5.3), pero Adán, como hombre arquetípico de la historia bíblica, también proyecta su imagen en figuras y narrativas posteriores que se desarrollan a lo largo de generaciones en las Escrituras. Los temas adámicos en la historia de Noé se han observado con frecuencia. Se establece una relación memorable entre Noé y Dios, la creación y su comunidad superviviente. Al salir del arca, Noé, un nuevo progenitor de la humanidad tras el gran juicio, recibe el mandamiento como Adán: «fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra». Incluso su soberana relación con los animales recuerda a la de Adán, aunque ahora está marcada por «el miedo y el terror» (Gn 9.1-4).

Pero la huella de la imagen de Adán en las Escrituras no acaba con Noé. Surgiendo de la historia primitiva (Gn 1-11), el ojo del texto escudriña la multitud de naciones y de individuos a partir de un miembro particular con una peculiar estatura adámica. Desde el Este, dirección del exilio de Adán (Gn 3.24), Abraham va al oeste hacia la tierra prometida, una tierra que por el momento está irónicamente asolada por una grave hambruna (Gn 12.10) y un tanto menos que el Edén. Abraham oye la palabra de Dios y obedece. Vive en una relación especial con una mujer, Sara, y juntos luchan por «ser fructíferos y multiplicarse», por producir descendientes tan numerosos como la arena de la playa y las estrellas del cielo. La promesa de que Abraham y su simiente serán fructíferos, de que se multiplicarán y heredarán la tierra se repite en momentos estratégicos de la narrativa ancestral del Génesis (Gn 12.2-3; 17.2, 6, 8; 22.16-28; 2.3-4, 24; 28.3; 35.11-12; 47.27; 48.3-4). En la respuesta de Abraham a la palabra de Dios descansa la futura bendición de las naciones. Estos temas adámicos que adornan sutilmente la historia de Abraham aportan connotaciones de recapitulación a esta propuesta de redención.

Cuando la descendencia de Abraham va generando Israel, su historia y sus símbolos también van evocando los temas adámicos. Los más destacados son las estrechas correlaciones entre el Edén y el santuario de Israel. El oro y el ónice del Edén reaparecen en el tabernáculo en el que el oro abunda y las piedras de ónice están ahora grabadas con los nombres de los hijos de Israel (Ex 28.9-12; 25.7). El árbol de la vida está simbolizado en los candeleros ramificados y en flor (Ex 25.31-40). Se tallan plantas en los muros y las puertas de madera del templo de Salomón, palmas, flores y calabazas (1 R 6.29-35); su abundancia evoca un ambiente de jardín en el cual prestan servicio los sacerdotes (Sal 52.8; 92.12-14). Y en el patio exterior, las columnas y el «mar» están decorados con lirios, granadas y calabazas (1 R 7.18-22, 24, 26).

No hay animales en los grabados de las cámaras interiores, pero en la corte exterior los animales de verdad son abundantes y se utilizan para los sacrificios, y las figuras arquetípicas de toros y leones están representados en el arte (1 R 7.25, 29, 36). Se

encuentran querubines en medio de las palmeras y las flores en las cámaras interiores, en las cortinas y el velo del tabernáculo (Ex 26.1, 31; 36.8, 35), y por encima del arca de la alianza (Ex 25.18-22; 1 R 6.23-28). Su presencia evoca a los guardias apostados a la entrada oriental del Edén (Gn 3.24; Ez 28.14), y sus características sugeridas por otros textos (Ez 10) y el arte del Oriente próximo son una mezcla de bestia (león, a veces toro), pájaro (águila) e imágenes humanas.

Algunos piensan que el gran «mar» de agua de Salomón es un símbolo de la fuente de agua que se levanta en el Edén y que alimenta cuatro ríos principales. (1 R 7.23-26). Aunque este estanque de bronce tenía una clara finalidad práctica en el servicio del templo, existen buenas razones para creer que sobre el trasfondo de la antigua mitología de oriente próximo simboliza las aguas del caos que Jehová sojuzgó y que ahora canaliza para alimentar la tierra (ver Keel, 136-138, 142-43).

Esto, junto con el significado ritual del manantial de Gihón al pie del Monte Sion (Gn 2.13; 1 R 1.33, 38, 45; 2 Cr 32.30; 33.14), inspira el simbolismo de los Salmos (Sal 46.4; 74.13-15) asociado con Sion y el templo. Son estas imágenes del río las que una vez más estallan en la visión del templo escatológico de Ezequiel, en la que un poderoso río bordeado de árboles que mana de debajo del umbral del templo (Ez 47.1-12; Zac 14.8; Ap 22.1-2) alimentando árboles y vida acuática a lo largo de su caudal hacia el este. Finalmente, la entrada al templo de Jerusalén, sus patios interiores y sus cámaras están orientados hacia el este, recordando la situación de la verja del Edén.

El mandamiento a Adán de cultivar, o servir *(āḇaḏ),* y de proteger, o guardar *(šāmar),* el jardín son funciones asociadas también con los deberes levíticos y sacerdotales (de guardar el santuario, Nm 1.53); y el trabajo que hizo Adán ordenando el mundo animal y dándoles un nombre que corresponde a la tarea sacerdotal de distinguir a los animales puros de los impuros y juzgar lo que es apropiado para el sacrificio. La representación cultural de Israel que culmina en las acciones de un hombre purificado y santo, el sumo sacerdote, que entra en el Lugar Santísimo una vez al año, está repleta de simbolismo adámico. Los adornos del sumo sacerdote simbolizan la gloria majestuosa de Adán (Ez 28.13) que el Judaísmo más tarde describiría como vestido de luz. El santuario del Señor, lugar de residencia simbólico de Dios dentro de Israel entre el cual «andará» (Lv 26.12; Gn 3.8), simboliza la esperanza y la promesa de que Israel volverá a Edén como el nuevo Adán. Esta correlación bíblica entre el sacerdote y Adán tiene una vida después de la muerte en el simbolismo del texto judío pseudoepigráfico (250 A.C.), el *Testamento de Leví* 18.10, en el que el «nuevo sacerdote» «abrirá las puertas del paraíso», «quitará la espada que ha amenazado desde Adán» y «garantizará comida del árbol de la vida». El simbolismo del santuario del AT y del sumo sacerdote en la figura de Adán, sirviendo en presencia de las plantas y los animales, sugiere un conmovedor telón de fondo a la declaración de Pablo con respecto a que «el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios» (Ro 8.19).

Las imágenes de Adán en el Edén, centradas y articuladas en el simbolismo del santuario, pueden observarse en pautas más generales de la vida de Israel, como un Adán corporativo delante de Dios. A Israel se le da en administración una tierra fértil, su

fecundidad edénica (Joel 2.3), simbolizada por granadas, uvas e higos, y «leche y miel que fluyen» (Nm 13.23, 27). Como hizo con Adán, Dios ofrece a Israel bendiciones, pero también ordena «No...» (Gn 2.17; Ex 20.1-17) en la inolvidable forma de ley. El tema del mandamiento divino encuentra su corolario en el mandamiento edénico de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Como en Edén, así también Israel: la obediencia a los mandamientos de Dios, incluyendo una recta y sana relación con la tierra, traerá bendiciones que se resumen a *vivir* en una comunidad pacífica, una tierra próspera en la presencia de Dios (Lv 26.3-13; Dt 28.1-14). La desobediencia llevará a la maldición, o sea a la muerte y a ser precipitado en una comunidad rota, al exilio (al este) de la buena tierra y a la perdida de la gloriosa presencia de Dios de en medio de Israel (Lv 26.14-33; Dt 28.15-68).

Adam restaurado. El entendimiento de Adán como progenitor de toda la humanidad es claramente explicada en el texto de Génesis, y forma el trasfondo del asombro pensativo del Salmo 8 sobre el lugar de la humanidad en el universo creado:

Cuando veo tus cielos, obra de tus dedos,
la luna y las estrellas que tú formaste,
digo: ¿Qué es el hombre, para que tengas de él memoria,
y el hijo del hombre, para que lo visites?

Pero el «hombre»/«hijo del hombre» de este salmo no es simplemente la humanidad universal y abstracta. Implica una particularidad cuando el salmista habla a favor de una comunidad específica que confiesa lealtad a «nuestro Señor» en contraste con los «enemigos», «oponentes» y «vengadores» de su Señor (Sal 8.1-2). Para el salmista, la encarnación más destacada de «hombre»/«hijo de hombre» es Israel, el pueblo escogido de entre las naciones, cuya preeminencia está representada y simbolizada en el rey Davídico de la inscripción del salmo. Las imágenes Adámicas de gloria, honor y ley de la creación están cortadas para encajar en la figura de Israel, antes de ser enviadas a otras naciones, pueblos o comunidades.

Un entendimiento similar se debe tener de la visión que tuvo Daniel de cuatro bestias compuestas y horribles, que representan los imperios enemigos de Israel que se levantan desde el mar primordial. Son derrotadas por «uno como hijo de hombre», una figura humana celestial que representa o encarna Israel, la humanidad verdadera de Dios (Dn 7). El corolario de Adán gobernando sobre las bestias, es Israel sojuzgando y reinando sobre las naciones. El testimonio de esta comprensión del papel adámico del elegido de Israel es amplio en la literatura del judaísmo del segundo templo (ver Wright, 23-26) y está bien ilustrado por textos de los Rollos del Mar Muerto, donde la comunidad de los Judíos sectarios, que se ven como el verdadero Israel dentro de Israel, espera recibir la restauración bendita de la gloria de Adán (1QS 4.23; CD 3.20; 1QH 17.15; 4Q171 3.1).

Los profetas, hablando de la renovación escatológica de la tierra de Israel y de toda la creación, despliegan un simbolismo suntuoso de un paraíso renovado con Israel como el Adán redimido de Dios, la verdadera humanidad, exaltada sobre las naciones. Isaías nos presenta impresionantes imágenes de esta renovación:

Morará el lobo con el cordero... La vaca y la osa pacerán

y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte (Is 11.6-9; 65.25).
En las alturas abriré ríos, y fuentes en medio de los valles....
Daré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivos; pondré en la soledad cipreses, pinos y bojes juntamente (Is 41.18-19).
Ciertamente consolará Jehová a Sion...
cambiará su desierto en paraíso,
y su soledad en huerto de Jehová (Is 51.3).

Como Adán, el Israel redimido no está verdadera y completamente aparte del paraíso.

Adán y Cristo. En el NT la comparación de Adán y Cristo y el simbolismo de Cristo como el nuevo Adán juega un papel principal, especialmente en las cartas de Pablo. Pero no se limita al apóstol. Lucas, por ejemplo, traza la genealogía de Jesús hasta llegar a Adán, «hijo de Dios» (3.38) y nos lleva a considerar la correlación entre Adán y Cristo. Adán, como hijo de Dios, es el padre de la raza humana, y Jesús, cuyo origen divino fue declarado en su bautismo (Lc 3.22), es el progenitor de un pueblo nuevo, que crece incluyendo a miembros de todas las naciones (Lc 24.46-47). Marcos también sugiere imágenes adámicas en su carta e instantáneas burlonas de Jesús en el desierto «con las bestias salvajes» (Mr 1.13). Otras alusiones adámicas en los Evangelios han sido sugeridas, pero es Pablo quien ocupa con toda la razón nuestra atención, ya que es él quien desarrolla la imagen de la tipología cristológica de la salvación.

El uso que hace Pablo del simbolismo adámico está bien desarrollado en Romanos. Cuando Pablo dice que «todos han pecado y están destituidos de la gloria de Dios» (Ro 3.23), se hace eco de Salmos 8.5, donde la figura humana es coronada de gloria y honor, al igual que Génesis 1.28. Y cuando Pablo habla de gente que ha «cambiado la gloria del Dios inmortal» por imágenes de humanos y bestias mortales (Sal 106.20), es de nuevo sensibilizado por la figura de Adán. Los humanos son creados para alabar a Dios, en cuya imagen han sido creados y a cuya semejanza deberían siempre aspirar de crecer. Toda la creación ha perdido su radiante gloria original y ha sido sometida a la decadencia y a la futilidad (Ro 8.20-21).

En Romanos 5.12-21 Pablo desarrolla una serie de tipología adámica. El reino del pecado y de la muerte es contrastado con el reino de la gracia, la justicia y la vida eterna. «El pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron» (Ro 5.12). Se retrata a Adán como un personaje cuyos actos, como padre de toda la humanidad, tienen un efecto continuo a través de generaciones posteriores. Es como si su desobediencia hubiera permitido la entrada de una fuerza extraña y hostil en el mundo de Dios, a la cual todos sus descendientes sirven por causa de sus delitos. Pero si la desobediencia de Adán es el patrón y la perdición de los muchos, él es también «el modelo del que ha de venir» (Ro 5.14), «un hombre, Jesús Cristo» (Ro 5.14) que redimirá a los muchos.

Si la historia del primer Adán fue una historia humana en relación con Dios, la historia del segundo Adán está mezclada con gracia divina y poder regenerativo al encarnarse

Dios mismo en la historia humana y transformarla. El legado del pecado, del juicio y de la condenación desencadenada por la transgresión del primer Adán se contrarresta por el acto único de justicia, la obediencia de Cristo, el segundo Adán. Mientras que la muerte reina a través del primer Adán, por medio del segundo los muchos reinarán en vida (Ro 5.17). Por la desobediencia del primer Adán, muchos fueron constituidos pecadores; por la obediencia del segundo, muchos serán constituidos justos (5.19). La oscura ley degenerativa de la muerte queda derrocada por la radiante y generativa ley de la vida.

Adán, como Israel, aparece más encubiertamente bajo el argumento de Romanos 7.7-12. Aquí tenemos la imagen de pasiones pecaminosas suscitadas por la ley y que llevan fruto de muerte. La ley dice: «No codiciarás». Pero el pecado, tomando ocasión por el mandamiento produjo en mi todo tipo de codicias» (Ro 7.8). Un eco del Edén se percibe en esta voz de Israel (pues es posible que se individualice a Israel y se hable en primera persona «Yo» en Ro 7), cuya experiencia con la ley siguió precisamente este modelo. La interpretación rabínica, de hecho, creía que la ley existía antes de la creación; por tanto, el mandamiento a Adán de no comer del árbol (Gn 2.17) se veía como una expresión de la Torá. Cuando Adán comió, la consecuencia fue la muerte y la exclusión del árbol de vida, el mismo modelo de acción y la misma consecuencia trazados por la ley y decretados a Israel en su trágica historia.

En una línea redentora, Pablo habla de la aparición de una nueva humanidad a través de la obra de Cristo: «Nuestro viejo hombre (Adán) fue crucificado juntamente con Cristo» (Ro 6.6). La naturaleza corporativa de esta imagen es probablemente la que documenta la metáfora de la comunidad como un solo cuerpo formado por muchos miembros con dones y funciones complementarios (Ro 12.4-8).

En 1 Corintios 15, Pablo usa un simbolismo adámico para hablar del Cristo resucitado. El punto de comparación empieza con la muerte y la vida: «Porque así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1Co 15.22). Pero no acaba aquí. Cristo ha resucitado y ha sido exaltado, y por él las dominaciones espirituales, las autoridades y poderes, serán destruidos: «Porque preciso es que él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte. Porque todas las cosas las sujetó debajo de sus pies». (1Co 15.25-27). Con la imagen «bajo sus pies», Pablo hace alusión primeramente Salmos 8.5 y luego cita el texto. Cristo como el último Adán es entronizado como Señor cósmico de la nueva creación. Pero no solo las bestias y las otras criaturas están sometidas bajo sus pies, sino también los poderes cósmicos y el «enemigo último», la muerte.

La figura de Adán reaparece algunos versículos después cuando Pablo está explicando el concepto de un cuerpo resucitado. Citando Génesis 2.7, recuerda a los lectores que «el primer hombre Adán se convirtió en un alma viviente», pero que «el último Adán», se convirtió en «en un espíritu vivificante» (1Co 15.45). De nuevo, el primer hombre era «natural», «del polvo de la tierra» y «terrenal», como lo son sus descendientes «que son terrenales» (vv. 46-48). El último Adán, sin embargo, es «espiritual» y «celestial». Aquellos que comparten la vida del último Adán serán «celestiales», porque «así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial» (v.49). La

vida humana de la vieja y de la nueva creación comparte las cualidades de sus respectivos progenitores adámicos.

Pablo emplea a menudo imágenes adámicas junto con imágenes de gloria y el tema de la transformación. En 2 Corintios 3, habla de la gloria encubierta del antiguo pacto bajo Moisés en contraste con la incomparable gloria del nuevo. Aquí el contraste es entre Moisés y Cristo, pero parece evidente que el simbolismo Adámico se encuentra tras la comparación, con Moisés como representante singular del estatus de Israel como pueblo del «nuevo» Adán. En contraste con el resplandor que se desvanece del rostro de Moisés después de sus encuentros con Dios, aquellos que reflejan ahora la gloria de Dios «son transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor» (2 Co 3.18). Están en la verdadera trayectoria hacia la gloria redentora Adámica que radiantemente refleja la imagen de Dios.

Esta imagen de Dios es ante todo y sobre todo encontrada en «la gloria de Cristo, que es la imagen de Dios» (2 Co 4.4). La tipología de la vieja y la nueva creación sale a la superficie claramente en 2 Corintios 4.6: «Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo». Cristo, el último Adán, es la imagen humana de la gloria de Dios, el prototipo de la nueva humanidad que habitará la nueva creación. En vista de esto, las aflicciones asumidas por la comunidad creyente son solo «ligeras» y «momentáneas», el proceso divino de construcción un renovado y «eterno peso de gloria» (2 Co 4.17). Mientras que el «hombre exterior» *(anthropos)* se está «desgastando», el «hombre interior» emergente se «renueva de día en día» (2 Co 4.16). Así pues, Pablo puede decir: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2 Co 5.17).

El tema de una nueva humanidad moldeada para una nueva creación emerge de las atrevidas declaraciones de Pablo sobre la unidad. En Colosenses 3.9-11 Pablo habla de creyentes «despojándose del viejo hombre» *(palaion anthropon)* y «revistiéndose del nuevo, el cual conforme a la imagen del que lo creó se va renovando hasta el conocimiento pleno». Los dos Adánes dan claramente forma a este lenguaje. La imagen en una imagen corporativa, y en esta nueva humanidad adámica, las divisiones de la vieja familia adámica han sido superadas: «Ya no hay griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro, esclavo o libre» (Gá 3.28, «no hay varón ni mujer»). Encontramos una variante de este tema en Efesios 2.14-15, donde se ve la división entre judío y gentil. Cristo (el último Adán) ha creado «en él mismo un nuevo hombre a partir de ambos».

En los retratos del Cristo preencarnado y cósmico, Pablo también utiliza imágenes adámicas. En Colosenses 1.15 Cristo es «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación». El es el Adán celestial, preexistente, la imagen de Dios prototípica que encuentra su reflejo en el humano Adán. De igual manera, en su obra redentora, Cristo es «la cabeza del cuerpo, la iglesia», la comunidad de la nueva creación, y «él es el principio y el primogénito de entre los muertos» (Col. 1.18). Aunque el viejo Adán no logra cumplir la misión que Dios le dio de gobernar sobre la creación, Cristo trae la reconciliación cósmica y la paz (Col 1.20). En la misma línea en Filipenses 2.6, Pablo

habla de Cristo en «forma» *(morphe)* de Dios, un término que probablemente quería utilizar como sinónimo de la «imagen» adámica *(Eikon)*. Algunos intérpretes de Filipenses 2.6-11 han querido ver más alusiones a Adán documentando esta historia de Cristo versificada. Aunque que Cristo era a imagen de Dios, no veía la «igualdad» con Dios («serás como Dios», Gn 3.5) como algo a lo que agarrarse o de lo que aprovecharse. En contraposición con Adán en Gn 2–3, el Cristo preexistente escogió el camino de la obediencia. Esto suponía la muerte en una cruz, una muerte que invirtió las consecuencias de la trágica muerte de Adán. Por tanto Cristo fue «altamente exaltado» a una posición de gobierno cósmico, con todo poder «en los cielos y en la tierra y bajo la tierra» en sumisión a él.

Para Pablo, la imaginería bíblica del primer Adán y la creación encuentran una correspondencia en el último Adán y una nueva creación. Cristo como Adán está guiando a su pueblo de regreso a un paraíso renovado. En ninguna parte vemos esta relación bíblica evocada de un modo más conmovedor que en Romanos 8.19-23. La creación, sujeta a la futilidad y la decadencia, «aguarda con anhelo ardiente la manifestación de los hijos de Dios» (v. 19). Los hijos del último Adán son los precursores y la esperanza de la nueva creación. Los «gemidos» y los dolores de parto de una nueva humanidad emergente encuentran su eco en los gemidos de toda la creación, y el Espíritu mismo emite «quejidos» que no se pueden expresar con palabras. La nueva obra creativa de Dios progresa a través del dolor y la aflicción al tiempo que los escogidos de Dios son «conformados a la imagen» del Hijo y finalmente «glorificados» (Ro 8.29-30).

Ver también CREACIÓN; EVA; GÉNESIS; HUERTO; ÁRBOL DE LA VIDA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: O.Keel, *The Symbolism of the Biblical World*: *Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*(Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997); J. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism*(JSPSup 1; Sheffield: Academic Press, 1988); G. Wenham, *Genesis 1-15*(WBC: Waco, TX: Word, 1987); N. T. Wright, «Adam, Israel and the Messiah» en *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991) 18-55.

ADIVINACIÓN. *Ver* MAGIA; ORÁCULO.

ADMINISTRADOR. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA; LIDERAZGO.

ADOPCIÓN

La palabra griega *hyiothesia* («adopción») solo aparece cinco veces en el NT, todas ellas en el bloque Paulino (Ro 8.15, 23; 9.4; Gá 4.5; Ef 1.5), pero su significado es grande por su poder conceptual y emotivo, así como por su relación con otras muchas ideas familiares. Nunca se refiere a una adopción literal, sino siempre a la bendición del pueblo de Dios por parte de su Padre celestial. La adopción abarca muchas asociaciones en la cultura occidental moderna, tanto negativas como positivas, que pueden o no tener analogías con las culturas antiguas. Por ello es particularmente importante que captemos el contexto cultural y social de la adopción en el mundo antiguo.

El trasfondo de la metáfora ha sido muy debatido. No hay ejemplos de *hyothesia* en el LXX, y ni el AT ni el Judaísmo más tardío nos informan sobre la legislación en cuanto a

la adopción. En parte, esto se debe a que, en el Judaísmo tardío, otras costumbres como la poligamia, los herederos legales habidos de mujeres esclavas (Gn 16.15), «el levirato» (Dt 25.5-10) y *apothropos* (custodia), se adaptaron a las necesidades sociales. Al parecer hubieron algunos casos de adopción en el AT, pero estos están siempre basados en las leyes de pueblos extranjeros con los cuales tenían contacto los israelitas (Gn 15.2-3; Gn 30.3; 50.23; Ex 2.10; Est 2.7). El caso de adopciones de huérfanos o niños abandonados, en particular los que no estaban emparentados, no se mencionan. A pesar de la ausencia de ley formal sobre la adopción, se tenía el sentido claro de que Dios adoptaba al rey. El salmo 2 nos transmite la adopción del rey de Israel: «Yo (el Señor) he puesto mi rey sobre Sion... Jehová me ha dicho: Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy» (vv.6-7). La adopción del rey como representante de Israel puede estar perfectamente a la base del lenguaje de adopción utilizado por Pablo. Este tema se hace aún más universal en el lenguaje de la alianza en ٢ Samuel ٧.14 «Yo seré su (el rey de la línea Davídica) padre, y él me será por hijo». J. M. Scott muestra que esta adopción fue más tarde aplicada por el judaísmo, no solo para el Mesías davídico, sino también para el pueblo escatológico de Dios.

Otra influencia en el desarrollo de la metáfora es la bien definida y frecuentemente utilizada legislación para la adopción griega y romana. Está claro, sin embargo, que la práctica sociolegal no explica por completo el uso paulino. Otro moldeador de la imagen, igual de poderoso, era la creencia del AT y de la historia judía posterior de que Dios era un Padre que había llamado y redimido, y que bendeciría, a sus hijos (Dt 32.6; 2 S 7.14; Sal 68.5; 89.26; 103.13; Is 63.16, 64.8; Mal 2.10). Para los cristianos, la experiencia que tenía Jesús de su Padre (Lc 2.49; 3.22; 22.42; 23.46) y las enseñanzas que daba sobre su Padre celestial es fundamental. Los que están «en Cristo» han sido «adoptados» como pueblo de Dios en el mismo sentido que Dios redimió a Israel e hizo de ese pueblo su «hijo» (Os 11.1)

En el mundo antiguo, ser miembros de una familia era el primer marco de realización y de una seguridad social, religiosa, económica y política. El moverse de un sistema familiar hacia otro era un acontecimiento de una importancia que cambiaba la vida. En este contexto social, la adopción se utiliza en el NT para comunicar toda una serie de matices de la bendición de Dios sobre su pueblo. La adopción está listada como una de las mayores bendiciones de Dios sobre Israel (Ro 9.4, «a ellos pertenece la adopción») y en la triunfante doxología en Efesios 1.5, «adoptados hijos suyos» es nombrada en los evangelios como una bendición capital.

Las costumbres sociolegales y la noción del AT de la autoridad de Dios como Padre se combinan para enfatizar la autoridad de Dios como adoptador. La adopción es una expresión del amor electivo de Dios (Ef. 1.5; Ro 8.29), que transfiere al hijo adoptado desde la familia de desobediencia (Ef 2.2-3, donde la traducción de la NVI por desgracia oscurece la metáfora) a la familia de Dios. La adopción es una imagen de redención, no de creación. El adoptado ha sido maravillosamente liberado por gracia de la esclavitud y hecho hijo de Dios (Os 11.1; Gá 4.5).

Un mayor enfoque de los textos sobre la adopción muestra que el creyente es adoptado en virtud de la unión con Cristo, el Hijo de Dios (Ef. 1.5). Esta noción no tiene antecedentes en las prácticas sociolegales de Roma o del mundo del AT, aunque a menudo esto se haya dicho. Más bien, deriva de los temas centrales de la vida y del mensaje de Jesús (Jn 1.12, 18; 8.42-44). La adopción cristiana que cambia la vida se efectúa a través de Cristo, el Hijo de Dios, el Mesías de Israel, que transforma las promesas familiares de Dios de los últimos días (Jer 3.19; Os 1.10; 2 Co 6.18) en una realidad actual.

La presencia de estas bendiciones testifica del espíritu escatológico de adopción, que asegura a los hijos de Dios su prohijamiento. El hijo de Dios, seguro de su cuidado, clama con las mismas palabras que Jesús utilizó «*Abba*, padre» (Lc 22.42; Ro 8.15). El uso del arameo *abba* se debe probablemente a influencias litúrgicas e indica su importancia en la piedad y la alabanza de las primeras congregaciones. Ser miembro de una familia en el mundo antiguo no solo incluía los beneficios de la seguridad, sino también el derivado de la libertad dentro de la familia. Usando esta imagen poderosa, Pablo proclamó que el hijo de Dios quedaba libre de la búsqueda de la justificación por la ley (Gá 3.16-24).

La adopción antigua, como la moderna, trae beneficios y también responsabilidades como miembro de la familia. De igual manera, Pablo comunica las obligaciones éticas de un hijo de Dios adoptado (Ro 8.11-15; Ef 1.4-5). El hijo adoptado ha heredado una nueva historia familiar, la historia de Israel, y se espera de él que viva y actúe de acuerdo con esa historia y sus ejemplares ancestros como Abraham. Esta responsabilidad implica al hijo de Dios en una vida de fe y en una lucha con el pecado. No es, sin embargo, una batalla que se libra con miedo. Se lucha en una liberada confianza (Ro 8.15-16) de la próxima victoria en la consumación de la adopción (Ro 8.23). Esta misma seguridad sostiene también a los hijos de Dios, a través de las agonías del sufrimiento, hacia su glorioso futuro cuando la bendición de la adopción alcanzará su plenitud (Ro 8.18-23, 28-30).

Ver también HIJO; HIJA; HUERFANO; MADRE; MATERNIDAD; PADRE.

ADORACIÓN

La adoración es homenaje; es una actitud y una actividad cuyo objetivo es el de reconocer y describir el valor de una persona. En la práctica judía y cristiana, la adoración se reserva verdaderamente a la persona divina revelada en las Escrituras canónicas. Existe, sin embargo, una tensión indiscutible en la adoración al Dios revelado en las Escrituras hebreas. Dios es transcendente y no puede ser visto (Ex 33.17-23); no tiene forma que se pueda representar en términos físicos (Dt 4.11-19), y su majestad es tal que uno no puede acercarse a él (Ex 19.12-13, 21-22, 24). Ahora bien, este Dios transcendental desea tener intimidad con su pueblo, tanto colectiva como individualmente. La adoración de un Dios semejante requiere un entendimiento de cómo puede llegar a ser posible semejante intimidad; la esencia de la teología consiste en conocer a Dios, mientras que las formas y la actividad de la adoración de este Dios son las expresiones de esta teología. Las imágenes de la adoración deben expresar la santidad

y la intimidad. Para una tarea tan grande, el simbolismo incluye el movimiento y el marco en la adoración.

El objetivo de la liberación. Existe una segunda tensión en las imágenes de adoración: entre la adoración del Dios verdadero y la idolatría, o la adoración de falsos dioses. Las formas de adoración son las mismas en ambos casos, y podemos decir que el deseo de adorar nace de la convicción misma con respecto al poder de las formas de adoración. Pero la adoración del verdadero Dios requiere libertad de dependencia de otros dioses. Para servir a Dios en la adoración, uno debe estar libre de servidumbre a otras cosas.

Este tema se puede rastrear si observamos el uso del vocabulario hebreo ʻabad/ʻabōdâ, o «adoración»/«servicio» en la Biblia inglesa. El tema de Israel, saliendo al desierto para adorar (ʻabad) a Dios, aparece de una manera u otra en Éxodo 3.12; 4.23; 7.16; 8.1, 20; 19.1, 13; 10.3, 7, 11, 24, 26; 12.31. Esto está en contraste con la condición de los israelitas en Egipto, la esclavitud (ʻabōdâ, Ex 2.23) en la «casa de esclavitud» (bêtʻabodâ, Ex 13.3, 14; 20.2). Este ejemplo a pequeña escala demuestra la relación entre ser libre de la esclavitud y la habilidad de adorar. A mayor escala, allí donde reside el Espíritu de Dios existe la promesa de la libertad (2 Co 3.17), de manera que los creyentes son libres de ofrecerse a sí mismos en servicio a Dios (Ro 12.1). Así pues, la motivación apropiada para la libertad es ser capaces de adorar Dios.

El movimiento de adoración. Adorar es primero y ante todo un verbo, una acción. Está motivada por un deseo de honrar a otro. La Biblia incluye una gran variedad de movimiento físico y de expresión en sus imágenes de la adoración, incluyendo la de inclinarse, alzar las manos, dar palmas, bailar, desfilar y cantar.

Manteniendo la idea de la adoración como un homenaje, encontramos que inclinarse es un importante indicador de la adoración. En los Diez Mandamientos, y en otros lugares, se equipara la inclinación a la adoración (Ex 20.5; 23.24; Lv 26.1; Dt 5.9). Inclinarse delante de otros dioses, delante de la naturaleza o delante de «la obra de tus manos» está castigado como idolatría (Mi 5.13; Sof 1.5). Inclinarse es parte del ritual del sacrificio (Dt 26.10; 2 R 17.36). Es una posición de escucha, de pronta obediencia. Los santos se inclinan a los pies de Dios y reciben instrucción (Dt 33.3). Ordenado como parte de la invitación a adorar (Sal 95.9), el inclinarse es una postura apropiada para entrar en la casa de Dios (Sal 5.7; 138.2). Los pasajes de instrucción de las Escrituras claramente ordenan la postura.

Hay historias que asocian el arrodillarse con la confesión verbal en la adoración. Cuando David supo que Salomón se había convertido en rey, en agradecimiento se «inclinó en adoración sobre su cama» (1 R 1.47). Job responde a las noticias de la muerte de su familia dejándose «caer al suelo en actitud de adoración» y confesando la soberanía de Dios para dar y para tomar (Job 1.20). A Daniel y sus tres amigos se les ordena «caer a tierra y adorar» la imagen de Nabucodonosor; su silencio y su negativa a inclinarse son castigados con el horno ardiente, aunque sin resultado (Dn 3.11). El apóstol Pablo incluye una confesión de palabra, físicamente de rodillas en adoración (Ro 14.11; Fil 2.10). Finalmente, la Biblia relata historias sobre un día futuro en el que todas las naciones del mundo reconocerán el reinado de Dios; en ese tiempo «toda rodilla se

doblará» (Sal 22.27; 72.9, 11; Is 45.14, 23; Is 46.2, 6-7, 23; Ro 14.11; Fil 2.10). En esta acción, se expresa la reverencia apropiada a la majestad de Dios.

El júbilo se añade a la reverencia en otras acciones de la adoración. María y las mujeres israelitas adoran a Dios por su fiel liberación en el Mar Rojo, danzando delante de él (Ex 15.20); David celebra de la misma forma el retorno del arca (2 S 6.16). El salmista guía la adoración instruyendo al pueblo de «alabar su nombre con danzas» (Sal 149.3) y «alabarlo con pandero y danza» (Sal 150.4). Dar palmas indica una gran alegría por las bendiciones y la provisión de Dios (Sal 47.1; 98.8; Is 55.12). Se recomienda levantar las manos en la adoración a Dios: «Levanta tus manos en el santuario y alaba al Señor» (Sal 134.2; también Sal 28.2; 119.48; Lm 2.19; 1 Ti 2.8). Los cánticos de ascenso gradual del salmista (Sal 120 – 34) se unen a otros ejemplos de procesiones de adoración (Neh 12; Sal 24.68). Músicos, cantantes y coros también contribuyen a la adoración de Dios (Neh 12; Sal 150). Incluso la comida puede formar parte de la expresión de la reverencia a Dios, como es el caso en la observación de la Pascua (Ex 12.18). Estas acciones participan en la adoración de Dios; simbolizan externamente una actitud interna de devoción y entusiasmo al honrar a Dios.

Finalmente, la acción de un sacrificio extravagante y de quemar incienso está íntegramente relacionada con la adoración. En la dedicación del templo veinte mil bueyes y ciento veinte mil ovejas y cabras fueron ofrecidos a Dios (1 R 8.63). Se proporcionan muchas instrucciones en cuanto a los sacrificios simbólicos de animales en el tabernáculo del AT, así como de las constantes ofrendas fragantes de incienso quemado.

Pero es el sacrificio obediente de vidas humanas a los propósitos de Dios que destaca como el pináculo de la adoración a través del sacrificio. Abraham prefigura el sacrificio de Dios al estar dispuesto a sacrificar su hijo Isaac para honrar a Dios; es acreditado con una gran fe por ello (He 11.17). Los creyentes del NT a encarnar el templo al sacrificar todo su ser como un acto de adoración a Dios (Ro 12.1). Pero en esto, solo siguen el ejemplo de Cristo como sacrificio para el mundo entero; su sacrificio extravagante permanece prominente a través del NT (Ro 3.5; Ef 3.2; He 9.26; 10.5-10; 1 Jn 2.2; 4.10). Pablo se regocija de ser un escaso suplemento al sacrificio de Cristo «derramado en libación sobre el sacrificio» (Fil 2.17). El pulso de la adoración para la iglesia consiste en sacrificio igualmente, «un sacrificio de alabanza, es decir, fruto de labios que confiesan su nombre» (He 13.15). El sacrificio sirve de puente para disminuir el importante espacio que existe entre las acciones de adoración y su configuración, porque se trata de ambos. Como otras acciones, indica un corazón dispuesto, y con los detalles del templo representa obediencia en acción.

Configuraciones para la adoración: Templo y sacrificio. Hay un simbolismo central de adoración en la progresión de las formas de adoración en las Escrituras hebreas. Este simbolismo concierne la forma en que se comprende la presencia de Dios y cómo se expresa el acercamiento a él. El acontecimiento central revelador en relación con la adoración adecuada a Dios se encuentra en la teofanía del Monte Sinaí; aquí, la relación con Dios está establecida en el pacto, que muestra como se conoce la presencia de Dios y de qué forma se le puede abordar en la adoración. Esta revelación de Dios se anticipa

en la historia de los patriarcas; la presencia de Dios se experimenta en teofanías en las que Dios hace su promesa del pacto (Gn 15.1-21) o la afirma (Gn 18.1-18; 28.10-21), y el altar sirve como medio de expresión para adorar a Dios (Gn 12.7-8; 13.3-4; 26.24-25; 35.1-7).

La teofanía del Monte Sinaí cumple con la promesa del pacto hecha por Dios a los patriarcas, y revela el significado teológico del nombre de Yahvéh (Ex 6.3-4). El significado fundamental de este nombre lo encontramos en la continua presencia de Dios establecida en el pacto del Sinaí (Ex 3.12-14). Este pacto da acceso a la representación perpetua de la presencia de Dios y desarrolla las formas de su adoración, en particular el significado del altar. Esto se continúa en la construcción del templo como estructura permanente que representa la presencia de Dios en medio de la nación. Más adelante se continúa en el periodo posterior al exilio con la reconstrucción del templo y su función en unas circunstancias sociales y políticas totalmente diferentes. Estas grandes diferencias en las circunstancias de la adoración se presentan en las Escrituras como parte de una continuidad teológica en las estipulaciones para acercarse a un Dios santo.

La teofanía de Dios en el Monte Sinaí se manifiesta en la nube de gloria que apareció como una tormenta con truenos y rayos (Ex 19.16). Este evento revelador y la ceremonia del pacto se relatan en Éxodo 19.1 – 24.8; sin embargo, la revelación continúa, extensamente, con la elaboración de las estipulaciones para la continua representación de la presencia de Dios. Esta ha de representarse en el tabernáculo. Las instrucciones para los sacerdotes (Ex 25.1 – 31.11) concluyen con el día de reposo como señal del pacto (Ex 31.12-17) y la declaración de que todas esas cosas fueron reveladas cuando Dios escribió las tablas de piedra (Ex 31.18).

La estructura del tabernáculo se completa según las instrucciones (Ex 35.1–40.33), y la nube de gloria vista en las montañas bajó sobre él (Ex 40.34-35); es la señal de la presencia de Dios siempre con el pueblo (Ex 40.36-38). Los sacrificios para la función del tabernáculo se describen a continuación (Lv 1.1–7.38), y como conclusión se escribe que esto formaba parte de la revelación del Sinaí (Lv 7.37-38). El libro de Levítico continua con otros elementos de la función del tabernáculo, como la ordenación y la función de los sacerdotes (Lv 8.1–10.20), el simbolismo de la santidad en las normas de pureza (Lv 11.1–16.34) y normas de santidad práctica (Lv 17.1–27.34). En cada una de estas unidades «la cual mandó Jehová a Moisés» (Lv 7.38) es un refrán que se repite, especialmente al principio de la conclusión de una sección clave (Lv 8.4-5, 36; 16.34; 17.2). Levítico concluye con referencias a los cuarenta días en el Monte Sinaí en el desarrollo de la señal del día de reposo (Lv 25.1), en la conclusión de las bendiciones y las maldiciones del pacto (Lv 26.46) y en la conclusión del capítulo final sobre el rescate de las ofrendas votivas (Lv 27.34).

La totalidad del tabernáculo y de sus funciones, tanto las formas como las horas de adoración, se integran como parte del pacto del Sinaí, ordenando la continua adoración de Dios. Cada parte del ritual solo tiene significado como parte de un todo; la totalidad es una expresión de la presencia de Dios tal como se experimentó en el Monte Sinaí.

Expresa majestad y poder como la de la tormenta en el Sinaí y testifica de la presencia de Dios en medio de un pueblo impío.

El tabernáculo y los rituales de homenaje expresan la trascendencia santa de Dios y la necesidad de limpieza para aquellos que le adoran. El significado de estos rituales no es explícito en los largos detalles de las instrucciones del pacto.

El tabernáculo o la estructura del templo tienen las características generales de los templos de Egipto, Mesopotamia y Canaán. Los templos con patios como los de Arad (diez a ocho siglos A.C.) son similares a los del periodo de Ur III de Mesopotamia (2050-1959 A.C.), que constan de un patio interior y una sala amplia. En esta última había un nicho en el cual guardaban un símbolo de la deidad y servía de lugar santísimo. Este estilo se encuentra todavía en el templo a Ninmach de Nabucodonosor en Babilonia (605-502 A.C.). En el templo de Jerusalén, el espacio abierto se extendía delante del templo mismo, formando una serie de recintos cada vez más santos. En este aspecto, alberga cierta similitud con los templos egipcios como los de Amenhotep III (1404 – 1366 A.C.), que consistían principalmente de un patio abierto, un pabellón de columnas cubierto y un lugar santísimo, rodeado de varias capillas. El templo Baal en Ugarit tiene las mismas características, pero se diferencia en que el sótano no está en línea con el eje del patio y del vestíbulo. El principal equipamiento del patio era el altar que facilitaba las ofrendas hechas al dios. Los templos representaban el palacio del dios que reinaba, y los rituales eran parte del servicio realizado para **é**l. La estructura servía a la vez para crear una distancia con la divinidad y proveer un acceso a ella.

El tabernáculo o templo es el palacio de Yahweh. La palabra hebrea traducida «templo» (*hêk***ā***l*) significa simplemente «palacio»; el significado distinto de «templo» viene con la designación del ocupante. El palacio de Yahvéh es particularmente distinto en el lugar santísimo, que es un cubo cerrado, algo popular en Canaán y Fenicia a finales de la Edad de Bronce y principios de la Edad de Hierro. El querubín constituye la base y la espalda del trono, e incluso la totalidad de la estructura; su composición con el cuerpo de un león, las alas de un águila y una cabeza humana apunta a una unión de los poderes más altos. Se dice que Yahvéh es entronizado por encima del querubín (2 R 19.14-15; Sal 82.1; 99.1), que representa el trono del Dios informe. El lugar santísimo, sin embargo, está envuelto en una completa oscuridad para proteger a los adoradores de la gloria del Rey (1 R 8.10-13).

El arca de la alianza constituye el escabel del trono (Sal 99.5; 132.7-8; 1Cr 28.2), un recordatorio constante de que el acceso a la presencia de Dios en la adoración solo es posible bajo los términos del pacto. La santidad de Dios se indicada más adelante en la estructura del tabernáculo, que tiene una graduación cuidadosamente detallada del valor de los materiales; el más preciado de ellos representa la santidad del lugar santísimo. Los equipamientos de la sala del trono están hechos de los más finos metales, y los querubines de las cortinas de una tela especial. Estas características únicas del palacio dan testimonio de la santidad y de la majestad del Dios revelado en el Sinaí.

El sacrificio es el ritual central asociado con el templo. En otros templos antiguos, el sacrificio representaba una comida o una ofrenda para la deidad; el altar era, pues,

también un tipo de mesa. En Israel, el sacrificio sirve más bien para restaurar el orden propio dentro de la creación y hacer posible la adoración. Dios y la vida están representados por el templo, mientras que los gentiles viven fuera en el ámbito de la muerte y de la nada. El pueblo de la alianza, que mantiene las reglas de pureza que significan vida y orden (Lv 11.1–15.33), es quien puede acercarse a Dios. Sin embargo, no pueden acercarse a **É**l fuera del reconocimiento de que también pertenecen al reino de la muerte. El elemento clave del sacrificio es el derramamiento de la sangre a través del cual los que ofrecen el sacrificio pueden hacer expiación *(kipper)* por sus vidas (Lv 1.4; 4.20); el rescate (kōper) viene a ser un sustituto por la vida amenazada (Ex 21.30). El sacrificio es el medio a través del cual uno puede avanzar hacia la vida y la santidad desde el territorio de la muerte; simboliza la restauración a un estado de vida adecuado, dependiente de Dios. Un contacto directo del mortal con lo santo resulta en muerte por la mediación del sacerdote y del sacrificio, sin embargo, puede haber vida. Como parte de un acto de adoración, el sacrificio confiesa tanto la santidad como la gracia del Dios que da la vida.

El AT reconoce claramente que el templo, el sacrificio y todos los momentos especiales de la adoración en el templo que dan testimonio de acontecimientos redentores (Ex 23.14-19) son imágenes que expresan la fe del adorador y dan honra al Dios soberano. Lo que se requiere para la adoración no es sacrificio sino obediencia, el desempeño de la voluntad de Dios (Sal 40.6-8) para que hombres y mujeres puedan estar en relación correcta con él. La obediencia es el requisito para la verdadera adoración, pero no un sustituto, ya que los rituales declaran quienes son las personas en relación con Dios.

Adoración por la Encarnación. Jesús declara que él es la divina presencia que toma el lugar del simbolismo en el templo. Al declarar su autoridad sobre este, responde a sus adversarios con las palabras «Destruid este templo, y yo lo reconstruiré de nuevo en tres días» (Jn 2.19). Esta frase enigmática se entendió después de la resurrección como una referencia al templo de su cuerpo (Jn 2.20-22). Jesús invita seguidamente a sus discípulos a que lo adoren (Jn 20.28-29). Este será el tiempo cuando ni Samaria ni Jerusalén serán adecuadas para adorar, pero los verdaderos adoradores del Dios transcendente lo serán «en espíritu y en verdad» (Jn 4.23-24).

Se reconoce a Jesús como sacerdote y sacrificio al mismo tiempo (He 4.14-16; 10.1-10). A través del «velo» de su carne, entramos ante la presencia misma de la sala del trono, por medio del poder vivificador de su sangre (He 10.19-22). Esta es la adoración del nuevo pacto, que hace que el del Sinaí quede viejo y obsoleto (He 8.7-13). La adoración cristiana no es la del Monte Sinaí sino la del Monte de Sion, la ciudad del Dios viviente, la Jerusalén celestial (He 12.18-24). La persona de Cristo, la redención de su muerte y su adoración están todas expresadas en las imágenes familiares de la adoración del pacto del Sinaí; estos vehículos revelan el significado de la persona y la obra de Cristo, cuya redención provee el acceso a la adoración del Dios que nadie ha visto o puede ver.

La adoración cristiana expresa el homenaje en términos de la redención y de la divina presencia de Cristo. El bautismo, la cena y la oración del Señor son los medios

principales por los cuales la relación a Dios son expresados. Todos ellos tienen sus raíces en la adoración original del AT, pero han tomado un significado distinto. El agua de la purificación ha sido ya utilizada por Ezequiel para significar la renovación del pecado y de la muerte, y la señal de que Dios infundiría su voluntad al interior de su pueblo (Ez 36.25-27). Para el cristiano, el bautismo se convierte en la señal de la pureza y una nueva vida que hace posible la adoración de Dios (Ro 6.3-9). La comunión no solamente recuerda la redención de la Pascua judía sino que da testimonio de vida bajo el nuevo pacto (Lc 22.19-20). Ahora la oración va dirigida a Jesús, ya que es uno con el Padre y hace sus obras (Jn 14.9-12). Instruye a sus discípulos para que hagan peticiones en su nombre (Jn 14.13-14). La presencia de Jesús permanecerá con sus seguidores en el Espíritu, que continuará la obra de Jesús en la nueva era (Jn 14.25-26; 16.12-14). La presencia de Dios permanece, pero sin los viejos símbolos; la adoración de Dios es ahora en espíritu y en verdad.

Los elementos de adoración, como las liturgias bautismales, la celebración de la comunión, los himnos y las oraciones son preservados en el NT, pero hay pocas indicaciones de su utilización litúrgica, esto es, de la forma en que estos pueden constituir un servicio de adoración. La estructura de los servicios de adoración tenía poca uniformidad en la antigua adoración cristiana. El concepto de que el templo representa la presencia de Dios como el cuerpo del Señor Jesús se extendió para incluir a la iglesia reunida como su cuerpo, el templo de Dios. Somos piedras vivas que, juntas, forman una casa espiritual, un sacerdocio santo, que ofrece sacrificios espirituales agradables a Dios (1 P 2.4-5). La reunión de adoración forma parte de la esencia misma de la fe cristiana y de la representación de la presencia de Dios. Aquellos que con audacia pueden entrar por la carne de Cristo al lugar santísimo (He 10.20) no deben descuidar el congregarse, pero han de reunirse en adoración, en anticipación de la consumación de la esperanza de estar con Cristo en la gloria inseparable (He 10.24-25). Entonces la adoración habrá cumplido su propósito final.

Adoración celestial. El libro de Apocalipsis es un último depósito de simbolismos de la adoración, en el cual esta es el ingrediente central del ritual celestial. Apocalipsis 4 es un capítulo entero dedicado a la descripción de la adoración. Se otorga una atención elaborada a los parámetros trascendentales de la adoración y a los extraños seres que la conducen. La adoración tiene lugar alrededor del trono de Dios, y su pauta es la alabanza del mérito de Dios. Después, encontramos escenas intercaladas que se asemejan a la escena de apertura (Ap 5.6-14; 7.9-12; 11.16-19; 15.2-8). La mayoría de las imágenes de adoración en el Apocalipsis echa mano de referencias del AT a la adoración en el templo y a las teofanías de Dios (con imágenes de truenos y rayos).

Ver también ALABANZA; ALTAR; DÍA DE REPOSO; DIOS; ESPACIO SAGRADO; FESTIVIDAD; HIMNO DE CRISTO; INCLINARSE; ÍDOLO, IDOLATRÍA; INCIENSO; LÁMPARA, CANDELERO; MÚSICA; OFRENDA; ORACIÓN; PUREZA; RODILLA, ARRODILLARSE; SACERDOTE; SACRIFICIO; SALMOS; SALMOS DE ALABANZA;TABERNÁCULO; TEMOR DE DIOS; TEMPLO; TEOFANÍA.

ADULTERIO

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento concuerdan en que el adulterio es pecado. En el AT, cualquier mujer casada que tiene relaciones sexuales con otro hombre que no sea su marido es culpable de adulterio, como lo es cualquier hombre que tenga relaciones sexuales con la mujer de otro hombre. No obstante, a veces es aceptable que un hombre tenga varias esposas o concubinas. Jesús eleva el nivel de forma sistemática en el NT al llamar tanto al hombre como a la mujer a ser fieles a su cónyuge (ver Mt 19.3-9), y las epístolas ponen el listón muy alto para la pureza sexual (1 Co 6.18-20 y He 13.4).

Las enseñanzas más gráficas de la Biblia contra el adulterio las encontramos en Proverbios 5.1-23 y 6.20 – 7.27, donde se usan imágenes de heridas, aprisionamiento y muerte para subrayar los peligros y la pura locura del adulterio: «¿Andará el hombre sobre brasas sin que sus pies se quemen? Así es el que se llega a la mujer de su prójimo» (Pr 6.28-29). «Al punto se marchó tras ella, como va el buey al degolladero, como va el buey al degolladero, camino al Seol es su casa, que conduce a las cámaras de la muerte» (7.22, 27 NVI). El adulterio en la literatura sabia viene a representar hechos ocultos, que se hacen en secreto porque el que los hace siente que son incorrectos, y que inevitablemente serán descubiertos: «Los ojos del adúltero están pendientes de la noche; se dice a sí mismo: “No habrá quien me vea”, y mantiene oculto el rostro» (Job 24.15; NVI).

El ejemplo más llamativo de adulterio en la Biblia es la historia de David con Betsabé (2 S 11.1-5), la cual ha tenido gran eco a través de la literatura y el arte y permanece el arquetipo del respetado líder religioso o civil caído en descrédito por culpa del pecado sexual. Para su brevedad, la historia cuenta con profusión de imágenes, como la de un decorado primaveral, un paseo de tarde en el tejado, la vista de una bella mujer bañándose, la visita secreta y el posterior mensaje de que la mujer está embarazada.

Igualmente evocadora es la internalización del principio del adulterio en el comentario que hace Jesús en el Sermón del Monte cuando dice: «Cualquiera que mira a una mujer y la codicia ya ha cometido adulterio con ella en el corazón». (Mt 5.28; NVI). La enseñanza de Jesús desarrolla la inquietud claramente expresada en el AT sobre la disposición interna de la persona. Las palabras de Proverbios 6.25 «no abrigues en tu corazón deseos por su belleza, ni te dejes cautivar por sus ojos» (NVI) dejan clara esta inquietud.

El NT continua utilizando el adulterio de forma figurada cuando los que rechazan a Jesús (Mt 16.1-4), los que escogen la amistad con el mundo (Stg 4.4) y los que siguen falsas doctrinas (Ap 2.20-22) son llamados adúlteros. Una imagen importante para la apostasía en el AT es el adulterio. Finalmente, el libro de Apocalipsis simboliza el final supremo de toda oposición a Dios cuando ángeles anuncian la caída de Babilonia, «la gran ramera que ha corrompido a la tierra con su fornicación» (Ap 19.2 NVI).

Ver también APOSTASÍA; CASAMIENTO; PROSTITUTA, PROSTITUCIÓN; SEXO.

BIBLIOGRAFÍA: R. C. Ortlund Jr., *Whoredom; God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Grand Rapids; Eerdmans, 1997).

ADVENEDIZO

El arquetipo advenedizo es una persona que usurpa una posición que probablemente no le pertenece. Semejante atrevimiento es parecido al orgullo, la codicia, la ambición y la sed de poder. Puede estar motivado por un descontento con el destino presente que se tiene.

Eva es la primera advenediza de la Biblia cuando intenta ser «como Dios, sabiendo el bien y el mal» (Gn 3.5). La raza humana en Babel sufre de las mismas ilusiones de deidad, pensando en construir una torre que alcanzara el cielo (Gn 11.4). Jacob, el hermano más joven, tiene algo en él de advenedizo cuando manipula con éxito a su hermano mayor en su plan de suplantarlo. La familia del joven José lo acusó falsamente de ser un advenedizo cuando compartió sus sueños de un destino glorioso. Cuando el joven David llega al frente de batalla como el «recadero» de la familia, sus hermanos mayores lo tratan indignados como un advenedizo (1S 17.26-30).

El tema también puede estar presente de forma menos obvia. Saúl se impacienta a causa del retraso de Samuel y, en consecuencia, presume de llevar a cabo los deberes sacerdotales él mismo (1 S 13); más tarde decide ignorar la orden de Dios de aniquilar a los amalecitas (1 S 15). Personajes que creen poder ignorar con éxito una orden de Dios también encajan en el tipo (ver Engañar al oráculo) como por ejemplo, los casos de la banda de israelitas que trata de entrar directamente a la tierra prometida después de que Dios los condenase a vagar en el desierto (Nm 14.39); Acab, cuando ignora el consejo del profeta Miqueas (2 Cr 18.1-27) y Jonás en su intento fútil de escapar de Dios (Jon 1).

Otra categoría más de advenedizos es la de personas que tratan de acceder a una posición de liderazgo a la que no tienen derecho. El comportamiento de Aarón con ocasión del becerro de oro por ejemplo (Ex 32.1-24). O los intentos de Aarón y María y de Coré, Datán y Abiram de usurpar la autoridad (Nm 12. 16). Adonías intenta llegar a ser rey cuando Dios había escogido a Salomón (1 R 1.5-9). Absalón se convierte en hijo advenedizo y temporalmente desaloja a David de su trono. «Las naciones» conspiran contra Dios y su ungido, y son tratadas burlonamente por Dios (Sal 2), mientras que el rey de Asiria ejerce él mismo contra Dios, como si fuera un hacha, haciendo alarde de sí mismo sobre la persona que la maneja (Is 10.15).

En otros casos, el advenedizo parece simplemente sufrir de indiscreción juvenil. Roboam, por ejemplo, escuchó neciamente a sus jóvenes consejeros que le aconsejaron adoptar una postura opresiva cuando se convirtiera en rey (1 R 12.25-33; 2 Cr 10.1-16). Sansón se comporta presuntuosamente, como un delincuente juvenil siempre inmaduro, dominando a sus padres, peleándose por todas partes, pensando que podía violar su promesa a Dios con toda impunidad (Jue 14–16). El hijo pródigo de la parábola de Jesús, que con toda presunción le pidió su parte de la herencia a su padre, antes de que este muriera, también representa este arquetipo (Lc 15.11-12).

Otros advenedizos son víctimas de su propio orgullo y supuesta autosuficiencia. Algunos ejemplos incluyen la historia de la narración de Judá en Ezequiel 16.8-34, cuando la nación embellecida por Dios decide creer en sí misma y no en Dios; el rey de

Tiro que se vuelve super impresionado por su propio poder (Ez 28); Nabucodonosor (Dn 4.28-33); y Darío (Dn 5.17-29). Quizás también podamos incluir a varios malhechores a los que se retrata como personas que piensan que Dios no puede ver su maldad y que, por tanto, deciden avanzar oprimiendo al pobre y exaltándose a sí mismos. (Sal 10.3-6; 73.8-11). También pensamos en Pedro, al andar impulsivamente sobre las aguas, cortando la oreja de un soldado, clamando que nunca negará a su Salvador.

Ver también TIPOS DE CARACTERES.

AFEITAR, AFEITADO

Los orígenes del afeitado y del peinado se pierden en el tiempo, pero las distinciones sociales parecen haberse asociado desde muy temprano con el peinado. Ya aparecen algunas descripciones de la apariencia en la antigüedad, y, como suele ser el caso, lo que normal o lo estándar ni se menciona, mientras que se recalca lo inhabitual. En la antigua Mesopotamia un esclavo debía, por ley, llevar un corte de pelo que lo identificase como esclavo. Una estipulación similar se aplicaba a las prostitutas. En Egipto, a los sacerdotes los llamaban «los calvos» y la señal escrita del «duelo» consistía en tres mechones de pelo. En estas dos culturas, el corte de pelo de un plebeyo dependía de su estilo. En Israel, es probable que el hombre medio normal se cortara el pelo con regularidad; Absalón lo hacía una vez al año (2 S 14.26) El nazareo era la excepción a la regla, ya que no se afeitaba mientras duraba su voto. Pero, incluso para las personas comunes, el afeitarse marcaba acontecimientos especiales en la vida, y el estado del pelo de una persona servía de señal.

El pelo como símbolo. Las prácticas del afeitado tienen sus raíces en la visión del cabello que tenga una cultura (por afeitado entendemos la falta de pelo o la eliminación del mismo). En las Escrituras, un pelo exuberante es un símbolo de hombría y un símbolo (casi mágico) de fuerza y virilidad (Sansón, Jueces 16.17, 22; Absalón, 2 S 14.25-27). En la Biblia y fuera de ella, muchos héroes han destacado por su cabellera. Todavía hoy, y ciertamente en tiempos pasados, el pelo sirve de indicador de la condición del espíritu interior (Gn 25. 25-27). Apocalipsis nos dice que los seres mixtos que salían del pozo tenían «cabello como cabellos de mujer» (Ap 9.8). La descripción que allí se nos ofrece corresponde claramente a los dibujos de demonios de la época (pelo largo, alborotado, dientes de león, cola de escorpión). De igual manera, los síntomas de la enfermedad de Nabucodonosor, cabello como plumas de águila, y sus uñas como la de las aves (Dn 4.33), coinciden con los hechos que se cuentan de demonios en los textos mesopotámicos. Es posible que la asociación se deba a la falta de cuidado personal e higiene entre los poseídos por demonios. A pesar de que la definición de Pablo pueda ser debatida, él también consideraba que el cabello largo era antinatural (1 Co 11.14).

Afeitarse como símbolo de pureza o limpieza. Por la misma lógica que para acercarse al Lugar Santísimo era necesario ir descalzo (Ex 3.5; Jos 5.15) e incluso desnudo, la ausencia de cabello podría haber indicado que una persona no escondía ninguna impureza o suciedad. Herodoto se refiere a las cabezas rapadas de los sacerdotes egipcios como requisito de higiene. Era también un método eficaz para el control de las

pulgas. Génesis apunta expresamente que José se afeitó antes de comparecer delante de Faraón (Gn 41.14). La ley prescribía el afeitado como parte de la diagnosis ritual y de la limpieza de la lepra (Lv 13.33; 14.8-9). A los levitas se les pedía que se afeitasen todo el cuerpo (Nm 8.7). El afeitado requerido cuando se hacía un voto no solo tiene una connotación de pureza, sino también de principio de orden (Hch 21.24). Un nazareno tiene que afeitarse si entra en contacto con la impureza (Nm 6.9). El contacto con una mujer tomada cautiva de guerra estaba prohibido hasta que ella se hubiese afeitado la cabeza y cortado las uñas, como si alojaran impureza (Dt 21.12). En la visión de Ezequiel de un nuevo templo, los hijos de Sadoc no se afeitarán pero se recortarán el pelo, probablemente para evitar imitar las prácticas de las naciones (Ez 44.20).

Afeitarse como símbolo de humillación. La evidencia del afeitado como forma de humillación no está clara. En el mandamiento de no vender o esclavizar a la mujer extranjera rapada «porque la has humillado», la humillación puede referirse a su estatus de concubina más que a su calvicie temporal (Dt 21.14). Algunas leyes mesopotámicas castigaban las falsas acusaciones rasurando la mitad de la cabeza. Esto nos recuerda el trato que se les dio a los emisarios de David (1 Cr 19.4). Aunque David y sus mensajeros ciertamente lo consideraron como una afrenta, es evidente que el afeitado era parte de una ceremonia en la que se dominaba al enemigo sin violencia, una sumisión para ritualizar el homicidio en lugar de matarlos de verdad. Si es así, David se ofende de ser tratado como un subordinado en lugar de tener el estatus de igual que buscaba. La advertencia de Isaías de afeitarse el «vello de las piernas» (vello púbico), la cabeza y la barba puede hacer referencia a un ritual humillante de la eliminación de los «atributos masculinos» (Is 7.20)

Afeitarse en señal de duelo. El afeitarse y la automutilación en honor al muerto es algo común en las sociedades aborígenes, y quienes lo practican lo explican habitualmente como un intento de propiciar el espíritu del que parte o para tranquilizar al espíritu, porque llorar al finado de manera adecuada. Tales rituales eran conocidos y practicados por los israelitas, aunque prohibidos para los hijos de Aarón (Lv 21.1, 5). Quienes están de luto llevan «todos la cabeza rapada, todos la barba cortada y rasguños en las manos» (Jer 41.5; 48.37; Is 15.2). La calvicie y el luto son inseparables (Is 3.24; Ez 7.18; 27.31; Am 8.10). Jeremías prevé que las condiciones se van a deteriorar ya que nadie se molestará en «rasgarse o raparse la cabeza» por sus muertos (Jer 16.6).

Afeitarse en señal de desnudez y destitución. Si el cabello sirve de cobertura (1 Co 11.15), el afeitado evoca la desnudez. Para los hebreos, la navaja de afeitar era una «despojadora».

Aunque que Job se afeita para llorar su pérdida, la desnudez de su cabeza también simboliza su estado de destitución. «Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo volveré» (Job 1.21).

Los mechones de cabello, cada uno insignificante por sí solo, forman todos juntos una cabeza llena de pelo. Esto mismo sirve como parábola para una nación compuesta de innumerables e insignificantes individuos. Los cabellos de una cabeza son tan numerosos que su número exacto, como el número de almas de una nación (que debería permanecer

sin contar, 2 S 24), solo lo conoce Dios (Sal 40.12; 69.4; Mt 10.30; Lc 12.6-7). La protección de un individuo también se asemeja a la de un solo pelo (2 S 14.11; Lc 21.18; Hch 27.34).

Sin embargo, a pesar de su innumerabilidad, todos los pelos de la cabeza pueden ser completamente eliminados. El fuerte contraste de una cabeza recién rapada con su frondoso estado inicial sirve de parábola para la completa destrucción y devastación de un enemigo (Is 7.20). Igualmente, la audiencia de Ezequiel reconoce la dramatización que hace de sus cabellos cortados, esparcidos al viento, quemados, como metáfora de su propio futuro. Su calvicie presagia su luto (Ez 5.1-12).

Ver también BARBA; CALVICIE; PELO.

AFLICCIÓN

En el lenguaje moderno entendemos por aflicción un sufrimiento o una angustia persistente. Así definida, nos aporta una perspectiva útil de las imágenes bíblicas de la aflicción. En el sentido más fundamental, es el espejo de la caída dentro de la creación. A pesar de que Dios creó el mundo bueno (Gn 1–2), el pecado se introdujo después de la Caída (Gn 3; Ro 8.20). A través de la rebelión de Adán y Eva (Ro 5.12, 19) la humanidad heredó un estado permanente de aflicción, el pecado, que es la causa del sufrimiento y del dolor recurrente. La condición humana general es, por tanto, una condición de aflicción. Además, la Biblia contiene más imágenes de aflicción señaladas, manifestaciones específicas de la condición de la caída.

Las imágenes bíblicas de la aflicción se dividen en tres categorías, físicas, emocionales y espirituales. Mientras que la Biblia abunda en historias e imágenes de aflicción, podemos llegar al corazón de la idea examinando la experiencia de dos personajes familiares: David en el AT y Pablo en el NT.

Aunque muchos de los salmos (9; 36; 72; 107) hablan de aflicción, los lamentos de David en Salmos 25 y 51 retratan gráficamente sus luchas con esas dificultades. A nivel físico, el salmista se enfrenta a la aflicción en forma de enfermedad y desamparo (25.16-18, 20). También teme la amenaza física de sus enemigos (25.2).

Emocionalmente, vemos la aflicción en la contrita oración del pecador David en Salmos 51. Su lucha existencial con el pecado capta el componente emocional de la aflicción. De nuevo, la amenaza de las malas palabras o hechos de los enemigos tienen un impacto y quedan en la mente de David (25.19). Espiritualmente, el salmista busca el perdón de sus pecados (Sal 25.7, 11, 18) como un alivio a su condición afligida (25.16-18; 51.1-4).

En el NT, seis «catálogos de aflicción» paulinos (Ro 8.35; 1 Co 4.9-13; 2 Co 4.8-9; 6.4-5; 11.23-29; 12.10) nos dan una visión de conjunto de las dificultades a las que hizo frente el apóstol. Cada uno de estos catálogos retrata una gran variedad de peligros físicos, barreras emocionales y hándicaps espirituales, que oscilan desde «tribulación» (Ro 8.35) a «hambre» (1 Co 4.11), «persecución» (2 Co 4.8) a «encarcelamiento» (2 Co 6.5) y «naufragios» (2 Co 11.25) hasta «privaciones» (2 Co 12.10). Estos catálogos de aflicción dan imágenes del nivel de aflicción humana en la Biblia.

La Biblia relata tres propósitos de la aflicción. Uno es la disciplina. Ya que Dios es un Padre, disciplina a sus hijos cuando se rebelan (Pr 3; He 12). Esta disciplina puede ser

preventiva, como en el caso de Pablo a quien se le dio un «aguijón en la carne» para que no cayese en el orgullo (2 Co 12). Sin embargo, la Biblia deja claro que esta disciplina no es punitiva. A David se le aseguró que, aunque su hijo moriría, el adulterio de David era perdonado (2 S 12.13-14; 2 Co 12.9-10). Por tanto, la aflicción disciplinaria revela el amor de Dios para con su pueblo.

Otro propósito de la aflicción es la santificación. La aflicción de David lo restauró en la obediencia (Sal 119.67), le enseñó los decretos de Dios (Sal 119.71), probó el poder de las Escrituras (Sal 119.50, 92) y demostró la fidelidad de Dios (Sal 119.75). El sufrimiento del cristiano sigue el modelo del de Cristo, confirmando así que está unido con él (Mr 10.39; Ro 8.17; 2 Co 1.5; Fil 1.29; 3.10; 1 P 1.6-7; 4.1-2; 13). Pablo indica que sufrir es necesario en la vida del cristiano (Col 1.24). La aflicción también incrementa la capacidad del cristiano de conocer a Cristo y gozar de Él (Fil 4.12-13; Stg 1.2-5).

Algunas aflicciones son simplemente para la gloria de Dios. La aflicción de Job es la clásica ilustración. Cuando Satanás acusó a Job de servir a Dios solo por sus bienes materiales, Dios permitió que el diablo destruyera al patriarca (Job 1.6-12). Al final, Job solo obtuvo preguntas de Dios, ninguna explicación del por qué había permitido que Satanás lo afligiera (Job 38-41). Fue puramente para la gloria de Dios.

La aflicción no es una calle en un solo sentido, ya que la Biblia nos presenta también a un Dios que sufre. Se angustia cuando su pueblo peca (Gn 6.67; Jer 9.1-2). Se aflige cuando su pueblo es oprimido (Jue 10.16; Is 63.9; Hch 9.4-5). En Cristo salvó a su pueblo a través del sufrimiento, identificándose con su fragilidad, llevando él mismo su aflicción (Is 53.1-4; He 4.14-16) e interceptando la cólera de Dios contra su pecado (Is 53.5-12).

Para resumir, la Biblia habla de seres humanos que sufren aflicciones a causa de sus iniquidades (Sal 107.17). Sin embargo, Dios «no ignora el llanto de los afligidos» (Sal 9.12); «defenderá a los afligidos» (Sal 72.4). Finalmente, sufrir aflicción es un privilegio (Fil 1.29), porque los afligidos pueden confiar en la promesa de Dios de que en su poder se perfecciona (nuestra) debilidad (2 Co 12.9).

Ver también OPRESIÓN; PERSECUCIÓN; SUFRIMIENTO.

AGRICULTURA. *Ver* LABRANZA.

AGUA

Como el agua es un elemento esencial para la vida, su significado y evocación son universales. Ahora bien, los escritores bíblicos que vivían en una región en donde el agua era escasa y la sequía una continua amenaza para la vida elevan su significado. En la Biblia aparece de tres maneras principales: como una fuerza cósmica que solo Dios puede controlar y gobernar; como una fuente de vida y como un agente limpiador. También podemos detectar una polaridad en curso en las seiscientas referencias bíblicas sobre el agua; el agua puede significar tanto la vida como la muerte, la bendición y la aflicción, el orden y el caos.

Aguas cósmicas. El agua era importante en la cosmología del antiguo mundo, donde el mar se asociaba con las aguas primitivas o las aguas del caos sugeridas en Génesis 1.2 con el término *abismo.* El término hebreo *thom,* está aquí etimológicamente relacionado al *Tiamat,* el nombre del monstruo marino de cuyo armazón fue esculpido el mundo, de acuerdo con la cosmogonía Babilónica (ver Cosmología). En el relato de Génesis no encontramos rastro alguno de resistencia de los materiales al propósito de Dios, y no hay necesidad de asumir que el abismo sea una especie de embalse de materiales en estado salvaje. Aun así, la poesía bíblica hace pocas referencias a una batalla cósmica entre Dios y el monstruo del mar, o caos, también identificado como el Leviatán, Rahab, la serpiente y el dragón (Sal 74.13-14; 89.10; Is 27.1).

En la visión bíblica, la creación original y la continua y providencial supervisión de Dios sobre su mundo se presenta en términos del dominio del agua por el mundo divino. La creación original ha hecho existir a las criaturas por el soplo o por la palabra divina. Este orden creado se preserva al mantener Dios el mar dentro de unos límites (Job 38.11) y así, por implicación, restringe el telón de fondo de la amenaza del caos. Aunque pueda parecer que las tormentas amenazan el orden cósmico, Dios mismo es el Señor de la tormenta, con todos los elementos de la naturaleza, y el agua en particular, firmemente bajo su control soberano (Sal 29).

El diluvio de Noé refleja en diversos puntos el entendimiento antiguo de las aguas cósmicas. El diluvio es la vuelta de las aguas del caos, con la creación todavía por hacer en cierto sentido, abriendo paso a la nueva creación, el mundo renovado después del juicio y la preservación del justo Noé con su familia. En las referencias a las cataratas del cielo y las fuentes de los abismos que son abiertos (Gn 7.11), tenemos que entender que las aguas del caos incluyen el orden creado, de ordinario reprimido hacia arriba por la cristalina cúpula del firmamento y sellado por debajo por la tierra seca.

La rica ambigüedad de las aguas del caos o del abismo es aparente en otras ocasiones bíblicas. La creencia de fondo habitual era que un gran embalse de agua original yacía debajo de la tierra (de hecho la convicción de que el ciclo del agua incluía un abismo central de aguas subterráneas, convicción en la cultura clásica como en la del Oriente Próximo, no empezó a desvanecerse en Europa hasta finales del siglo XVII). Cuando *Jacob bendice a sus hijos en su lecho de muerte, asegura a José las «bendiciones del abismo que está abajo» (Gn 49.25, citado de Nuevo en Dt 33.13). Aquí, el abismo es el gran embalse de agua que suministra los manantiales de agua de la superficie, incluyendo, seguramente, hasta la fuente del *jardín del Edén. Esta valencia positiva para las aguas originales es asumida por el salmista cuando los monstruos marinos y todos los abismos son invitados a alabar al Creador (Sal 148.7). La orden se extiende también a las «aguas arriba sobre los cielos» (Sal 148.4).

Las aguas cósmicas amenazan en 2 Pedro, una carta notable por su diversidad en la imaginería del agua. El estímulo a los creyentes se centra en la palabra divina que siempre ha reinado sobre las contingencias del agua y el caos. Los burladores ignoran neciamente «que en el tiempo antiguo fueron hechos por la palabra de Dios los cielos, y

también la tierra, que proviene del agua y por el agua subsiste, por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en agua» (2 P 3.5-6 RVR1960).

Agua en el paisaje de la Tierra Santa. La geografía (o hidrología) de la Tierra *Santa es rica en significado figurativo. En su calidad de paisaje semiárido con *precipitaciones en muchos sectores, la Tierra Santa se tipifica por una explotación cuidadosa del agua, tanto la almacenada como la utilizada «para vivir». El mar de Galilea (o Tiberias), 21 km por 13 km de máxima, yace en un cuenco en forma de corazón que data de la actividad volcánica en la Era Cenozoica, es una presa de agua fresca sin la cual el cultivo del área es apenas imaginable. El río Jordán fluye desde su orilla sur y alimenta el campo a lo largo de todo el camino hasta el Mar Muerto en Judea. El rio es hoy el alimentador de extensivos proyectos de riego por goteo, que comprende una tecnología compartida por Israel con su vecina Jordania.

Aparte de los alrededores del Mar de Galilea y el *Rio Jordán, y algunas llanuras fértiles, la Tierra Santa depende de *manantiales, *pozos y *cisternas. La experiencia frecuente de sed y anticipación de agua (Sal 42.1-2), la necesidad de administrar los recursos en agua, el trabajo de sacar y acarrear agua, el contraste del agua fresca y el agua almacenada desde largo tiempo, todos estos son hechos recurrentes en la experiencia bíblica.

Estratégicamente situados, los pozos y los manantiales proporcionaban agua continuamente renovada, y las cisternas almacenaban las aguas vertidas. Estas últimas se usaban normalmente para el ganado y usos domésticos. Jeremías nos pinta este contraste para distinguir la verdadera *adoración de la *idolatría. La primera reconoce a Dios como la fuente de agua viva, mientras que la idolatría se apoya en sus propias cisternas que, de hecho, ni siquiera retienen el agua (Jer 2.13). Como el trabajo de sacar agua del pozo era un trabajo pesado habitualmente reservado a las mujeres, no nos sorprendemos al leer que la mujer Samaritana que Jesús encuentra en el pozo de Jacob (ver Pozo, Encuentro en el), es receptiva a la oferta de Jesús de recibir el agua de vida que conlleva la promesa de sentirse milagrosamente repuesto (Jn 4).

Durante las peregrinaciones de los Israelitas en el desierto, hicieron un amplio uso de famosos manantiales como el de Cades-barnea, y la victoria en Jericó incluía la captura de uno de los mayores oasis del Antiguo Oriente Próximo. Jericó puede ser la ciudad más antigua del planeta, dos veces más que las pirámides de *Egipto. Conocida desde tiempos remotos como una ciudad de *palmeras, está situada bien por debajo del nivel del mar, alrededor de un enorme manantial natural.

Cuando por fin estuvieron en posesión de la ciudad de *Jerusalén, los Israelitas realizaron repetidos e ingeniosos esfuerzos para asegurarse agua fresca para la fortaleza central (colina de *Sion). Tanto Ezequiel como Zacarías, que anuncian que Sion y su *templo se convertirán milagrosamente en fuentes de agua, celebran la providencia futura, que transcenderá eternamente esta precaria dependencia. Ezequiel habla del Mar Muerto que será refrescado por el agua viva que viene de la ciudad y producirá un paraíso en la tierra: «Y toda alma viviente que nadare por dondequiera que entraren estos dos ríos, vivirá; y habrá muchísimos peces por haber entrado allá estas aguas, y recibirán

sanidad; y vivirá todo lo que entrare en este río» (Ez 47.9). Las impresionantes imágenes de fecundidad, que recuerdan fuertemente las aguas repletas descritas en Génesis 1, implican nada menos que una nueva creación, alimentada perpetuamente fuera de Sion. Cuando Zacarías añade a esta imagen los detalles de que las milagrosas aguas frescas fluirán tanto hacia el *Occidente como al *Oriente, entrevemos la promesa de que los grandes abismos (mares) de toda la tierra serán renovados, como parte de la última doma de la naturaleza por la providencia de Dios.

Agua y tiempo. Las *lluvias en Tierra Santa son de temporada, con lluvias ligeras en otoño y en primavera, y el grueso de las precipitaciones en los meses de diciembre a febrero. Los veranos son extremadamente *secos. Los escritores bíblicos suelen ver la lluvia como una evidencia de la *providencia especial, con la asociación del retorno de las lluvias después de una sequía prolongada al nuevo advenimiento de Dios y la retirada de las lluvias como señal de descontento divino. (1 R 8.35; Am 4.7). Oseas presenta una diligente petición a Dios, seguro de que «vendrá a nosotros como la lluvia, como la lluvia tardía y temprana a la tierra» (Os 6.3).

La naturaleza estacional de las lluvias fue en parte responsable del atractivo que la religión cananea ejerció por mucho tiempo sobre el pueblo de Dios. Los israelitas, que llegaban del desierto, eran un pueblo de ganaderos nómadas, mientras que los residentes cananeos eran expertos en agricultura sedentaria, un conocimiento que expresaban en las prácticas de la adoración a Baal. En el mito cananeo, Baal había vencido al inestable Mar-y-Rio, convirtiéndose así en el distribuidor de las aguas dominadas, vitales para la agricultura. En el tiempo del éxodo, Baal estaba firmemente establecido en Canaán como dios de las lluvias de invierno y de las *tormentas, y, por tanto, de las principales lluvias de los campos. En la fe bíblica, se honraba resueltamente al Señor de Israel como el Dios de las tormentas y de las lluvias (Sal 29; Jer 10.13; Zac 10.1), pero las prácticas mágicas de los adoradores de Baal fueron una tentación persistente para los Israelitas cuando más tarde emprendieron la agricultura sedentaria.

En el NT, Jesús descarta cualquier ecuación estricta entre el suministro de lluvia y el estado moral del pueblo. De acuerdo con el Sermón del Monte, que hace hincapié en la plenitud de la providencia primordial, permanente, receptiva y que perfecciona al que la recibe, Jesús insta a sus oyentes a ser inagotables en su forma de amar y de dar «para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos... que hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5.45).

Aguas de aflicción. A pesar de las palabras de Jesús sobre la gracia del Padre en cuanto al suministro de agua, en el AT es común que el *juicio divino incluya la retención de la lluvia. La soberanía de Dios sobre la vida y la muerta es implícita también en la asignación de las aguas de aflicción, habitualmente retratada como las destructivas aguas del mar que amenazan con inundarlo todo. Las olas de Dios han pasado sobre él, se *lamenta el salmista (Sal 42.7). En una de las imágenes más gráficas de las Escrituras, *Jonás describe desde el vientre de la ballena cómo las aguas se han cerrado sobre su cabeza: «Rodeóme el abismo; El alga se enredó a mi cabeza. Descendí a los cimientos de los montes» (Jon 2.5-6). Por supuesto, Jonás experimenta una clase de muerte, inmerso

como está en el elemento destructivo que identifica como el Seol o la *tumba (Jon 2.2). Ahora bien, en la visión hebrea no hay poderes separados que dominen sobre la vida y la muerte, como es el caso con los panteones egipcios, los griegos o los romanos. Un solo Dios es Señor sobre todos los poderes. Isaías presenta la declaración divina: «Yo formo la luz y creo las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad. Yo Jehová soy el que hago todo esto» (Is 45.7 RVR1960). Incluida en la dispensación divina del agua está la impartición de la aflicción y el juicio.

Aguas ceremoniales. En el código santo de Israel, el agua era un medio esencial para *purificarse, ya que la deshonra se podía producir de muchas maneras: a través del contacto con el muerto o con los fluidos del cuerpo, por comer alimentos *prohibidos, o a través del contacto con los *leprosos. Los rituales mosaicos prescritos en el Pentateuco son un verdadero manual de cómo usar el agua para lavar los alimentos, los utensilios y la ropa, así como para bañarse. La consciente negligencia de Jesús con respecto a rituales como lavarse antes de comer atrajo sobre él la cólera de los fariseos, cuyo perfeccionismo formal encontraba más fácil supervisar y controlar los signos exteriores que las actitudes del corazón (Lc 11.37-41). El énfasis de Jesús sobre la interioridad de la invitación divina creaba conflicto con un código que hacía hincapié en una segregación meticulosa y en cuarentenas para evitar contaminaciones superficiales. Reflejando su atención a los motivos, a la realidad interior, Jesús pregunta: «El que hizo lo de fuera, ¿no hizo también lo de dentro?» (Lc 11.40 RVR1960). Lavar el exterior es inadecuado.

La forma más significativa de purificación ceremonial era, por supuesto, el *bautismo. El primo de Jesús, Juan, salió del desierto predicando un mensaje de bautismo para *arrepentimiento. En el bautismo cristiano, la inmersión en agua simboliza tanto el lavamiento como el pasaje de la muerte a la vida (Col 2.12). Tal vez la equiparación de bajar a las aguas con la muerte se base en el supuesto de volver al caos de las aguas (una forma de disolución) que precede a la nueva creación y a la nueva vida (haciéndose eco del simbolismo de la historia de la creación). Jesús le dice a Nicodemo que el nacimiento espiritual involucra tanto al agua como al Espíritu, implicando una función para el bautismo y también un lugar explícito para el Espíritu Santo. Las palabras de Jesús a Nicodemo dan a entender una necesaria conjunción de lo natural y de lo sobrenatural, del agua física y del trabajo invisible de Dios mismo, purificando el corazón para darle nueva vida en el Espíritu.

Agua y el Espíritu. Juan 7 capta la asistencia de Jesús al templo durante la *Fiesta de los Tabernáculos, una celebración anual que incluía el transporte de agua a lo largo de siete días desde el estanque de Siloé hasta el templo, en conmemoración de las aguas milagrosas de Meriba que le fueron proporcionadas a Israel en su experiencia en el desierto (Nm 20.2-13). Contra el trasfondo de este ritual altamente significativo, Jesús anuncia que cualquiera que tenga verdaderamente sed, debe venir a él y beber (Jn 7.37). Más aún, los creyentes en Jesús verán que *ríos de agua viva fluirán de sus corazones (Jn 7.38). El escritor explica cuidadosamente que este agua es el Espíritu Santo prometido.

Este pasaje muestra dos corrientes del simbolismo tradicional. El primero es el del *manantial o *fuente milagrosa, la providencia especial para la comunidad. El segundo es la fuente interior como el movimiento de Dios en las profundidades personales. Agua fresca (viva) milagrosamente provista en particular de la *roca de Horeb, donde Moisés golpea la roca y saca un manantial. Dios provee agua viva a pesar de que los israelitas, murmurando, se habían quejado amargamente de los *rigores de su éxodo. La región del Sinaí, como la mayor parte de Grecia, se caracteriza por una capa de piedra caliza que permite salir el agua subterránea en manantiales. Si en la tradición griega los manantiales fueron asociados con la inspiración subyacente a las artes, en la tradición hebrea los manantiales que se creaban en el desierto constituyeron una señal y un símbolo de la ayuda divina especial de Dios para los pueblos peregrinos. Isaías, regocijándose ante la perspectiva del retorno de exilio, presenta a Dios diciendo: «En las alturas abriré ríos, y fuentes en medio de los valle... para que vean y conozcan, y adviertan y entiendan todos, que la mano de Jehová hace esto, y que el Santo de Israel lo creó» (Is 41.18, 20 RVR1960). Característicamente, Isaías ve el poder creador de milagros de Dios junto con su poder creativo, y ese poder crea y sostiene a una comunidad todavía más inclusiva.

Las fuentes y los manantiales también proveen un lenguaje tradicional para el movimiento del Espíritu de Dios dentro del individuo. El refresco del espíritu de la persona, el surgimiento de nueva fuerza, el impulso de gozo son evidencias de la presencia eficaz de Dios. Isaías ofrece la seguridad poderosa de que quienes se entregan al *hambriento y al *afligido serán satisfechos con buenas cosas, con la renovación de sus *fuerzas y con *gozo: «El Señor dará vigor a tus huesos; y serás como huerto de riego, y como manantial de aguas, cuyas aguas nunca faltan» (Is 58.11 RVR1960). Anteriormente, el profeta había unido nuevas fuerzas con la presencia de Dios y la salvación. Los consolados dirán: «He aquí Dios es salvación mía; me aseguraré y no temeré; porque mi fortaleza y mi canción es JAH Jehová, quien ha sido salvación para mí. Sacaréis con gozo aguas de las fuentes de la salvación» (Is 12.2-3). Vida espiritual y fuente interior también son identificadas en la oferta de Jesús a la mujer Samaritana: «…sino que el agua que yo le daré será... una fuente de agua que salte para vida eterna» (Jn 4.14 RVR1960). La seguridad en todo esto es que tener el Espíritu de Dios dentro de uno se experimenta como una fuente misteriosa siempre renovada, que fluye en abundancia de vida.

Jesús como Señor de las Aguas. En las afirmaciones del NT en cuanto a Jesús como Señor y Mesías, una notable reivindicación es la atribución que se le da del mismo divino poder sobre el agua que el AT ha reservado solo para Dios. Al ordenar al embravecido mar que se calme (Lc 8.22-25), Jesús ejerce un poder similar al mostrado cuando Dios dominó el origen de todo, las aguas del abismo, el poder que más tarde liberó milagrosamente a los israelitas al borde del Mar Rojo. No es de extrañar que los discípulos pregunten: «¿Quién es éste, que aun a los vientos y a las aguas manda, y le obedecen?» (Lc 8.25 RVR1960). John Milton refleja esta equivalencia en la escena de la creación en Paradise Lost en la que el Hijo de Dios preencarnado ordena al caos tempestuoso: «Silencio, olas convulsionadas, y tú abismo, paz» (8.26). Un evento similar

se describe en Mateo, en el relato de Jesús caminando sobre el Mar de Galilea (Mt 14.22-33). Después de que Jesús suba al barco de los discípulos, el viento cesa, y lo adoran, diciendo: «Verdaderamente tú eres el Hijo de Dios» (Mt 14.33 NVI).

En una cultura inmersa en siglos en los cuales se han asociado la divinidad con el poder sobre el agua, era inevitable que el dominio de Jesús sobre este elemento implicase un estatus divino, incluyendo elementos de omnisciencia. Un milagro menor contado por Mateo (Mt 17.24-27) sugiere que Jesús tenía un conocimiento íntimo tanto del mar como de su contenido. En un momento dado, se necesita una moneda para pagar un impuesto del templo, Jesús da instrucciones de pescar un *pez que lleva la moneda necesitada en su boca. Un milagro más ampliamente desarrollado, que implica el dominio del agua es el que describe por Juan al final de su narrativa. El Cristo resucitado encuentra a varios de sus discípulos que han regresado a sus quehaceres de la pesca y prepara un fuego de carbón en la orilla. Jesús les indica de echar sus redes del lado derecho del barco, y la pesca casi rompe la red. Aquí se asocia al mar con recompensa y abundancia, más que con destrucción y caos, y el Cristo resucitado conoce esta recompensa y se siente libre de distribuirla. Manteniendo el énfasis que pone Juan sobre Jesús como fuente de vida y de bondad, es adecuado que provea un desayuno de *resurrección en la manera que lo hace.

En el Apocalipsis de Juan, se asocia nuevamente a Jesús de forma estrecha con el agua. Cuando Juan ve al Cristo exaltado de pie, en medio de los siete candelabros de oro, oye una voz «como el sonido de muchas aguas» (Ap 1.15 RVR1960). El símil sugiere el gruñido poderoso de torrentes confluentes, pero esta adhesión de las expresiones a las imágenes del agua está hecha con profunda resolución. Vez tras vez en las Escrituras, la palabra y el agua están en tensión: la palabra divina lucha y doma el agua. Pero del mismo modo en que las aguas del abismo son dominadas al derramarse desde el trono de Dios sobre la Nueva Jerusalén como riqueza para vida eterna, la sublimación del agua está implícita en la voz del Cristo celestial. Su palabra vivifica para siempre como manantiales vivificantes.

Resumen. La riqueza y la multiplicidad de significados inherentes al simbolismo del agua en la Biblia pueden destacarse sencillamente catalogando algunas de las referencias al agua más memorables: «las aguas fértiles que pululan con criaturas vivas en la historia de la creación (Gn 1.20-21); el arroyo que riega la tierra en Edén (Gn 2.6,10); el diluvio de aguas que destruye la vida en el tiempo de Noé (Gn 7), la llanura del Jordán que toda ella era de riego como el huerto del Señor», que Lot escogió (Gn 13.10); Rebeca dando de beber a los camellos del siervo de Abraham (Gn 24); las aguas del Nilo convirtiéndose en sangre (Ex 7); el paso por tierra seca de los israelitas por el Mar Rojo, en el que se hundió el ejército egipcio (Ex 14); el agua milagrosa de la roca durante la peregrinación de Israel en el desierto (Ex 17.6; Nm 20.11); los torrentes de agua que alimentan el árbol productivo al que se compara a la persona piadosa (Sal 1.3); las evocativas «aguas de reposo» del Salmo 23.2, las «profundas aguas» de los salmos de lamento (Sal 69.1-2, 14); Dios, el jardinero cósmico regando su creación (Sal 104.13-16); el agua robada de la tentadora en Proverbios 9.17, el «agua fría para el alma sedienta» a la que se comparan

las buenas nuevas desde un país lejano (Pr 25.25); sacar agua de los pozos de salvación (Is 12.3); el agua brotando del templo en la visión de Ezequiel (Ez 4); la imagen de justicia rodando «como aguas» y «justicia como un impetuoso arroyo» (Am 5.24 RVR1960).

Añade a estas la *copa de agua fría ofrecida en el nombre del discípulo (Mt 10.42); el manantial de agua que brota «para vida eterna» que Jesús ofrece a la mujer en el pozo (Jn 4.14); el agua contaminada descrita en apocalipsis (Ap 8.10-11; 11.6); el «rio de agua de vida, limpio como el cristal, que fluye desde el trono de Dios y del Cordero» (Ap 22.1); el agua de vida que todo aquel que tiene sed puede tomar como un regalo (Ap 22.17).

Ver también ABISMO; ARROYO; BAUTISMO; CISTERNA; COSMOLOGÍA; DILUVIO; FUENTE DE AGUA; LLUVIA; MAR; POZO; POZO, ENCUENTRO EN EL; RÍO; ROCÍO; SECO, SEQUÍA; TORMENTA; SED.

AGUIJÓN, ESPINAS

En dos docenas de libros del AT y del NT, el simbolismo del aguijón se hace hueco en poemas, historias, relatos y parábolas. Desde el romántico «como el lirio entre los espinos, así es mi amiga entre las doncellas» (Cnt 2.2) hasta el amenazador «trillaré vuestra carne con espinos y abrojos del desierto» (Jue 8.7), los escritores bíblicos encuentran usos diversos para estas imágenes, pero sus referencias al aguijón son *siempre* negativas.

Algunos autores emplean estas imágenes en comparaciones: «El camino del perezoso está plagado de espinas, pero la senda del justo es como una calzada» (Pr 15.19 NVI); «En lugar de la zarza crecerá el ciprés» (Is 55.13); «Espinas hincadas en mano del embriagado, tal es el proverbio en la boca de los necios» (Pr 26.9). Jesús dijo: «¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos?» (Mt 7.16).

Otros escritores abundan en la inutilidad de las espinas, empleándolas como metáfora de lo que debe descartarse o quemarse: «Los malvados son como espinos que se desechan» (2 S 23.6 NVI); «Se consumieron como zarzas en el fuego» (Sal 118.12 NVI); «Aunque sean como espinos entretejidos... serán consumidos» (Nah 1.10); y «Pero la que produce espinos... su fin es el ser quemada» (He 6.8).

Algunos pasajes acentúan los aspectos negativos de las espinas asociándolas con cardos (Gn 3.18), lazos (Pr 22.5), ortigas (Pr 24.31) y zarzas (Is 32.13). Otros textos hacen referencia a las espinas cuando mencionan el castigo o la *tortura: «por aguijones en vuestros ojos y por espinas en vuestros costados» (Nm 33.55); «Y los soldados entretejieron una corona de espinas, y la pusieron sobre su cabeza [de Jesús]» (Jn 19.2); y finalmente el «aguijón en la carne» de Pablo (2 Co 12.7) para simbolizar su tormento personal.

Es importante destacar que las espinas se relacionan en algunos casos con el juicio del exilio de Israel. Así pues, en Isaías leemos que en Israel, la viña de Dios, crecerán «el cardo y los espinos» (Is 5.5-6) y «toda la tierra será espinos y cardos» (Is 7.23-25; cp. Is 32.13; Ez 28.24; Os 9.6; 10.8). Aquí quizá tenemos un eco de la condición en la que caen Adán y Eva cuando son desterrados del huerto (Gn 3.18). Cuando Jesús habla en

su parábola de ser sembrado entre espinos (Mr 4.18-19 y paralelos), puede que tenga en mente la condición continua de Israel, que se encuentra en el exilio espiritual a pesar de su regreso a la tierra.

Desde Génesis hasta Jesús, desde los profetas hasta Pablo, los escritores bíblicos salpican la imagen de las espinas a lo largo de las Escrituras para hacer hincapié en sus mensajes de castigo, inutilidad e improductividad.

Ver también PLANTAS; ZARZA.

ÁGUILA

El águila, un gran *pájaro de presa solitario, es conocida por su aguda visión, su fuerza, su pico afilado y sus garras. Con una envergadura de hasta 2,26 metros, caza alto en los aires y se lanza en picado sobre su presa a gran velocidad. Las águilas se aparean de por vida y cuidan de sus crías en nidos llamados aguileras, altos, en los árboles o en bordes rocosos. Esto proporciona protección para los aguiluchos, que permanecen indefensos por largos periodos de hasta cien días. Palestina es el hogar de cuatro variedades de águilas, siendo el águila culebrera la más común.

Los israelitas tenían prohibido comer aves de presa como buitres, halcones y águilas «porque son detestables» (Lv 11.1). Sin embargo, muchas de las casi treinta referencias que encontramos en las Escrituras no describen a las águilas como seres detestables, sino como un símbolo de *fuerza y de liberación.

El águila representa la rapidez y el poder en las imágenes bíblicas (2 S 1.23; Is 40.31; Jer 4.13). Junto con otras tres criaturas de poder, el *león, el *buey y los humanos, aparece como una de las cuatro caras del majestuoso querubín que está delante del *trono de Dios (Ez 1.10-14; Ap 4.7).

El águila simboliza la rapidez y el poder, tanto de la liberación de Dios como de su destrucción. Hablando de cómo liberó a Israel de Egipto, el Señor dice: «Ustedes son testigos de lo que hice con Egipto, y de que los he traído hacia mí como sobre alas de águila» (Ex 19.4 NVI). Imágenes similares de la protección de Dios como un águila veloz y poderoso, podemos encontrarlas en Deuteronomio 32.11 y Apocalipsis 12.14. Isaías 40.31 es el famoso pasaje que relata las fuerzas renovadas que Dios da a sus seguidores «pero los que esperan a Jehová tendrán nuevas fuerzas; levantarán alas como las águilas; correrán, y no se cansarán; caminarán, y no se fatigarán» (RVR1960).

La destreza de las águilas para la caza y el ataque repentino sobre sus presas hace que se presten para las imágenes de desastres seguros y repentinos en las descripciones del juicio de Dios. En los profetas del AT las poderosas naciones de Asiria y *Babilonia están representadas como águilas que acarrean desastres sobre el pueblo de Dios por haber roto la alianza con él. (Lm 4.19; Ez 17.3, 7; Os 8.1). Jeremías describe el juicio divino contra Moab y Edom como un águila que se lanza en picado con las alas abiertas (Jer 48.40; 49.22). En una escena de juicio final en Apocalipsis, el águila aparece volando en los aires, anunciando las desgracias de un desastre inminente que el Señor está mandando a los habitantes de la tierra (Ap 8.13).

Ver también PÁJAROS.

AGUJA. *Ver* OJO DE LA AGUJA

AHORCAMIENTO

La horca raramente se empleó como forma de ejecución hasta la época de los romanos. Los dos ejemplos claros de muerte por ahorcamiento recogidos en la Biblia son suicidios: Ahitofel (2 S 17.23) y Judas (Mt 27.5). La referencia a una horca y morir colgado en Ester (2.23; 5.14; 6.4; 9.13-14; 9.25) debe entenderse como un empalamiento en un madero vertical afilado, el método de ejecución favorito para asirios y persas (Esd 6.11). La forma precisa de ahorcamiento mencionada en la ejecución del panadero de Faraón no se conoce, pero muy probablemente se refiera a la exhibición pública de su cuerpo tras la misma (cp. 1 S 31.12).

El cadáver de la víctima de colgaba de un árbol o de un poste (habitualmente por las manos, Lm 5.12). El propósito era exponer el cuerpo al escarnio público; simbolizaba la vergüenza absoluta de la persona y el rechazo de Dios. Su duración debía limitarse a un día (Dt 21.23). Algunos ejemplos incluyen el episodio en el que Josué cuelga a cinco reyes amorreos (Jos 10.26) y la exhibición triunfante de los cadáveres de Saúl y Jonatán por parte de los filisteos (2 S 21.12).

Pablo emplea esta imagen para ilustrar el propósito expiatorio de la muerte de Cristo: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros, pues está escrito: 'Maldito todo el que es colgado de un madero'» (Gá 3.13 NVI; la cruz también se llama madero en Hch 5.30; 10.39). El clamor angustioso de Jesús (Mt 27.46) indicaba un rechazo real, aunque temporal, por parte de Dios Padre. Su muerte también dio lugar al rechazo rotundo de las multitudes que se burlaban (Lc 23.35). No había nada más bajo para una persona que ser colgado públicamente. ¿Sometería Dios a su Hijo a semejante ignominia? Los escritores del NT extraen la ironía: el Dios de amor se rebajó hasta lo más bajo para redimir a la humanidad.

Ver también CRIMEN Y CASTIGO; CRUZ; MALDICIÓN.

AHORRAR. *Ver* ALMACENAR.

AJENJO. *Ver* GUSANO.

ALA

La imaginación del antiguo Oriente próximo estaba fascinada con criaturas aladas, tal y como queda reflejado en los múltiples ejemplos del arte y las estatuas de deidades aladas, monstruos, esfinges, humanos y discos. Un poco de esta misma fascinación queda reflejada en la Biblia, donde el primer significado de la imagen es la protección (basada en la habilidad de las alas de cubrir), la huida (basada en el vuelo de los pájaros) y el espíritu (considerando que las criaturas aladas están por encima de las limitaciones de la ley de la gravedad).

Significados literales y figurativos. El simbolismo de las alas en la Biblia es principalmente figurativo; en realidad, las referencias a las alas literales de los *pájaros sorprenden por su escasez. El relato de la creación hace referencia a «toda ave alada» (Gn 1.21), y la historia del diluvio habla de «toda ave... con alas» (Gn 7.14). Del mismo modo, las leyes mosaicas con referencia a los *sacrificios (Lv 1.17) y la dieta (Lv 11.21, 23; Dt 14.20) hablan de criaturas aladas con precisión técnica. La imaginación hebrea se

sentía cautivada por el espectáculo de los *padres águilas portando a sus pequeños sobre sus alas (Ex 19.4; Dt 32.11), la facilidad con la que las *palomas pueden volar (Sal 55.6), la fuerza y la resistencia absoluta que representan las alas de aves tales como el avestruz y la cigüeña (Job 39.13), el halcón (Job 39.26) y el águila (Is 40.31; Ez 17.3,7), y la ternura doméstica de mamá gallina protegiendo a sus polluelos (Mt 23.37; Lc 13.34). Todas estas referencias están basadas en una observación minuciosa de la naturaleza, que es el sello distintivo a través de toda la Biblia.

Desde la antigüedad se ha representado al tiempo con alas, como un fenómeno que se mueve veloz. De hecho, en la Biblia encontramos referencias a «las alas del viento» (2S 22.11; Sal 18.10; 104.3) y a «las alas del alba» (Sal 139.9), basadas en las propiedades del sol al «elevarse» desde el horizonte y cruzar el cielo durante su ciclo diario (alternativamente, los rayos del sol lo hacen «alado»). De nuevo, si las aves con alas pueden partir rápidamente, el ala se convierte en una metáfora natural para la fugacidad de las riquezas (Pr 23.5) y la incapacidad humana de recuperar las palabras que han sido pronunciadas (Ec 10.20, recordando las «palabras aladas» de Homero).

La habilidad de los pájaros para elevarse por encima de los peligros terrenales los convierte en un buen símbolo de la huida. El salmista desea las «alas de una paloma» que le permitirían «volar lejos y descansar» (Sal 55.6) y a la mujer que da a luz a Cristo en Apocalipsis 12.14 se «le dan dos alas de un gran águila, para que pueda volar hasta el lugar preparado para ella en el desierto... lejos del alcance de la serpiente».

A los profetas bíblicos les gusta trabajar con ironía y parodia, y vemos este impulso en acción en lo que a alas se refiere. La manera en que una madre pájaro utiliza sus alas para cubrir su pequeño, una cualidad positiva, se convierte en una imagen de sofocación y contención involuntaria en el retrato que Jeremías hace de un águila «descendiendo en picado y extendiendo sus alas sobre Moab» (Jer 48.40) y sobre Bosra (Jer 49.22). Isaías tiene una profecía de condenación similar contra Judá (Is 8.8). Habitualmente, el ala es una imagen de escape de restricciones terrenales; en esta parodia satírica, el ala que cubre impide la huida.

Las alas de Dios. Conforme nos movemos en el mundo de la naturaleza, las imágenes de las alas se vuelven decididamente espirituales y de importancia sobrenatural, empezando por las alas de Dios. La primera referencia es en Génesis 1.2, donde se representa a Dios «flotando sobre las aguas»; a pesar de que no se menciona específicamente las alas, están implícitas (como la famosa imagen del Dios Creador de Milton «revoloteando sobre el vasto abismo/con poderosas alas abiertas» (*Paradise Lost* l. 20-21). El significado principal aquí puede ser la fertilidad, basado en la forma en que la madre pájaro mantiene caliente sus huevos durante la gestación.

En otra parte, las alas de Dios son principalmente una imagen de protección. Por tanto, encontramos numerosas referencias sobre estar bajo «la protección» de las alas de Dios (Sal 17.8; 36.7; 57.1; 61.4; 63.7; Is 34.15), una imagen que sin duda viene de la visión familiar de las madres pájaros protegiendo sus pequeños de los elementos exteriores. Jesús utilizó esa imagen para expresar su deseo de salvar sus compatriotas judíos (Mt 23.37; Lc 13.34). Incluso si Dios no es representado teniendo efectivamente alas, su

protección y su cuidado son comparados de la misma forma a la protección de las alas de un águila. (Ex 19.4; Dt 32.11) o a las alas de un padre ave no identificado (Sal 91.4).

En una categoría propia existen dos referencias evocativas en el libro de Rut. Antes de que Booz se diese cuenta del papel que iba a jugar en la redención de la vida de Rut, expresó este sentimiento: «Jehová recompense tu obra... bajo cuyas alas has venido a refugiarte» (Rt 2.12 RVR1960). Pero la misma palabra raíz aparece cuando Rut encuentra Booz a medianoche en la era y le insta que la pida en matrimonio. «Extiende tus alas (tu capa) sobre tu sirvienta» (Rt 3.9; Ez 16.8, que utiliza la misma imagen para significar el compromiso de Dios con Israel). Aquí podemos entrever una serie de significados que constituyen la imagen de las alas de Dios sobre su pueblo, incluidos la *protección, la redención, el apoyo y el amor.

Un grupo final de imágenes de las alas de Dios aparece en relación con las dos estatuas de los dos querubines colocados sobre el *arca de la alianza en el *tabernáculo (Ex 25.30; 37.9) y el *templo (1 R 6.24, 27; 8.6-7; 1 Cr 28.18; 2 Cr 3.11-13; 5.7-8). ¿Por qué alas? Probablemente, porque la calidad por encima de lo terrenal de los pájaros volando, hizo de las alas un símbolo en la iconografía antigua para lo espiritual, lo luminoso, lo transcendental. Un ser alado es un ser espiritual. En el NT, el *Espíritu Santo descendió sobre Cristo en su bautismo bajo la forma de una paloma (Mt 3.16; Jn 1.32).

Las alas de los seres espirituales. Las más numerosas referencias a las alas las encontramos en las visiones apocalípticas de la Biblia, que a veces es un alboroto virtual de los movimientos de las criaturas aladas. Leemos sobre serafines con alas (Is 6.2), querubines con alas (Ez 10.5, 8, 12, 16, 19), «bestias» apocalípticas con alas (Dn 7.4, 6), dos mujeres misteriosas con «alas como las de una cigüeña» (Zac 5.9) y «cuatro criaturas vivientes» con seis alas (Ap 4.8). Lo más impresionante de todo es el espectáculo que encontramos en la visión de Ezequiel de «cuatro criaturas vivientes», cuya disposición de alas está elaboradamente descrita (Ez 1). Lo mejor que se puede hacer con estas referencias es simplemente aceptarlas como representaciones de una realidad sobrenatural y llena de misterio.

Ver también ÁGUILA; ANIMALES MÍTICOS; PÁJAROS; PALOMA; PROTECCIÓN.

ALDEA

Existen casi cuatrocientas cincuenta referencias a pueblos y aldeas en la Biblia. Las mismas se componían de un pequeño grupo de moradas y otros edificios. Amuralladas o no, estas comunidades eran diferentes de las *ciudades, más grandes y fortificadas (Lv 25.29, 31; Dt 3.5; 1 S 6.18). El pueblo o la aldea eran una ciudad en miniatura. Como esta, era un asentamiento comunal, pero mas «hogareño» y «modesto» en comparación con ella. En algunos casos, la distinción entre pueblo y aldea no es clara. Por ejemplo, Belén se denomina ciudad (*polis*) en Lucas 2.4 y también pueblo (*komē*) en Juan 7.43. Algunos pueblos crecieron hasta acabar siendo ciudades (1 S 23.7), como Capernaum («aldea de Nehum») y Hazar-addar («aldea de Addar»).

En el pueblo bíblico predominaban las casas sencillas de una sola estancia, las cabañas de barro y las tiendas. Su administración y organización eran más simples que las urbanas. Al contrario que las ciudades, los pueblos no tenían características defensivas complejas como *muros, fosos, *torres o *puertas fortificadas (Ez 38.11). Debido a ello, sus habitantes dependían de la ciudad más cercana para su protección, así como para otras necesidades políticas y económicas (Jos 15.20-63). Esta dependencia se remonta a la distribución de la tierra bajo Josué; se asignaron a cada tribu ciudades «con sus aldeas» (Jos 15.32-62; 1 Cr 6.54). A pesar de su simplicidad, pueblos y aldeas comparten una importante cualidad con las ciudades: son una imagen de comunidad y civilización. Representan un vínculo entre personas para suplir sus necesidades mutuas, con unas asociaciones que incluyen interdependencia, interacción social y seguridad conjunta.

La Biblia no nos provee imágenes extensas de sus pueblos y aldeas, pero reconstruir su medio a partir de fuentes ajenas a las Escrituras nos ayudarán a plasmar lo que se encuentra detrás de las numerosas referencias bíblicas a las mismas. La abundancia de referencias escuetas a pueblos y aldeas en la Biblia da una idea de una de sus cualidades: son lugares prosaicos, mundanos, modestos. No hay nada que los distinga, como ocurre con las grandes ciudades. Una aldea es muy parecida a las demás. Sin embargo, el gran número de pueblos y aldeas existentes en el mundo de la Biblia nos muestra que allí es donde vivía la mayor parte de la gente. Los mismos constituyen una imagen de lo corriente.

Grandes unidades familiares establecían los pueblos, «según sus clanes», con una genealogía común (Jos 13.23, 28 NVI). De hecho, los doscientos doce porteros del *templo salomónico estaban registrados por genealogía en sus pueblos (1 Cr 9.22). En cuanto a sus obligaciones, leemos que «sus hermanos que estaban en sus aldeas, venían cada siete días según su turno para estar con ellos» (1 Cr 9.25). Por tanto, la mayor parte de los habitantes de las aldeas del AT tenían alguna relación familiar genealógica con otras personas en el asentamiento.

Pueblos y aldeas son principalmente rurales. La agricultura era la ocupación principal de sus moradores, que eran principalmente *campesinos y *pastores. Aunque su trabajo los llevaba a la campiña durante el día, por la noche se congregaban en los pueblos buscando seguridad. Nehemías 11.25 habla de «las aldeas y sus tierras», mientras la ley levítica estipula que «las casas de las aldeas que no tienen muro alrededor serán estimadas como los terrenos del campo» (Lv 25.31). Para los habitantes de la ciudad, esas aldeas ya poseían el encanto de una escapada rústica en la época bíblica, como atestigua la invitación de la amante en Cantares 7.11: «Ven, oh amado mío, salgamos al campo, moremos en las aldeas». Aquí también tenemos una imagen de la aldea como una parte de la *naturaleza, libre del desorden y lo concurrido de la ciudad.

La vida en esas aldeas agrícolas rurales era más sencilla que la de los habitantes de la ciudad, incluso en asuntos de adoración. En tiempos del Talmud, una aldea se definía como un lugar sin sinagoga. Aunque Jesús no estuvo exento de oposición y rechazo en ningún lugar durante su ministerio terrenal, los Evangelios ponen de manifiesto una

dicotomía general entre la ciudad y la aldea. La ciudad de Jerusalén, dominada por las instituciones religiosas, representa la hostilidad a Jesús, ya que lo condenaron y ejecutaron allí. Las casi ochenta referencias a pueblos y aldeas en los Evangelios, por el contrario, indican que son el hogar de las personas comunes, con sus necesidades ordinarias y su vida de subsistencia, abiertas a escuchar las palabras de Jesús y en muchos casos a creer en él como Salvador.

Para resumir, los pueblos y las aldeas representan en la Biblia la comunidad civilizada; lo común, doméstico y rural; y un predominio de la piedad religiosa (aunque no uniforme). La aldea es una imagen universal y atemporal, y cualquiera que viva actualmente en un pueblo pequeño probablemente la encuentre familiar.

Ver también CIUDAD.

ALFA Y OMEGA. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

ALFARERO. *Ver* BARRO; DIOS.

ALIENTO

Aliento forma parte de un grupo de palabras, que incluye **viento* y **espíritu*, que evoca un amplio abanico de relaciones dinámicas entre Dios, la humanidad y la creación. Los dos principales términos hebreos para este grupo (*rûah* y *neš a_mâ*) se emplean frecuentemente en paralelo, lo que enriquece enormemente las imágenes del aliento en el AT. El hebreo *rûah* puede significar «aliento», «viento» o «espíritu», lo que permite más de una interpretación de muchos pasajes del AT y oscurece la perspectiva del lenguaje original. Por ejemplo, ¿tiene un *ídolo *aliento* o *espíritu* en él? ¿Demuestra la ausencia de aliento que ningún espíritu mora en él (Jer 10.14)? La observación poética traducida «el que hace a los *vientos* sus mensajeros» (Sal 104.4) también puede traducirse «el que hace a sus ángeles *espíritus»* (He 1.7). ¿Qué roza el rostro del poeta en Job 4.15? ¿Un espíritu o una brisa? El castellano obliga a elegir uno de los dos significados, empobreciendo la imagen original.

Como el hebreo *ruâh*, el griego *pneuma* puede significar «viento» o «espíritu». Jesús explica la naturaleza espiritual de la actividad de Dios recurriendo al viento (Jn 3.8). El NT emplea habitualmente términos distintos para «aliento» y «espíritu», aunque las ideas se mezclan en ocasiones. El Cristo resucitado sopla sobre los discípulos y dice: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20.22).

El aliento es una imagen que vincula a Dios con la humanidad en la creación, la salvación, la profecía, la fe y el juicio. En la creación de Adán, «Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente» (Gn 2.7). El aliento humano, equiparado con el divino, es una asignación de vida, una porción de la chispa divina y un regalo (Job 27.3). La necesidad de respirar es una imagen de dependencia total de Dios. Haciendo referencia a toda la creación, el salmista escribe: «Si les quitas el aliento, mueren y vuelven al polvo» (Sal 104.29 NVI; cp. Job 34.14-15). En el diluvio, el rechazo de Dios por parte de la humanidad es castigado con la destrucción de todo aquello «que tenía aliento de espíritu de vida en sus narices» (Gn 7.22).

Mientras el AT afirma que Dios da el hálito de vida a todos los humanos (Dn 5.23), su aliento también desempeña un papel particular en la salvación de su pueblo. En el éxodo, un «recio viento oriental» hace que el mar se retire, tras lo cual un soplo del aliento de Dios suelta a este de nuevo y ahoga al ejército de Faraón (Ex 14.21; 15.10). Al describir su huida de Saúl, David amplía la imagen de Dios retirando las aguas «por el soplo del aliento de tu nariz» (Sal 18.15). En el salmo en su conjunto, la imagen conecta la huida personal de David tanto con el éxodo como con la creación original del Señor, cuando «el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas» (Gn 1.2). El salmista también relaciona el aliento de Dios con la creación: «Por la palabra de Jehová fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca» (Sal 33.6).

Al contrario que Dios, los *ídolos no tienen aliento ni inspiración. La atracción humana hacia la adoración idólatra, que brota de una confianza en la propia autosuficiencia, entra en conflicto con la insistencia bíblica en la dependencia de Dios para respirar: «¡Ay del que dice al palo: Despiértate; y a la piedra muda: Levántate!... no hay espíritu dentro de él» (Hab 2.19; cp.. Sal 135.17; Is 44.9-20; Jer 10.14). Apropiadamente, los actos humanos infieles y malvados son juzgados por el aliento de Dios: «Con el espíritu de sus labios matará al impío» (Is 11.4). En el NT, este espíritu de juicio se transforma a su vez en la «espada aguda» que sale de la boca de Cristo en Apocalipsis 19.15.

Gran parte del poder de la famosa profecía de Ezequiel deriva de la imagen evocadora del aliento: «Me dijo entonces: Profetiza sobre estos huesos, y diles: Huesos secos, oíd palabra de Jehová. Así ha dicho Jehová el Señor a estos huesos: He aquí, yo hago entrar espíritu en vosotros, y viviréis» (Ez 37.4-5). La profecía de Ezequiel de la reinspiración es análoga a la creación. Dios recrea la vida dando aliento a criaturas cuya confianza en la carne les ha fallado. Del mismo modo que Dios vivifica de nuevo al remanente de su pueblo, el Jesús resucitado imparte el Espíritu Santo a sus discípulos soplando sobre ellos (Jn 20.22).

El aliento es vida; su ausencia es la *muerte. Es tan difícil mantener la vida como el aliento. Se desvanece tan rápidamente como la bruma o tu respiración en una fría mañana (Stg 4.14). Algunas de las meditaciones bíblicas más profundas sobre las limitaciones humanas recurren a la imagen del aliento: «Un soplo nada más es el mortal» (Sal 39.5 NVI). La palabra traducida «vanidad» más de dos docenas de veces en Eclesiastés y que indica ausencia de propósito, vacío y evanescencia es otro término hebreo para aliento *(hebel).* En estos casos, restricciones de la vida humana no se deben a la desobediencia o a la ignorancia de Dios: la imagen del aliento transmite la simple realidad de los límites de la vida humana.

El aliento evoca la conexión original de Dios con toda la creación; la salvación colectiva e individual, el juicio, y la restauración de los fieles; así como la ambivalencia sobre el éxito y el fracaso mundanos que marcan la vida del pueblo fiel de Dios.

Ver también BOCA; ESPÍRITU SANTO; VIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: H. W. Wolf, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974).

ALIMENTO

Los alimentos llenan la Biblia de principio a fin, del mismo modo que están presentes en la vida humana día tras día. En el AT, ofrecen imágenes de la providencia de Dios, de lo agradable que es su *creación y del ordenamiento adecuado de la vida. En el NT, también lo hacen, pero las llevan a niveles de simbolismo más complejos, que se aglutinan más plenamente en la persona de Jesucristo, el alimento del cielo.

Los alimentos como provisión. Los alimentos muestran la providencia abundante de Dios. En las Escrituras, las personas no encuentran comida al azar sino que la reciben como un regalo de la mano de Dios. En el huerto del Edén, *Adán y Eva reciben primero del Señor «toda planta que da semilla, que está sobre la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla», y se les dice: «Os serán para comer» (Gn 1.29). La provisión de Dios se extiende más allá que solo a los seres humanos: «Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer» (Gn 1.30). La abundancia y extensión de la provisión de Dios se muestra claramente en la repetición de «todo» y «toda» en esta narración de Génesis: el plan de Dios no pasa por alto a ninguna criatura en ningún lugar a la hora de suplir las necesidades más fundamentales de la vida.

Los salmos alaban a Dios en muchas ocasiones por tan completa provisión para las necesidades de todos los seres vivos. Salmos 104, por ejemplo, celebra al Dios que «hace producir el heno para las bestias, y la hierba para el servicio del hombre, sacando el pan de la tierra» (Sal 104.14). El salmista observa toda esta tierra llena de criaturas, desde conejos hasta leones y humanos, declarando: «Todos ellos esperan en ti, para que les des su comida a su tiempo... Abres tu mano, se sacian de bien» (Sal 104.27-28). La provisión original de alimentos en el Edén pasa a ser una imagen continua de la mano de Dios extendida dando comida.

Moisés, dirigiéndose a los israelitas justo antes de que entrasen en la tierra prometida, les recuerda que Dios les proveyó *maná como alimento en el desierto: «Te humilló y te hizo pasar hambre, pero luego te alimentó con maná... con lo que te enseñó que no solo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor» (Dt 8.3 NVI). La providencia física de Dios es volverlos en humilde sumisión y atención al Creador que todo lo da.

Cuando el profeta Elías dice al rey Acab que Dios detendrá la lluvia durante varios años provocando así una dura *hambruna en Israel, está mostrando a un pueblo idólatra, en esta ocasión por medio de la retirada de alimentos, que necesitan al Dios que controla y provee todas las cosas (1 R 17.1). El propio Elías recibe provisión: agua de un arroyo, así como *pan y carne traídos por cuervos por la mañana y por la tarde. A través de los alimentos, Dios se revela a su siervo obediente que vive por tanto de cada palabra que sale de la boca del Señor. Y cuando el arroyo se seca, Dios lleva a Elías en su providencia a una viuda hambrienta que recibe primero reservas infinitas de harina y aceite, después el regalo de la vida restaurada de su hijo, y que finalmente cree en «la palabra del Señor» de la boca del profeta (1 R 17.7-24). La provisión de Dios de alimentos para esta viuda de Sarepta es el primer paso para volverla a sí mismo.

Alimentos agradables. Dios no solo provee, y de forma abundante para sus criaturas, sino que también pone a nuestra disposición una inmensa variedad de sabores, texturas, colores, formas y olores, que indican todos el gozo y el deleite del Creador con su creación. Desde la abundancia de *plantas con semilla y *árboles con fruto en el Edén, hasta la dieta más amplia que incluía todos los seres vivos permitidos por Dios tras el *diluvio (Gn 9.3), los alimentos mencionados en los textos bíblicos crecen en número y variedad. No solo aparece fruta, sino *higos (Dt 8.8), manzanas (Pr 25.11), granadas (Jl 1.12), *uvas (Mt 7.16) y melones (Nm 11.5). Las uvas proveían. Fruta fresca (Nm 6.3), pasas (1 S 25.18), mosto (Gn 27.28), *vino (Pr 3.10) y vinagre (Rt 2.14). Para su primer milagro, Jesús elige convertir agua en vino en un banquete de *boda en Caná de Galilea, facilitando el disfrute y mostrando de hecho la fuente del fruto agradable de la tierra (Jn 2.1-11).

El territorio prometido al pueblo de Dios se describe una y otra vez en las Escrituras como una *tierra que fluye leche y miel (p.ej., Ex 3.8). Dios no solo quiere dar a su pueblo alimentos básicos sino también agradables, incluso *miel, un manjar muy valorado. Dios ha dado hierbas, especias y condimentos, como la *sal, para aumentar el sabor de los alimentos. Job pregunta: «¿Puede comerse sin sal la comida desabrida? ¿Tiene algún sabor la clara de huevo?» (Job 6.6 NVI). Cuando Job compara el consejo inútil de sus amigos con comida sosa y sin condimentar, da por hechos un sabor y un aroma buenos, regalos de un Dios que se deleita creando, pequeñas señales de que agrada en su creación.

Alimentos como un símbolo de orden. A través de la comida, Dios no señala una provisión aleatoria o un placer sino más bien cierto orden a aplicar en la vida. En Edén escoge un árbol frutal como símbolo del conocimiento del bien y del mal; y el acto de comer esa fruta constituye la desobediencia de Adán y Eva (Gn 2.17). La comida marca los límites apropiados. La sustancia más básica y concreta de la vida representa el nivel más básico de *obediencia y desobediencia. Y el hecho de que Dios designase a los humanos para ingerir la misma de manera que pase a formar parte de ellos ofrece una imagen perfecta de abrirse al bien o al mal, tomando una o la otra a fin de que sea parte de ellos.

Después de que Adán y Eva coman la fruta, parte de la maldición de Dios resultante implica todo el proceso de cultivar y comer los alimentos. El orden original perfecto de ese proceso se perturba junto a todo lo demás en la caída. Ahora la tierra es maldita, produciendo *espinas. Produce alimentos, pero no libremente como antes, sino solo por medio de un doloroso esfuerzo y *sudor del hombre (Gn 3.17-19). Después del diluvio, Dios mira con agrado y misericordia al justo Noé, y le promete no *maldecir nunca más la tierra en respuesta al pecado humano, sino más bien continuar el proceso de siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, todos en su orden apropiado, «mientras la tierra exista» (Gn 8.22 NVI). Los ciclos *estacionales que producen alimentos actualmente, incluso con los espinos, cardos y el trabajo duro de la maldición original, siguen siendo una señal de la providencia ordenada de Dios para su pueblo. Sin duda, el orden no es perfecto ni idéntico al del Edén: después del diluvio Dios declara «temor y respeto» de

animales terrestres, aves y peces a los humanos, que ahora pueden comer «todo lo que se mueve y vive», no solo vegetación (Gn 9.2-3). La providencia de Dios permite este cambio en los límites de su provisión, que continúa, pero sin la armonía original del Edén. Tanto las marcas de la gracia como las del pecado se hacen evidentes en todos los aspectos de la vida, incluso en el orden de los alimentos que comemos.

Cuando el pecado se introdujo en la raza humana al comer la fruta prohibida en el Edén, los sacrificios de comida a Dios pasaron a formar parte del orden necesario. En cierto sentido, los alimentos sacrificiales del AT se encuentran entre los seres humanos y Dios, mientras antes de la caída la comunión entre ellos era directa. La comida sobre el *altar no solo representa la separación sino también a la comunidad restaurada, a través de la humildad y el arrepentimiento del que sacrifica, y en última instancia por medio del sacrificio expiatorio perfecto de Jesucristo. *Levítico recoge una serie de complejas leyes relativas a qué alimentos eran limpios o inmundos para sacrificar o comer. En los primeros cinco capítulos de Levítico, cinco tipos diferentes de sacrificios (holocausto, de grano, de comunión, por el pecado y por la culpa) incluían becerros, carneros, aves, grano, aceite, sal, *machos cabríos, *corderos, todos con procesos y órdenes cuidadosamente prescritos; por ejemplo, únicamente es «limpio» y puede comerse un animal con pezuña hendida y que rumie. A través de este sistema alimenticio intrincadamente ordenado, Dios muestra a su pueblo el sentido de vida o muerte de la pureza y la contaminación, no solo físicamente sino lo que es más importante, espiritualmente, en relación con su Dios. Por tanto Daniel, cuando se niega a desobedecer las leyes de Dios relativas a la comida que debería o no comer, no solo está cimentando su vida en la pureza física sino en la de su corazón obediente (Dn 1).

La mención en las Escrituras de las cantidades de alimentos distribuidos también confiere un sentido se orden pretendido por Dios. Él provee diariamente maná a los israelitas en el desierto, y estos solo deben reunir lo suficiente para un solo día, no más. Cuando en su codicia intentan reunir más, el maná se pudre y cría gusanos. Únicamente en el sexto día pueden recoger una porción doble, que no se pudre sino que se mantiene fresca para el día de reposo (Ex 16.16-26). El propósito del Señor es que la provisión diaria represente que él cuida suficientemente de su pueblo cada día. Quiere que la distribución especial antes del día de reposo indique la santidad especial de ese día.

En la Biblia, Dios crea una tierra bien ordenada, capaz de producir suficientes alimentos para las criaturas que viven en ella. Su providencia es suficiente para todos, y sin duda siente pena y cuida de aquellos que reciben demasiado poco cuando el equilibrio y el orden de la distribución de alimentos se perturba. Las Escrituras representan frecuentemente la mano de Dios alcanzando específicamente a los pobres y hambrientos. El salmista escribe: «El Señor hace justicia a los oprimidos, da de comer a los hambrientos» (Sal 146.7 NVI). María canta en Lucas 1.53: «A los hambrientos los colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías» (NVI). Acaparar o consumir en exceso se condena continuamente. El sabio Salomón aconseja no comer demasiada miel; «porque te darán ganas de vomitar» (Pr 25.16 NTV).

Alimento espiritual. Especialmente en al AT, el alimento físico represente claramente la providencia y el placer de Dios, así como el orden pretendido por él. Sin embargo, existe otro nivel de simbolismo en relación con los alimentos: el metafórico. Por ejemplo, Isaías dice: «A todos los sedientos: Venid a las aguas; y los que no tienen dinero, venid, comprad y comed» (Is 55.1). El profeta sigue desarrollando su metáfora sobre la comida hasta que al final del versículo 2 declara: «Se deleitará vuestra alma con grosura». Entendemos que Isaías se refiere a comida para el alma, alimento espiritual.

Jesús comienza a explicar la distinción entre alimento físico y espiritual cuando dice a sus discípulos que no se preocupen acerca de lo que comerán o vestirán. «La vida es más que la comida, y el cuerpo que el vestido», les dijo (Lc 12.23). En este pasaje, Jesús no menosprecia el valor del alimento físico, sino que confirma la provisión de Dios en ese área de la vida, instando a sus seguidores a buscar un reino totalmente diferente, el suyo (12.31).

Con sus propios actos y palabras, Jesús ilustra qué hacer para buscar el reino (Lc 12.22-34). En una ocasión, cuando sus discípulos le urgen a comer algo, él les dice que tiene que tomar un alimento del que ellos no conocen nada (Jn 4.32). Emplea la metáfora de Isaías, haciendo referencia a esa «grosura» en la que se deleita el alma. Cuando sus discípulos no comprenden, Jesús explica: «Mi comida es que haga la voluntad del que me envió, y que acabe su obra» (Jn 4.34). Buscar a Dios y su reino pasa a ser su alimento en que lo atrae, lo llena y lo nutre.

Jesús no solo habla sobre el alimento espiritual, se *convierte* en este para sus seguidores, una metáfora viva que adoptar y vivir. Después de alimentar milagrosamente a una multitud de cinco mil personas con el almuerzo de un niño, Jesús advierte a sus discípulos: «Trabajad, no por la comida que perece, sino por la comida que a vida eterna permanece, la cual el Hijo del Hombre os dará» (Jn 6.27). Sus discípulos quedan impresionados por el milagro del alimento físico, que relacionan con el milagro del maná en el desierto del AT. Pero mientras conversan, él hace que ellos dejen de fijarse en el alimento real y lo hagan en el Dios que envía ese pan del cielo y que lo ha hecho de la forma más plena en la forma de su hijo.

El pasaje culmina en esta gran declaración: «Yo soy el pan de vida; el que a mí viene, nunca tendrá hambre; y el que en mí cree, no tendrá sed jamás» (6.35). Jesús es maná del cielo, pan, el alimento que satisfará las almas y dará vida eterna. Él es la palabra que procede de la boca de Dios, por la cual viven hombres y mujeres (ver Dt 8.3; Is 55). Jeremías escribe: «Fueron halladas tus palabras, y yo las comí; y tu palabra me fue por gozo y por alegría de mi corazón; porque tu nombre se invocó sobre mí, oh Jehová Dios de los ejércitos» (Jer 15.16). Cuando Cristo, que en el principio era el Verbo, viene a sus seguidores, viene como el alimento que da vida (Jn 1.1).

Juan 6 continúa con una larga exposición sobre Jesús como alimento. Jesús vuelve la metáfora totalmente gráfica, insistiendo en que si los creyentes no comen su carne ni beben su sangre, no tendrán vida en nosotros: «Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida» (Jn 6.55). ¿Qué haremos con esa metáfora viva? Aquellos que la oyen la definen como una enseñanza dura (Jn 6.60). Por una parte,

además de la escandalosa perspectiva de comerse a otra persona, cualquier judío conocería las leyes ceremoniales establecidas por Dios que prohibían comer la *sangre de cualquier animal. Este debía drenarse completamente, porque «la sangre es la vida, y no comerás la vida juntamente con su carne» (Dt 12.23). Cuando Jesús da un giro a esta ley en su persona, quiere decir que a través de su sangre derramada por iniciativa propia, ellos pueden tomar su vida, la vida de Dios, en sí mismos.

La sangre untada en los marcos de las puertas de los israelitas en Egipto los salvó de la muerte. En memoria de ese éxodo, el pueblo de Dios celebra la *Pascua cada año, con el sacrificio de corderos y la fiesta de los panes sin levadura (Ex 12). Cuando los israelitas reciben la ley de Dios en el monte Sinaí, la sangre de los animales sacrificados se rocía sobre el pueblo, para representar «la sangre del pacto de Dios» con ellos (Ex 24.8). Desde la perspectiva bíblica, todo ese pan y toda esa sangre simbolizan la carne y la sangre de Jesucristo, que viene y libera a su pueblo de la ira eterna, ofreciéndose como cordero perfecto del sacrificio por los pecados.

En la primera Cena del Señor, Jesús celebra con sus discípulos la comida tradicional de la Pascua y les revela el significado completo de esta festividad. Al ofrecer el pan, dice: «Esto es mi cuerpo» (Mt 26.26). Seguidamente, ofrece la copa y les dice: «Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados» (Mt 26.28). Al ingerir esta comida con sinceridad, esto es, aceptando personalmente el sacrificio de Jesús, una persona toma en sí misma la muerte y la vida del Hijo de Dios. Cuando una persona come un alimento, este entra en ella y pasa a formar parte de su propio cuerpo vivo. Así pues, Pablo escribe a los creyentes de Corinto: «Dondequiera que vamos, siempre llevamos en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que también su vida se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Co 4.10 NVI).

Como alimento del creyente, Jesús ofrece la culminación perfecta de todas las referencias a la comida en la Biblia. Porque desde el principio, el único alimento vivo era Cristo. En relación a Moisés y los israelitas, Pablo escribe: «Y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que los seguía, y la roca era Cristo» (1 Co 10.3-4). En su providencia, Dios planeó desde antes de la fundación del mundo enviar el pan de vida, dar vida abundante, ofrecer un camino para restaurar el orden del Edén, en el que los seres humanos conozcan la comunión plena con él.

El NT desarrolla otras imágenes de los alimentos para mostrar metafóricamente una verdad espiritual. Jesús no es solo nuestro pan sino también el agua viva, que brota como un manantial en el interior de sus discípulos, a la vida eterna (Jn 4.14). Los alimentos individuales surgen como metáforas: la *leche, por ejemplo, representa la instrucción básica para los «niños en Cristo» y el «alimento sólido» pasa a ser la enseñanza más avanzada para los creyentes más maduros (1 Co 3.1-2 NVI; He 5.12-13). Jesús empleó la sal para representar a sus discípulos y el efecto que producen en esta tierra (Mt 5.13).

Sin embargo, el propio Jesús es el centro al que uno debe acudir cuando se busca el simbolismo de la comida en las Escrituras. Aquellos que han comido su carne y bebido se sangre se verán en el banquete final, el de las bodas del Cordero (Ap 19.7-9). Esa será la

última cena al otro lado de la muerte de Jesús. Allí, no será el Cordero preparado para derramar su sangre, sino el resucitado, glorificado y dispuesto para abrazar a su esposa, la iglesia que purificó por medio de su propia muerte. «Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero» (Ap 19.9).

Ver también ABUNDANCIA; ANIMALES; APETITO, BANQUETE; ÁRBOL, ÁRBOLES; BEBER; CAZAR; CENA; COMER; COMIDA; ESTÓMAGO; FRUTO, FRUTA; GORDO, GORDURA; GRANO; GUISADO; HIGO, HIGUERA; HUERTO; LECHE; MANÁ; MESA; MIEL; PAN; PESCADO, PESCADOR, PESCAR; SED; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; TRIGO; VINO.

ALIMENTO espiritual. *Ver* ALIMENTO.

ALMACÉN

El almacén es una imagen bíblica de la abundancia y la seguridad (verdadera o falsa). Era un lugar diseñado para almacenar la producción agrícola o los tesoros de un reino o templo. En sus usos metafóricos, el almacén bíblico es el sitio donde un Dios antropomórfico guarda las fuerzas de la *naturaleza (*ver* Cosmología).

Desde los primeros días de la Biblia, la riqueza se veía como una señal de *bendición y los almacenes como una prueba de bienes acumulados. Así pues, los almacenes de un hombre rico serían grandes y estarían llenos, un indicativo de su bienestar. En una tierra próspera como Egipto antes de la hambruna, los almacenes llenos garantizarían al pueblo su seguridad continua. Durante los años prósperos de esta nación, José «juntó alimento como quien junta arena del mar, y fue tanto lo que recogió que dejó de contabilizarlo» (Gn 41.49 NVI). «Cuando ya el hambre se había extendido por todo el territorio, y había arreciado, José abrió los graneros para vender alimento a los egipcios» (Gn 41.56 NVI).

El otro tipo de almacén era una casa del tesoro en una corte o un *templo. Los almacenes de una poderosa deidad estarían llenos de tesoro, constituyendo una prueba de su poder. En la Biblia encontramos referencias ocasionales al almacén del templo (1 Cr 26.15), a los del rey y a los de los distritos periféricos (1 Cr 27.25).

Los almacenes humanos pueden ser una imagen tanto negativa como positiva. En el mundo antiguo, cuando un rey era derrocado y su dios nacional caía con él, un almacén del templo vacío indicaría la bancarrota total del monarca y su pueblo. En una variación sobre este tema, el juicio venidero de Dios contra Israel se representa como el saqueo de los tesoros del almacén de la nación (Os 13.15). Incluso uno lleno puede ser una imagen negativa de confianza y valores equivocados. Pensamos en el *campesino rico de la parábola de Jesús, cuya confianza mundana en sus grandes graneros constituye una estampa de confianza errónea en las riquezas. Los mismos pasan a ser un ejemplo de almacén inútil cuando vienen a pedirle su alma el día después de terminar su proyecto de construcción y sus planes de jubilación (Lc 12.15-21). Encontramos un paralelismo en el AT en el rey Ezequías, quien en un estado de ánimo de *soberbia descuidada por sus logros muestra sus almacenes a los enviados de Babilonia (2 R 20.13; Is 39.2), solo para verlos regresar como conquistadores y llevarse sus tesoros.

Dios es aquel cuyos almacenes más se mencionan en las Escrituras. Como un rico terrateniente, los tiene llenos, y dispensa sus bienes para aquellos que trabajan la tierra. En casi todos los casos, el almacén es una imagen asociada con la provisión de Dios en la naturaleza. En una visión de la bendición de Dios, Moisés declara en su discurso de despedida ante Israel que el Señor «abrirá los cielos, su generoso tesoro, para derramar a su debido tiempo la lluvia sobre la tierra» (Dt 28.12 NVI). En la imagen de la naturaleza que surge de Job 38, Dios tiene almacenes de *nieve y *granizo (Job 38.22), mientras en los salmos un Dios antropomórfico coloca el *agua del *mar en ellos (Sal 33.7) y trae el viento de ellos (Sal 135.7). La imagen capta tanto la *abundancia como el suministro perpetuo de la creación de Dios.

En resumen, los almacenes en la Biblia son habitualmente una señal de prosperidad y bendición. Cuando un buen almacén cumple este propósito, tiene tres cualidades: su contenido es abundante (apropiado para suplir las necesidades que surjan), valioso y está seguro. Los almacenes de Dios poseen estas cualidades. Uno vacío o saqueado es una imagen de terror, identificable en última instancia con el juicio de Dios contra el pecado. Aunque un almacén puede llegar a provocar la tentación de depositar erróneamente la confianza en la prosperidad terrenal, representa con más frecuencia una recompensa por el trabajo y la fidelidad a Dios. En el último libro del AT, el Señor insta a su pueblo a ponerlo a prueba diciendo: «Traed todos los diezmos al alfolí y haya alimento en mi casa; y probadme ahora en esto... si no os abriré las ventanas de los cielos, y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde» (Mal 3.10). Aquí tenemos una imagen de la propia tierra como almacén de la bendición de Dios.

Ver también ABUNDANCIA; ALMACENAR; GRANERO; PROSPERIDAD; TESORO.

ALMACENAR

Almacenar es fundamentalmente una imagen de acumulación gradual. Esta puede ser positiva o negativa. En el sentido negativo, representa la futilidad cuando uno almacena algo que no es permanente y en lo que no se debe confiar (Mt 6.19), adquirido indebidamente (Mi 6.14), deseado indebidamente (Lc 12.21) o exhibido de forma ostentosa (1 R 20.17). Sin embargo, almacenar también puede tener los matices positivos de la *prudencia apropiada (Pr 30.25), la *recompensa merecida (Pr 15.6), valorar lo correcto (Mt 6.21) o guardar próvidamente como una *herencia para los *hijos (Sal 17.14; Pr 13.22). Almacenar también puede ser una imagen de *abundancia, como cuando bajo la superintendencia de José los egipcios recogieron «trigo como arena del mar» para utilizarlo durante la *hambruna (Gn 41.49).

El tema de almacenar es principalmente una imagen metafórica en la Biblia, empleado para un abanico de significados. Negativamente, Dios almacena ira o castigo para las personas malvadas (Job 21.19; Ro 2.5). Pablo conecta este hecho con el pensamiento de que Dios pospone el juicio a fin de dar tiempo para el *arrepentimiento. Estrechamente relacionado con esto encontramos el concepto de almacenar *pecado o *culpa delante de Dios (Os 13.12; 1 Ts 2.16; cp. Gn 15.16). Llega un momento, por tanto, en que el *juicio debe llevarse a cabo.

En el lado positivo, Dios almacena *bendiciones para los justos (Sal 31.19; Ec 2.26; 1 Ti 6.19; cp. 2 Ti 4.8; 1.1:4). Estrechamente relacionada con este hecho tenemos la idea del *tesoro en el *cielo, una de las imágenes favoritas del propio Jesús (Mt 6.20; 19.21; Lc 12.33). Matices escatológicos rodean este tema, como en la imagen de «la esperanza que os está guardada en los cielos» (Col 1.5). También podemos almacenar la Palabra, la *sabiduría o el conocimiento de Dios en nuestro corazón (Job 23.12; Sal 119.11; Pr 2.1; 10.14; Is 33.6). En estas líneas, Pablo define el evangelio como un «tesoro en vasos de barro» (2 Co 4.7). Una ampliación natural de este concepto es la idea de las cualidades del carácter (Mt 12.35) o los pensamientos particulares (Lc 2.19) que almacenamos dentro de nosotros.

Ver también ABUNDANCIA; ALMACÉN; GRANERO; TESORO.

ALTAR

Nada es más prominente como imagen bíblica de la adoración y la lealtad religiosa que el altar. No es exagerado decir que la señal más visible de devoción al Dios verdadero en la adoración del antiguo pacto es la edificación de altares o viajar a ellos para actos de sacrificio u ofrenda.

Los altares en el Antiguo Testamento. En la Biblia, el altar siempre se «edifica» o «hace», con bloques de barro, piedras sin tallar o madera recubierta quizá con un metal precioso. Es una plataforma elevada (tres codos de altura, aproximadamente un metro y medio, en el diseño del tabernáculo de Ex 27.1; diez codos de altura, aproximadamente cinco metros en el *templo de Salomón, 2 Cr 4.1) sobre la que se encendía un *fuego. La propia forma indica una *mesa o un brasero (Is 29.2). Las cuatro esquinas superiores de muchos altares israelitas y cananeos tenían puntas llamadas *«cuernos». Se establecían bajo el cielo abierto, en un campo, un lugar alto o un atrio del templo, donde su humo podía ascender sin obstáculos hasta el cielo. Su construcción voluntaria se indica en los verbos asociados con ellos: son «establecidos», «levantados», «colocados» y «organizados»; cuando se reparan, son «sanados», «renovados» y «purificados». De hecho, desde el Sinaí en adelante, su diseño es específico (Ex 27.1-8). Así pues, Acaz entra en conflicto con el mandato divino sagrado al ordenar que se construya un altar siguiendo su esquema de uno que vio en Damasco (2 R 16.10), y el descarado altar de Salomón deja atrás las especificaciones de Sinaí.

La historia de los altares en la *adoración de Israel se inclina a uno solo en un único lugar de adoración: el santuario central del templo de Jerusalén (2 S 24.18-25; 1 Cr 18.21-30). Un altar construido en Betel (1 R 12.33) u otro lugar santo está abocado a la destrucción en la narración bíblica (1 R 13.1-3; 2 R 23.15). Por tanto, no debe sorprender encontrar en el texto de las Escrituras que el plural *altares* sea casi un sinónimo de la influencia pagana y venga acompañado por verbos de destrucción. Aunque *Abraham, Josué, *David o *Salomón levanten uno de ellos, siempre será el «altar del Señor», dedicado exclusivamente a su adoración. El sentido del mismo es ser el centro de atención de la vida vivida en lealtad al pacto. Aunque Abraham edificó una serie de altares en los que «invocó el nombre del Señor» y marcó la *tierra de la promesa, el establecimiento de un santuario único define un punto central en el mapa del

espacio sagrado de Israel. Otros santuarios y sus altares, lugares sagrados y antiguas tradiciones que compiten por el título de «centro» están implícita o explícitamente destinados a la destrucción y no sobrevivirán finalmente.

Los altares bíblicos transmiten numerosos significados, pero el principal es siempre el lugar de la matanza, del *sacrificio de *sangre. La palabra hebrea para altar *(mizbe_ah.)* procede de la palabra para matanza (*za_bah*). Sin embargo, existen altares bíblicos sobre los cuales se llevan a cabo otro tipo de ofrendas. Además del altar central de sacrificio en el atrio, el templo también contenía dos más en el santuario: uno de oro para las ofrendas de *incienso, que representaba las oraciones del pueblo ascendiendo hasta el Señor, y una mesa para la ofrenda perpetua del «pan de la presencia». No obstante, esos altares y los sacrificios presentados en ellos tenían una importancia y una ubicación secundarias.

Los principales oficiantes en el altar son los *sacerdotes, ayudados por los levitas. Como representantes santos de Israel, mantienen el altar y sus elementos, protegiendo su pureza y el orden sagrado de los sacrificios. Lo que se ofrece en este altar pasa de la familia israelitas a la cabeza masculina de la misma, al sacerdote y a Dios. Es un lugar de intercambio santo.

Los varones israelitas se presentan, junto a sus ofrendas y sacrificios «subiendo» al altar o «delante» de él, pero el salmista puede hablar de una gozosa acción de gracias que los lleva «alrededor» del mismo (Sal 26.6). «Subir» evoca particularmente la actitud ideal a la hora de acercarse a un altar. En la orientación espacial de las Escrituras no podemos imaginar la idea de «bajar» a realizar sacrificio (como para una deidad ctónica), como tampoco la de «bajar» a Jerusalén. Los altares bíblicos obligan sin duda a levantar la mirada. Siguen el modelo de templos del antiguo Oriente, que se construyeron en lugares altos, como el monte *Sion de Jehová o el mítico monte Zafón de Baal. Construido a metro y medio de altura o sobre una plataforma elevada, el altar empuja los actos de adoración hacia arriba, hacia la era del *cielo. Así pues, en el templo de la visión de Ezequiel (Ez 43.17), el altar alcanza con sus gradas la altura de once codos, casi seis metros. Sus escalones miran al este, y el oficiante se mueve de occidente a este, como si fuese a entrar de nuevo por las puertas del Edén (*ver* Adán; Huerto).

El propósito central del altar es el sacrificio de sangre. En el AT, Dios exigía la sangre del animal, que se rociaba sobre el altar o se untaba en sus cuernos. La ofrenda diaria de *corderos y *palomas en el altar continuó hasta la época del NT.

El primer altar mencionado en el AT es el que Noé edifica cuando se retiran las aguas del *diluvio (aunque la primera ofrenda a Dios la llevan a cabo *Caín y *Abel, Gn 4.3-4). En el mismo, Noé ofrece un holocausto que agrada al Señor y este formaliza su *pacto con él, dándole junto a sus descendientes el derecho a comer carne de animales (Gn 8.20). Desde este momento en adelante, la ingestión de carne y la formalización de pactos se asocian casi siempre con altares. El pacto entre el Señor y los hijos de Israel se ratifica cuando Moisés rocía sangre sobre el altar y el pueblo (Gn 24.4-6), y el pacto permanente entre Dios e Israel viene marcado por los sacrificios continuos en su altar.

Antes de la centralización de la adoración en el templo de Jerusalén, existían muchos altares locales. Estaban hecho de barro o de piedras enteras en deliberado contraste con

los *ídolos de oro de las otras naciones (Ex 20.24-25). Es probable que cada animal sacrificado se presentase en algún tipo de altar. Más adelante, cuando el sacrificio se limitó al altar único del templo de Jerusalén, el del holocausto pasó a ser el centro de atención de la adoración israelita. El altar de madera de acacia recubierta de oro descrito en Éxodo y los más grandes que se erigieron más adelante fueron escenario de los grandes momentos de la adoración israelita: el holocausto cada mañana y cada tarde, así como las ofrendas por el pecado y la culpa que eliminaban la impureza o reparaban las ofensas. Con la destrucción del templo y la pérdida del altar de sacrificio, una gran parte de la adoración israelita se hizo imposible.

Los altares tienen varios significados más allá de su asociación con el sacrificio de sangre:

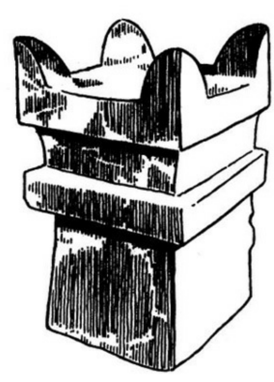
Monumentos. En Génesis, los monumentos se levantan con frecuencia en la presencia de Dios. Abraham e Isaac señalan sus encuentros con el Señor edificando altares (Gn 12.8; 26.25). En Josué, los rubenitas erigen un altar sobre el cual no se ofrecerá sacrificio alguno como señal de la unidad de Israel (22.21-29).

*Lugares de *refugio.* Agarrándose a los «cuernos del altar», un fugitivo podía obtener asilo a no ser que su crimen fuese asesinato voluntario (Ex 21.14). Joab, por ejemplo, busca refugio en el altar, aunque Salomón no lo respeta. Los cuernos del altar eran símbolos tanto de poder como de protección.

Mesa para una deidad. El altar como *mesa para una deidad se evoca claramente solo en unos pocos contextos, pero estos podrían revelar simplemente un sentido asumido de forma generalizada. Ezequiel 41.22 habla del altar como «la mesa que está delante de Jehová», y la asociación se repite en Malaquías 1.7: «Ofrecéis sobre mi altar pan inmundo. Y dijisteis: ¿En qué te hemos deshonrado? En que pensáis que la mesa de Jehová es despreciable». En este sentido, podemos comprender el efecto del sacrificio de Noé al Señor en su altar recién edificado: el *olor de los holocaustos era agradable al Señor (Gn 8.21).

Uso en el Nuevo Testamento. El altar sigue siendo el lugar de los sacrificios en el NT, pero lo que se presenta en el mismo cambia radicalmente. Se ofrecen «un par de tórtolas o dos palominos» cuando Jesús es presentado en el templo siendo un bebé (Lc 2.24), pero desde ese momento el NT ve el altar como el escenario de un tipo de sacrificio muy diferente.

Jesús menciona el altar y el lugar santísimo en el santuario como los dos elementos principales del lugar santo, un lugar que ha sido profanado. No se centra en los animales ofrecidos según la ley sino en la sangre de aquellos *mártires cuyos sacrificios prefiguran el suyo, «desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre al altar y el templo» (Lc 11.51; Mt 23.35). En Apocalipsis, la matanza ofrecida delante del altar es una vez más la de los testigos que sufren, no la de la bestia sacrificial. Las almas de los mártires «que habían sido muertos por causa de la palabra de Dios» hablan desde debajo del altar (6.9). Sin embargo, parece que no hay altar en la Nueva *Jerusalén, como tampoco hay templo, porque el *Cordero está en el trono y no hay necesidad de un lugar de sacrificios.



Altar encontrado en Meguido, con «cuernos» en sus cuatro esquinas.

En Hebreos, el propio Jesús se identifica con el altar, y su sacrificio singular se contrasta con las repetidas ofrendas en altares anteriores: «Tenemos un altar, del cual no tienen derecho de comer los que sirven al tabernáculo» (13.10). Este pasaje es la culminación de la tendencia del NT de fusionar todas las imágenes de sacrificio en una sola en Jesús, que es el gran sumo sacerdote, el cordero del sacrificio, y también el altar aquí. Como altar, sacerdote y sacrificio, Jesús une todas las imágenes asociadas con los altares bíblicos. Él pasa a ser el memorial del nuevo pacto, el lugar de sacrificio, y de asilo.

Ver también ADORACIÓN; MESA; SACRIFICIO;

ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO

La altura es una de las principales imágenes de «valor» en la Biblia. Nombra una cualidad en lugar de una cantidad a medir. Para las personas premodernas la altura era como la *luz y la *oscuridad, una imagen que provocaba sobrecogimiento, como la idea del espacio en un universo expansivo para las personas contemporáneas. La altura también tiene un valor teológico y ha estado por tanto inextricablemente presente en el pensamiento y el lenguaje religioso. Incluso en contextos no religiosos, la altura mantiene un poder evocador. Hablamos de cultura, arte y animales elevados y de los procesos más altos del cerebro. La propia Biblia está repleta de referencias a sumos sacerdotes así como a «lugares altos» que, aunque habitualmente situados a mayor altitud, tiene una importancia mayor que su altura mesurable. La imagen de la altura es pues un elemento fundamental en la verbalización de nuestra respuesta de *adoración, admiración o reverencia, al Dios Altísimo o a las cualidades del mundo creado y las personas que valoramos de forma suprema.

La altura como imagen de trascendencia y deidad. El sentido más absoluto que la Biblia confiere a la altura es una imagen de trascendencia (lo perteneciente al otro mundo) y de lo divino. Implícita en estas imágenes tenemos una jerarquía vertical en la que Dios y el mundo espiritual invisible que él habita se encuentran cualitativamente «encima» de la experiencia terrenal. No deberíamos ignorar la base física de este simbolismo: «alto es el cielo sobre la tierra», dice el salmista (Sal 103.11), y la imaginación humana siempre ha representado el *cielo arriba. Así pues, la Biblia dice que Dios es «alto», algo que sintetiza en el epíteto «Altísimo», que aparece más de cincuenta veces. El Señor es «alto y sublime» (Is 6.1; 57.7, 15), «él está por encima de las

naciones» (Sal 113.4), y mora «en la altura y la santidad» (Is 57.15). De parecida importancia son las más de veinte referencias evocadoras a Dios «en las alturas».

Por extensión, las imágenes de la altura se asocian con las experiencias espirituales y la adoración de los humanos. Una vez más, no debemos restar importancia a la base física de ese simbolismo. Las *montañas y las colinas son literalmente los lugares donde la tierra toca el cielo, y también son el punto desde donde es posible la visión. Numerosas experiencias religiosas en la Biblia tienen lugar en montañas o colinas (p.ej., el encuentro de *Abraham con Dios en el monte Moriah, los de Moisés con el Señor en el monte *Sinaí, la ubicación del *templo en el monte *Sion, la transfiguración de Jesús). De hecho, uno podría trazar una gran parte de la historia de la salvación siguiendo el tema de los lugares altos a lo largo de la Biblia.

El uso del término real traducido «lugar alto» en la Biblia es complejo. Se refiere fundamentalmente a un promontorio, natural o artificial, en el que se llevaban a cabo la adoración con sacrificios u ofrendas. Cuando los israelitas que regresaban de Egipto invadieron Canaán, los enclaves de culto se habían establecido en numerosos lugares altos y estaban relacionados con prácticas inmorales. Tenían rasgos como *piedras levantadas, rituales de *prostitución y fertilidad, imágenes, y postes de Asera. Estas asociaciones negativas no devaluaba el concepto esencial de utilizar algunos lugares altos para una adoración apropiada del mismo modo que la utilización de *altares en la adoración pagana no hacía inapropiados a estos en sí. Ejemplos de adoración verdadera en lugares altos incluyen los sacrificios ofrecidos por Samuel (1 S 9.12-14); la compañía de profetas que descendía «del lugar alto» con instrumentos musicales (1 S 10.5; cp. 10.13); la ofrenda de Salomón de mil holocaustos en Gabaón, «el lugar alto principal» (1 R 3.4; cp. 2 Cr 1.3); y referencias a la adoración en lugares altos bajo el reinado de reyes buenos (p.ej., 1 R 15.11-14; 22.43).

El lugar alto positivo arquetípico es *Sinaí, donde Dios dio su ley en circunstancias asombrosas. El «monte» o colina del sermón del monte (Mt 5–7) vincula simbólicamente el mensaje de Cristo con el Sinaí como una nueva ley proclamada por Jesús, una ley que cumple lo antiguo y lo hace perfecto y asequible. Toda una sección de Salmos (120–134) lleva el subtítulo de «cánticos de ascenso gradual», ya que los mismos se cantaban o recitaban en las peregrinaciones para adorar a Dios en el templo de *Jerusalén. La primera línea del salmo 121 («Alzaré mis ojos a los montes») plasma la tendencia bíblica generalizada a emplear la imagen de la altura física para expresar trascendencia espiritual.

Aunque la adoración en los lugares altos no siempre es mala, las setenta referencias bíblicas a estos hablan mayoritariamente de santuarios paganos utilizados para adoración de ídolos, no de la verdadera, o ni siquiera de la elevación del enclave. El lugar alto negativo arquetípico, significativamente uno hecho por el hombre, es *Babel, donde la humanidad trata de controlar el cielo. Un tema continuo en el AT es la necesidad del pueblo de Dios de evitar los lugares altos paganos, que rivalizaban con el verdadero centro de la adoración, asociado finalmente con Jerusalén. En la lucha de poder entre el reino del norte y el del sur, Jeroboam edificó «casas sobre los lugares altos» como una

alternativa a Jerusalén (1 R 12.31), haciendo pecar a Israel por la ausencia de pureza ritual y la asimilación de elementos paganos en esos enclaves.

La batalla por el tipo correcto de lugar alto indicaba los conflictos morales y religiosos del pueblo, que llevaron a la bendición de Dios o a su juicio en la historia (Dt 27–28). Esta es la razón por la que la Biblia se toma tan en serio la destrucción de lugares altos indignos. Gedeón es un héroe por destruir el altar y el *bosquecillo de Baal, un acto fuertemente simbólico que incitó al pueblo de Dios a la pureza (Jue 6). Elías consigue una victoria simbólica parecida en el monte Carmelo (1 R 18).

La altura como imagen de poder y exaltación. Los lugares altos también tienen matices de dominio, control y señorío, como se demostró en Babel o en la tentación de Cristo en «un monte muy alto» (Mt 4.8, 9). Sellos cananeos retratan a Baal a horcajadas sobre montañas, y algunos textos lo describen como «jinete de las nubes». La Biblia habla del único Dios verdadero cabalgando o caminando en las alturas (Am 4.13; Mi 1.3). En la región bíblica, las *batallas tenían lugar frecuentemente en colinas o laderas de montañas. Poseer las alturas, por tanto, otorgaba supremacía (Nm 21.28; 2 S 1.19, 25). De hecho, la asociación del poder con la altura podría explicar mejor el uso de enclaves elevados como santuarios.

Las imágenes de la altura se encuentran implícitas en el rico simbolismo bíblico de la exaltación, ascender y ser levantado. La Biblia habla con frecuencia de Dios como responsable de exaltar a las personas (p.ej., Nm 24.7; Dt 28.1, 43). El propio Jesús pasó por diversas etapas de exaltación. De una forma espantosa, fue levantado en la cruz, un acto que Jesús comparó a la efigie salvadora de la serpiente en el desierto (Jn 3.14, 15). Después, su cuerpo se levantó de los muertos en su resurrección. Finalmente, Cristo subió al cielo en su ascensión, sentándose «a la diestra de la Majestad en las alturas» (He 1.3). Se nos dice que cuando Cristo vuelva, aquellos de su pueblo que estén vivos serán levantados pare encontrarse con él en el cielo, siguiendo a los resucitados de los muertos (1 Ts 4.13-18).

Usos metafóricos. La altura también aparece en la Biblia como una metáfora. Por ejemplo, el NT contiene una patrón de imágenes evocador, construido alrededor de la expresión «de arriba». Para entrar en el *reino de Dios uno debe «nacer de arriba» (Jn 3.7). Según el testimonio de Juan el Bautista, Cristo es «el que viene de arriba» y está por tanto «por encima de todos» (Jn 3.31; cp. Jn 8.23). Según Santiago todo don perfecto «desciende de lo alto, del Padre de las luces» (Stg 1.17), y la sabiduría conferida por Dios es «de arriba» (Stg 3.15-17).

La grandeza de la bondad amorosa de Dios es tan alta como los cielos (Sal 103.11). Los caminos de Dios comparados con los humanos son como la altura del cielo en comparación con las montañas más altas de la tierra (Is 55.9). La inmensidad de la altura no puede separarnos del amor de Dios (Ro 8.39). El portador de las buenas noticias se compara hermosamente con las luces de una ciudad establecida en lo alto de una colina, aquellas que no pueden quitarse de la vista debido a su altitud (Mt 5.14).

Ver también ALTAR; ANCHO, ANCHURA; ASCENSIÓN; ASCENSO; CIELO; COSMOLOGÍA; ESTRECHO, ESTRECHEZ; DESCENSO; MONTAÑA;

PROFUNDO; SINAÍ; SION.

ALTURA. *Ver* ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO.

ALUMBRAMIENTO. *Ver* NACIMIENTO.

AMABILIDAD

La idea de «amable» o «amabilidad» aparece más de veinte veces en las traducciones de la Biblia. En Proverbios encontramos dos imágenes impactantes de la amabilidad en su poder que desarma: «La lengua amable quebranta hasta los huesos» (Pr 25.15 NVI) y «la respuesta amable calma el enojo» (Pr 15.1 NVI).

Las estampas de poder e ira tan frecuentemente asociadas con Dios son penúltimas a su imagen final como alguien amable y misericordioso. Para Elías, el portador de la palabra de Dios no es un *viento recio, ni el terrible *terremoto, ni el fuego abrasador del Sinaí, sino «un suave murmullo» (1 R 19.12 NVI). La amabilidad es una imagen del poder subversivo absoluto de Dios que socava las estructuras del de este mundo. Este hecho se puede comprobar cuando Jesús, adoptando el simbolismo evocador de la Sabiduría personificada en el libro apócrifo de Sirac 51.23-26, se describe como «manso y humilde de corazón», su «yugo es fácil» y «ligera» su carga (Mt 11.29-30). Santiago, en el mismo sentido, habla de la *sabiduría «de arriba» calificándola como «amable», «pacífica» y «llena de misericordia y de buenos frutos» (Stg 3.17). Dentro de la Biblia encontramos la amabilidad asociada con el amor y la bondad (Hch 27.13; 1 Ts 2.7; 1 Ti 3.3; Fil 4.5; Col 3.12), la mansedumbre (Jer 11.19; Zac 9.9; 2 Co 10.1) y la *humildad (Ef 4.2; 1 P 3.4).

Pablo, el antiguo perseguidor celoso de la iglesia, reconoce que la amabilidad no es natural en muchos. Enumera esta cualidad como un fruto del Espíritu (Gá 5.23), una virtud plantada y que florece donde Dios mora por su Espíritu. Debe «vestirse» junto con otras virtudes cristianas como la compasión, la modestia y la paciencia (Col 3.12). La amabilidad es el medio preferido por Pablo para tratar con la iglesia de Corinto: «¿Qué queréis? ¿Iré a vosotros con vara, o con amor y espíritu de mansedumbre?» (1 Co 4.21). Al hablar de su ministerio entre los tesalonicenses, la amabilidad de Pablo adopta el simbolismo maternal: «…como la nodriza que cuida con ternura a sus propios hijos» (1 Ts 2.7). Si la amabilidad es un *fruto del *Espíritu, es sin duda una cualidad que deben buscar los líderes de la iglesia (1 Ti 3.3; 2 Ti 2.25; cp. He 5.2). Incluso se deben ser restaurados con amabilidad a la comunidad (Gá 6.1). La imagen de los creyentes, individual y colectivamente, es la de un pueblo amable que sigue los pasos de su Señor y maestro amable. Sin duda, no se trata de una amabilidad ingenua o débil sino una que vive con principios firmes como la inocencia de la paloma lo hace con la astucia de la serpiente (Mt 10.16).

Ver también DURO, ENDURECER, DUREZA; HUMILDAD; MISERICORDIA.

AMARGO. *Ver* HIEL.

AMISTAD

Numerosas características de la amistad bíblica son convencionales si se comparan con las culturas antiguas en general. En la tradición clásica, por ejemplo, las costumbres prescribían que los amigos (1) fuesen iguales y parecidos en clase, intereses y carácter, (2) compartiesen *comidas y pasasen tiempo juntos, (3) y siguiesen la virtud. Aunque no se mencionen de forma explícita, estos temas están también presentes en las imágenes bíblicas de amistad. Uno de los salmistas, por ejemplo, habla del «hombre de mi paz en quien yo confiaba, el que de mi pan comía» (Sal 41.9), y otro salmista se dirige a su amigo diciendo: «Sino tú, hombre, al parecer íntimo mío, mi guía, y mi familiar; que juntos comunicábamos dulcemente los secretos, y andábamos en amistad en la casa de Dios» (Sal 55.13-14).

Tanto en la tradición bíblica como en la clásica, un amigo era un apoyo y un consejero. Por ejemplo, «en todo tiempo ama el amigo» (Pr 17.17); esto es, incluso en los malos tiempos. Una vez más, «fieles son las heridas [las críticas] del que ama» (Pr 27.6); y «la dulzura de la amistad fortalece el ánimo» (Pr 27.9 NVI). Pero como en la cultura clásica, los escritores bíblicos también piensan en términos de la categoría de amigos falsos que san malos consejos o traicionan, como los «consoladores» de Job o Judas, a quien Jesús llama «amigo» (Mt 26.50; ver también 2 S 13.3; Sal 41.9; 55.12-14; Jer 38.22; Lm 1.2; Mi 7.5). Los discípulos cuando abandonaron a Jesús, y Pedro cuando lo negó encarnan la categoría familiar de los amigos que demuestran su infidelidad en tiempo de crisis.

La tradición clásica otorgaba un lugar especial a la amistad entre varones, y captamos indicios de esta exaltación de la amistad masculina en la Biblia también. En su elegía por Jonatán, *David afirma que su amistad con este significaba más para él que sus relaciones con cualquier mujer en su vida: «Más maravilloso me fue tu amor que el amor de las mujeres» (2 S 1.26). De forma parecida, el ejemplo más famoso de amistad en el NT, la de *Jesús con sus discípulos, implica a un grupo masculino. Incluso un precepto tan supremo como la disposición a morir por un amigo, ensalzado en diversas fuentes clásicas que se refieran a Damón y Pitias, o Pílades y Orestes, aparece en la enseñanza de Cristo: «Nadie tiene mayor amor que este, que uno ponga su vida por sus amigos» (Jn 15.13; ver también 2 S 16.16-17 y 1 Cr 27.33).

Amistad con Dios. ¿Qué es diferente entonces en la imagen bíblica de la amistad? Aristóteles pensaba que esta no podía darse entre un dios y un hombre, del mismo modo que una persona no podría ser amigo de su esclavo o sus herramientas, porque son de una naturaleza muy distinta. Sin embargo, la Biblia rechaza radicalmente el pensamiento secular sobre este punto. Pocas cosas podrían ser menos naturales e incomprensibles para la imaginación pagana que la disposición del Dios que creó el universo de la nada a ser amigo de los mortales cuya vida es un simple suspiro. Todo el plan de salvación es un acto de amistad por medio del cual Dios adoptó semejanza humana a fin de que las personas pudiesen adoptar la suya, transformando a los *enemigos en amigos (Fil ٢.5-8; He 2.17; 1 Jn 3.2). El punto culminante de este tema es la declaración de Jesús a sus discípulos: «Ya no os llamaré siervos... porque os he llamado amigos» (Jn 15.15).

La amistad con Dios va más allá de la simple *lealtad personal implícita en cualquier amistad; incluye también fe y obediencia. El salmista declara de forma directa que «el

Señor brinda su amistad a quienes le honran» (Sal 25.14 NVI). En tres referencias bíblicas, se identifica a Abraham como el amigo de Dios (2 Cr 20.7; Is 41.8; Stg 2.23). Esta última cita vincula la amistad de Dios con Abraham con la *fe y los actos de *obediencia de Abraham; de hecho, Abraham es un sinónimo de la fe obediente. En la propia conversación en la que Jesús anunció a sus discípulos que los consideraba sus amigos, añadió: «Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando» (Jn 15.14). La amistad con Dios no es por tanto una amistad entre iguales, y la lealtad que él espera tiene una cualidad exclusiva que no caracteriza a las humanas. Sobre el asunto de la lealtad, Santiago escribió: «¿No sabéis que la amistad del mundo es enemistad contra Dios? Cualquiera, pues, que quiera ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios» (Stg 4.4).

En otros aspectos, la amistad de Dios tiene las cualidades de la humana. Amistad implica favor hacia un amigo, y la de Dios conlleva ese favor, como atestigua la declaración de Job en su última etapa de sufrimiento de que el favor anterior del Señor hacia él era la época en que «Dios bendecía mi casa con su íntima amistad» (Job 29.4). La amistad implica compartir información sobre uno mismo. Salmos 25.14 vincula la de Dios con el hecho de que él dé a conocer su pacto a sus amigos.

El simbolismo de la amistad. La Biblia emplea dos imágenes coherentes en su representación de la amistad. La primera es la *unión de almas*. Deuteronomio provee la primera mención de esta categoría de un «amigo íntimo» (Dt 13.6), un compañero de los pensamientos y sentimientos más internos de uno, con el existe un intenso vínculo emocional. La amistad de Jonatán y David ilustra bien esta idea: «el alma de Jonatán quedó ligada con la de David, y lo amó Jonatán como a sí mismo» (1 S 18.1; cp. 20.17). Las expresiones características de esta unión de corazones son un abrazo o un *beso cariñoso, el *llanto, los regalos y los *votos de lealtad. Después de la muerte de Goliat a manos de David, Jonatán hizo un pacto con este, y su gesto de amistad fue regalarle su túnica, su *armadura y sus *armas (1 S 18.3-4). David y Jonatán también prometieron proteger a la familia del otro si algunos de ellos moría (1 S 20.11-16), una promesa que el primero mantuvo posteriormente cuando dio asilo al hijo del segundo, Mefiboset (2 S 9). Después, cuando la ira de Saúl obligó a David a huir, se produjo una conmovedora escena de partida entre los amigos: «Besándose el uno al otro, lloraron el uno con el otro», separándose en paz porque habían jurado en el nombre del Señor que Dios los mantendría unidos junto con sus descendientes para siempre (1 S 20.41-42).

Los ejemplos de este tipo de amistad en el NT se identifican principalmente por el uso de la palabra *philia*, el término griego para amistad, y sus equivalentes. Características parecidas a la amistad de Jonatán y David son evidentes en ella. Jesús lloró por la muerte de Lázaro, a quien llamaba «nuestro amigo» (Jn 11.11). En el mismo relato, la palabra griega para amigo se emplea para describir el amor de Jesús por su amigo Lázaro (Jn 11.3, 35-36). Jesús y Juan, el discípulo «a quien Jesús amaba» (Jn 20.2 NVI), se abrazaban con libertad (Jn 13.23), y el Maestro hizo un pacto con este para que cuidase de su madre tras su muerte (Jn 19.26-27). Una señal de la relación de «almas unidas» entre creyentes en el NT es el saludo con un «ósculo santo» (Ro 16.16; 1 Co 16.20; 2

Co 13.12; 1 Ts 5.26; 1 P 5.14). Dada esa familiaridad, «amigo» pasó a ser otro nombre para los creyentes o hermanos en el Señor: «Los amigos te saludan. Saluda tú a los amigos» (3 Jn 15). Los privilegios y roles de un amigo bíblico implican por tanto intimidad, lealtad y un fuerte vínculo emocional.

La segunda imagen empleada por la Biblia para representar amistad es *el encuentro cara a cara*, una «interrelación». Esta es literalmente la imagen utilizada para la relación de Moisés con Dios: en el tabernáculo, el Señor le habló «*cara a cara, como habla cualquiera a su compañero» (Ex 33.11; ver también Nm 12.8). La imagen del cara a cara incluye una conversación, compartir confidencias y por consiguiente una confluencia de mentes, objetivos y dirección. En tres versículos se identifica a Abraham como «el amigo de Dios» (2 Cr 20.7; Is 41.8; Stg 2.23). Detrás del epíteto puede encontrarse el episodio del recibimiento por parte de Abraham de tres visitantes angélicos, uno de los cuales era Dios (Gn 18). Tras la comida, después de que los dos ángeles se hubiesen marchado a Sodoma para advertir a Lot, Dios hace una confidencia a Abraham, preguntándose: «¿Encubriré yo a Abraham lo que voy a hacer?» (Gn 18.17). Seguidamente, ambos inician un diálogo basado en la intimidad de los amigos, con la imagen de Abraham acercándose a Dios (Gn 18.23; *ver* Cerca, acercarse) y el toma y daca entre ambos deliberando sobre el destino de Sodoma. La imagen del NT del creyente viendo a Dios «cara a cara» (1 Co 13.12) conlleva sin duda una forma de amistad.

Uno de los beneficios de los encuentros cara a cara entre amigos es la perspectiva y la estimulación elevadas que los mismos producen. Proverbios 27.17 destaca este sentido mutuo de bienestar: «Hierro con hierro se aguza; y así el hombre aguza el rostro de su amigo». Esta idea es parecida a la afirmación del ensayista del Renacimiento inglés Francis Bacon de que la conversación vuelve a la persona «preparada», preparada para el mundo, para la acción práctica.

Resumen. La amistad implica responsabilidades y beneficios. El proverbio que dice que «en todo tiempo ama el amigo» (Pr 17.17) expresa tanto una obligación como un beneficio. En un sentido parecido, otro dice que «hay amigos que llevan a la ruina, y hay amigos más fieles que un hermano» (Pr 18.24 NVI). En la Biblia, la amistad es una actividad de mejora mutua, que pule a la persona para una vida piadosa. La amistad bíblica es un encuentro cara a cara, que indica proximidad, revelación íntima y honestidad. También es un vínculo de afecto y confianza, que une el alma con la de otra persona. En última instancia, es una unión con Dios.

Ver también ENEMIGO; FAMILIA; LEALTAD; CERCA, ACERCARSE.

AMÓS, LIBRO DE

El tema predominante en el tejido multicolor de Amós es el del juicio inminente, equilibrado por una visión de *restauración al final. Se introduce inmediatamente al lector en los diversos oráculos de *juicio de Amós con una metáfora impactante: el Dios que fue pastor de Israel se ha vuelto ahora un *león rugiente (Am 1.2; 3.8). Se representa como un Dios de juicio que amenaza con hacer cosas malas a su pueblo desobediente, mientras también les exhorta a llevar a cabo una acción correctiva. A lo largo de su libro *satírico, Amós muestra destellos gráficos de parodia (haciéndose eco de fórmulas

familiares aunque invirtiendo su efecto). En consecuencia, demuestra ser un maestro de la sátira informal, una estrategia que permite a este profeta inexperto de Tecoa ser el portavoz de la protesta social y espiritual.

Las profecías de Amós de estructuran en cuatro grupos de oráculos reunidos. El tema anunciado viene seguido por una serie de ocho oráculos de juicio contra las naciones de Siro-palestina (Am 1.3–2.16). Utilizando el patrón profético común de la orientación geográfica, Amós anuncia juicio sobre las naciones que rodean a Israel (incluyendo a Judá), trazando un círculo en el mapa antes de centrarse en el reino del norte, el objetivo principal de su ministerio profético. Después, sigue un segundo grupo de tres recopilaciones de oráculos que denuncian los muchos pecados de Israel (Am 3.1–6.14), cada uno de ellos con fórmulas de comienzo (Am 3.1; 4.1; 5.1) y final (Am 3.11; 4.12; 6.7) estándar. Toda la unidad concluye con un oráculo de juicio que subraya la certeza de la invasión de Israel. Un tercer grupo de oráculos se exponen en forma de cinco visiones del juicio venidero (Am 7.1–9.10), cada uno de los cuales contiene fórmulas de inicio estándar (Am 7.1, 4, 7; 8.1; 9.1). Un interesante recurso literario dentro de este grupo de visiones es la inserción de una nota biográfica (Am 7.10-17) que hace las veces de bisagra entre las tres primeras visiones, que detallan la condición espiritual sin esperanza de Israel, y las dos últimas, que predicen el juicio inminente y seguro de la nación. La sección final es un oráculo de salvación que promete una esperanza futura de restauración y bendiciones eternas por medio del establecimiento del reino de acuerdo con las promesas del pacto davídico (Am 9.11-15). Los dos últimos oráculos de la sección precedente se cosen al oráculo de salvación final por medio de la repetición de expresiones como «en aquel día» (Am 8.3, 9, 13; 9.11) y «vienen días» (Am 8.11; 9.13).

Se pueden discernir ejemplos adicionales de sofisticación estructural dentro de las recopilaciones individuales. La primera serie de oráculos contra las naciones sigue un patrón común: (1) una fórmula inicial («Así ha dicho Jehová»); (2) un par de cláusulas equilibradas («Por tres pecados... y por el cuarto»); (3) una fórmula establecida para el juicio («No revocaré su castigo»); (4) una declaración de acusación (en cada caso, Amós solo menciona uno de los cuatro pecados anunciados); (5) una lista de juicios (que comienzan con la afirmación «Prenderé fuego...»). Una vez más, el oráculo de juicio de Amós 5.1-17 se da en formato quiástico: anuncios de juicio (Am 5.1-3, 16-17), llamamiento al arrepentimiento (Am 5.4-6, 14-15), acusación y anuncio de juicio (Am 5.7-13) y dos oráculos de aflicción que contienen los elementos habituales del vituperio, la crítica y la amenaza (Am 5.18-26; 6.1-17).

De acuerdo con su posición como profeta franco de la sátira informal, Amós (como *Miqueas) emplea el lenguaje y el simbolismo del lenguaje común. Sus oráculos de juicio están impregnados de un tono pastoral repleto de las visiones y los sonidos de la vida cotidiana, sacados del mundo natural y agrícola, como podríamos esperar de alguien «que fue uno de los pastores de Tecoa» (Am 1.1) y que se identifica como alguien que cuida ovejas y cultiva higueras, a quien Dios «tomó de detrás del ganado» (Am 7.14-15). En consecuencia, encontramos referencias a *trillar (Am 1.3), *leones (Am 1.2; 3.4-5, 8,

12), un carro cargado de *grano (Am 2.13), un *pájaro en la *trampas (Am 3.5-6), el *pastor y su *pasto (Am 1.2; 3.12; 7.14-15), el rescate de una oveja por el pastor (Am 3.12), la *lluvia y la *cosecha (Am 4.7; 7.1), *huertos y *viñas (Am 4.9; 5.11, 17; 9.13, 14), el sicómoro (Am 7.14), plagas y sequía (Am 4.9), *langostas (Am 4.9; 7.1), la *fruta madura (Am 8.1-2), *caballos y arar (Am 6.12).

Sus observaciones sobre la vida tienen un largo alcance. En la esfera social, advierte el rico holgazán en relación a su avaricia y sus lujos ilícitos (Am 3.10, 12, 15; 5.11; 6.4-6; 8.5), su *embriaguez (Am 2.8, 12; 4.1) e inmoralidad (Am 2.7), y sobre todo, su injusticia hacia los pobres oprimidos (Am 2.7, 8; 3.9; 4.1; 5.7, 10-12; 6.12; 8.4-6; *ver* Pobreza). Espiritualmente, Israel es culpable de religión falsa (Am 5.5, 21-27; 8.10) y descarada *idolatría (Am 3.14; 4.4-5), por culpa de la cual ha abandonado a Dios, el Creador de todo (Am 4.13; 5.8-9, 26-27; 9.2-6).

En el ámbito político, Amós habla a menudo de la *guerra y sus males relacionados: ciudades asediadas con sus *puertas (Am 1.5), *muros (Am 1.7, 10, 14) y *fortalezas (Am 1.7, 10, 12; 2.2, 5) derribados, *espadas blandidas (Am 1.11; 7.17; 9.4), y mujeres violadas (Am 1.13). Advierte al populacho sobre el inminente sonido de la *trompeta (Am 3.6) que anuncia la llegada de los horrores de la guerra a Israel (Am 2.14-16; 4.2-3, 10; 5.1-2, 5; 7.16-18; 9.1, 4). Se acerca el tiempo en que el *hambre (Am 4.6) y la sed (Am 4.8; 8.13), y seguidamente el silencio de la *muerte (Am 6.9; 8.3) los alcanzarán. Aquellos que tengan la fortuna de sobrevivir serán llevados con ganchos a la cautividad (Am 4.2), e incluso allí se enfrentarán a la amenaza de la muerte (Am 9.4). Los pecados de los que se acusa en los oráculos a las naciones vecinas (Am 1.3–2.3) son todos atrocidades de la guerra.

Aunque Amós sea el profeta de la sátira informal, sus mensajes se presentan con una diversidad de géneros y recursos literarios. Además de los repetidos oráculos de juicio y del último de salvación, encontramos un paralelismo poético en escalera (Am 1.3, 6, 9, 11, 13; 2.1, 4, 6), un episodio de narrativa pura (Am 7.10-17), visiones (Am 7.1–9.10), dichos ocasionales de *sabiduría (p.ej., Am 5.19; 6.12; 9.2-4, 13) y un grupo de *proverbios (Am 3.3-6). La maestría de Amós puede verse en su uso de recursos literarios coloridos como la metáfora (Am 2.7; 3.8-10; 4.1; 5.2, 18, 20; 8.11) y el símil (Am 2.9, 13; 3.12; 4.2, 11; 5.24; 8.10; 9.9). También hay que destacar la sinécdoque (Am 2.14-16; 8.13), la ironía (Am 4.4) y el antropomorfismo (Am 9.8).

Amós emplea numerosos temas y asuntos para presentar sus oráculos. El juicio de Dios se retrata como *viento (Am 1.14) y *fuego (Am 1.4, 7, 10, 12, 14; 2.4, 5; 4.11; 5.6, 9). Debe destacarse especialmente el *día del Señor (Am 3.14; 5.18; 8.3, 9, 11, 13; 9.11, 13) y el rasgo resultante de un populacho que se lamenta (Am 5.16; 8.3, 8, 10). En consecuencia, Amós menciona frecuentemente la amenaza del *exilio ante sus oyentes (Am 5.27; 6.7; 7.17; 9.4, 14). De acuerdo con su denuncia básica de Israel, el profeta proclama la necesidad de justicia para corregir la injusticia social predominante (Am 3.10; 4.1; 5.10-11, 13, 15, 24; 6.12; 8.4-6). El *Redentor de Israel, que liberó a la nación de la esclavitud en Egipto (Am 2.10; 3.1-2; 9.7), aconseja a esta: «Buscadme, y viviréis» (Am 5.4–6.14).

A lo largo del libro de Amós destacamos un tema subyacente, el giro de los acontecimientos. Se advierte a los israelitas de que la religión falsa (Am 4.4) y puramente ritualista (Am 5.21-22) solo servirá para convertir la anunciada liberación del día del Señor en uno de desastre (Am 5.18-20). Los ricos que viven cómodamente (Am 6.1) y que oprimen sin misericordia a los pobres (Am 8.4-6) verán como su situación se invierte y son llevados al exilio con ganchos (Am 4.1-3). En esa hora triste, los cánticos de júbilo (Am 6.5) y alabanza (Am 5.23) se volverán llanto (Am 8.3) y la *festividad se sustituirá por el duelo (Am 8.10). Ni siquiera los más fuertes, rápidos o valientes pueden tener la esperanza de escapar (Am 2.14-16; cp. 5.19).

Sin embargo, hay esperanza de que esto pueda también revertirse. Del mismo modo que un pastor salva unas pocas partes de una oveja desmembrada por el ataque de un león, existe una esperanza velada de que un Israel mutilado sea rescatado por su pastor (Am 3.12). Porque aunque el reino presente será destruido, un remanente se salvará (Am 9.8). El pueblo humillado de Israel será restaurado a su tierra, las ciudades demolidas se reedificarán, y las tierras devastadas florecerán de nuevo (cp. Am 4.6-11; con 9.11-15).

Un punto final de unidad es el tono predominante de denuncia airada. Amós es implacable y no tiene remordimientos. Cuando leemos su libro, nos asaltan continuamente la evidencia de la conducta humana errónea, las predicciones de destrucción y la orden de reformarse.

A pesar de su brevedad, el libro de Amós es un rico depósito de imágenes memorables, que se engloban en tres categorías principales. Una es el simbolismo de las *prácticas malvadas* que ocurrían en ese momento: vender a los necesitados por un par de zapatos y pisotear la cabeza de los pobres en el polvo (Am 2.6-7), hacer que los nazareos beban *vino (Am 2.12), casas de marfil financiadas a través de la explotación (Am 3.15), observancia religiosa vacía (Am 5.21-22). La segunda es el simbolismo del *juicio divino y el desastre*: una persona presionada como lo hace un carro lleno de gavillas (Am 2.13), mujeres llevadas a la esclavitud con ganchos que atraviesan su carne (Am 4.2), sequía que destruye los cultivos (Am 4.6-9), casas hechas pedazos (Am 6.11), fiestas convertidas en duelo (Am 8.10). La tercera es el modelo de *la piedad ideal y su bendición*, que alcanza su punto culminante en el oráculo final de redención: el juicio corriendo como el agua y la justicia como una corriente desbordada (Am 5.24), las montañas destilando mosto (Am 9.13), las personas plantando huertos y comiendo su fruto (Am 9.14).

Ver también PROFECÍA, GÉNERO DE.

ANCESTRA EN PELIGRO

La proximidad en *Génesis de tres episodios que se centran en el rapto o posible rapto de la esposa de un patriarca hebreo ha dado lugar a la imagen de la «ancestra en peligro». Estos incidentes, recogidos en Génesis 12.10-20; 20.1-18 y 26.1-11, siguen una trama muy distintiva. El patriarca y su esposa se trasladan a un nuevo lugar. Temeroso de que los hombres de la región lo maten a fin de tomar a su mujer, el patriarca la persuade para que finja ser su hermana. En las dos primeras ocasiones, que implican a *Abraham y Sara, el plan resulta contraproducente. Esta es tomada en primer lugar por el Faraón de

Egipto y después por Abimelec, el rey de Gerar. En ambas ocasiones, Dios interviene, restaurándola a Abraham. En la tercera ocasión, concerniente a Isaac y Rebeca, el gobernante extranjero descubre la artimaña antes de que tenga lugar el rapto.

Aunque frecuentemente se considera que se pone a la ancestra en peligro en estos incidentes, lo que realmente se arriesga es la continuación de la línea o «simiente» a través de quien debe mediar la bendición de Dios para las naciones de la tierra. Significativamente, en el segundo episodio, que se produce inmediatamente antes del nacimiento de Isaac, el narrador hace hincapié en que Abimelec no tocó a Sara (Gn 20.4-7). El lector no tendrá dudas de que Abraham es el padre de Isaac.

Algunos comentaristas han considerado los incidentes de la esposa/hermana como una alabanza de la sagacidad de los patriarcas. Por el contrario, estos incidentes revelan una incapacidad de confiar en Dios para su protección. A pesar de lo ingenioso del plan de Abraham, es incapaz de proteger a su esposa Sara. Tan solo la intervención de Dios resuelve la complicación creada por la treta. Aunque Faraón y Abimelec no son exonerados por tomar la esposa del patriarca en los dos primeros incidentes, es digno de mención que en la tercera ocasión, Abimelec destaca el peligro potencial del engaño de patriarca: «¿Por qué nos has hecho esto? Por poco hubiera dormido alguno del pueblo con tu mujer, y hubieras traído sobre nosotros el pecado» (Gn 26.10). A la luz de estos factores, los incidentes nunca tuvieron el propósito de aplaudir la conducta engañosa de los patriarcas.

Ver también MUJER, IMÁGENES DE.

ANCESTROS. *Ver* GENERACIÓN, GENERACIONES.

ANCHO. *Ver* AMPLITUD; ANCHO.

ANCHO, ANCHURA

La anchura tiene sentidos negativos y positivos en las Escrituras. En primer lugar, representa de diversas formas la actividad de personas que se oponen a Dios. En ocasiones, estas se abren para abrazar el *mal, como el pueblo idólatra de la época de Isaías, al que Dios acusa: «Te alejaste de mí, te desnudaste, subiste al lecho que habías preparado» (Is 57.8 NVI). La imagen sugiere una esposa infiel que se abre a los abrazos de otros muchos. En ocasiones, el propio malvado se representa abriéndose para tragarse a otro. El escritor de Lamentaciones dice al pueblo de Dios conquistado: «Todos tus enemigos abrieron contra ti su boca; se burlaron, y crujieron los dientes; dijeron. Devorémosla» (Lm 2.16; cp. 3.46).

En lugar de retratos del mal, ambas imágenes muestran más bien pequeños mini-dramas, con una acción progresiva bosquejada de forma rápida pero gráfica. La mujer *adúltera quita las sábanas, se sube a la *cama y presenta una invitación abierta. El rostro de los enemigos tiene la *boca abierta, después más abierta, y finalmente la mueve de forma violenta. Un minuto más tarde la presa es masticada y tragada. El ensanchamiento tiene lugar, ominosamente, casi conforme leemos.

Una cama, unas bocas y una *puerta anchas llevan todas lejos de Dios. Jesús advirtió a sus discípulos contra la puerta y el camino anchos que conducen a la destrucción (Mt

7.13). La anchura del camino da un sentido de que muchas personas viajan cómodamente por esa vía fácil que aparta de Dios.

El camino hacia Dios es *estrecho, y la puerta pequeña, pero el mismo se abre a vistas más amplias más adelante. Como contraste con la mujer infiel que abre su cama, Isaías ofrece otra imagen, esta vez de una mujer *estéril, que representa al pueblo conquistado y *exiliado de Dios esperando a ser *restaurado. El Señor promete generaciones enteras de hijos a esta pobre mujer estéril, que debe abrir su casa de par en par para que esté lista para ellos: «Ensancha el sitio de tu tienda, y las cortinas de tus habitaciones sean extendidas; no seas escasa» (Is 54.2).

Las imágenes positivas de la anchura incluyen frecuentemente el abrirse para recibir todas las bendiciones que Dios dará. Isaías 45.8 insta a la tierra a abrirse para recibir la justicia del Señor en forma de *lluvia, a fin de que la *salvación pueda brotar. En sus imágenes más elevadas, la anchura apunta a la naturaleza del propio Dios, cuyos límites no pueden medirse, ya que es «más ancha que el mar» (Job 11.9). Pablo ora pidiendo que los creyentes puedan comprender «la anchura, la longitud, la profundidad y la altura» del amor de Cristo, pero admite inmediatamente que el mismo «excede a todo conocimiento» (Ef 3.18-19). La tienda de la mujer estéril, toda la tierra y el propio corazón del creyente se ensancharán ampliamente para recibir un amor de tales dimensiones.

Ver también ESTRECHO, ESTRECHEZ.

ANCHURA. *Ver* ANCHO, ANCHURA.

ANDAR, PASEO

En la época bíblica, andar era la forma más habitual de ir a alguna parte, incluso distancias largas. No sorprende, por tanto, que las referencias a caminar en la Biblia sean muchas más de doscientas (y en algunas versiones casi trescientas). Un sondeo de referencias al acto físico de andar revela que Jesús es el peatón más constante en la Biblia. Más allá de la mecánica literal del movimiento a *pie, andar se convierte en un sentido figurado en una metáfora principal para dos temas (frecuentemente relacionados), la interacción con otra persona (un compañero en un paseo metafórico) o el estilo de vida de una persona (con la imagen del caminar indicando un progreso continuo en un tiempo y en una dirección escogida).

Andar con Dios. La primera aparición de este concepto en la Biblia es la imagen de *Dios «paseando» en el *huerto del Edén al refrescar el día (Gn 3.8). Después del éxodo, Dios promete a la nación de Israel: «Andaré entre vosotros, y yo seré vuestro Dios» (Lv 26.12; citado en 2 Co 6.16). El Señor también visita el campamento de los israelitas y camina alrededor de él (Dt 23.14). Estos ejemplos del «andar» de Dios en la tierra plasman la presencia divina activa en medio de las personas que ha creado y llamado.

El equivalente al andar de Dios con su pueblo es que este camine «con» él o «delante» de él. Enoc y Noé «caminaron con Dios» (Gn 5.22, 24; 6.9). En Malaquías 2.6, el Señor describe al sacerdocio original andando con él en paz y rectitud, y en Apocalipsis 3.4

Cristo promete que el remanente en Sardis que se mantiene puro «andará conmigo en vestiduras blancas, porque son dignas». Caminar «delante» de Dios tiene el mismo significado que hacerlo «con» él. El Señor ordenó a Abraham: «Anda delante de mí y sé perfecto» (Gn 17.1). Asimismo, prometió favorecer a David y sus sucesores si estos caminaban delante de él (1 R 8.25; 9.4; 2 Cr 6.16; 7.17; ver también 2 R 20.3; Is 38.3).

Un cumplimiento del tema de andar con Dios en el NT es la vida que los *discípulos de Jesús llevaron con él. Caminaron con él de forma literal y espiritual. La imagen más memorable quizá sea la de Cristo andando con los dos hombres hacia Emaús, y revelándoles su propia misión e identidad (Lc 24.13-35).

La vida virtuosa. En el AT, andar se empareja frecuentemente con la imagen del camino para representar el estilo de vida y las decisiones que las personas deberían adoptar y tomar respectivamente, así como lo que deberían evitar. La persona bienaventurada «no anduvo en consejo de malos» (Sal 1.1), y la sabia evita hacerlo «por el camino de los malos» (Pr 4.14). Nabucodonosor aprendió que Dios humillará a «los que andan con soberbia» (Dn 4.37). Ciertamente, las personas deberían caminar *humildemente con Dios (Mi 6.8). En la práctica eso significa vivir en conformidad con los *caminos de Dios (Is 2.3) o su ley (Sal 119.2-3). Obedecer la ley de Dios es andar «en libertad» (Sal 119.45), y «el que camina con integridad anda confiado» (Pr 10.9). De forma parecida, «los que andan por el camino de la justicia descansarán en paz cuando mueran» (Is 57.2 NTV). Pasajes como estos emplean la metáfora de caminar para identificar la conducta de vida de una persona y las consecuencias que fluyen de ella.

Las referencias a cómo andan las personas proveen una imagen compuesta de cómo vive la persona piadosa. El ser humano modelo anda en todos los caminos de Dios (Dt 8.6 y docenas de pasajes adicionales), en el *temor de Dios (Neh 5.9), en su verdad (Sal 86.11) y en la luz de su presencia (Sal 89.15), en los caminos de las buenas personas (Pr 2.20), en el de la justicia (Pr 8.20), el entendimiento (Pr 9.6) y la sabiduría (Pr 28.26). La persona ideal es la «que anda en integridad» (Sal 15.2; 84.11). Esa persona también es conocida por los compañeros humanos con los que camina «en amistad en la casa de Dios» (Sal 55.14) y «con sabios» (Pr 13.20).

La fórmula del andar de un *rey «en los caminos» de uno anterior aparece repetidamente en los libros de Reyes y Crónicas. Estas referencias elogian una forma de gobernar virtuosa o menosprecian una mala, en ambos casos vinculándolas a los hechos de un predecesor. Este grupo de imágenes revela la continuidad que las personas antiguas experimentaban en las prácticas de los reyes en un sistema político en el que la monarquía era hereditaria.

Seguidores del camino. Las referencias a andar en el NT se basan en temas del AT. Andar pasa a ser ahora una metáfora de cómo se espera que vivan los cristianos. En los Evangelios, solo Juan retrata a Jesús animando a su pueblo a caminar en la *luz en lugar de las *tinieblas (Jn 8.12; 11.9). Esta expresión también aparece en las cartas de Juan, que son pequeños clásicos literarios sobre cómo deben vivir los cristianos. Loa creyentes no deben andar en la oscuridad (1 Jn 1.16; 2 Jn 11) sino en la luz (1 Jn 1.7); deben

«andar como él anduvo» (1 Jn 2.6), en la verdad (2 Jn 4; 3 Jn 3-4), en obediencia a los mandatos de Dios y en amor (2 Jn 6).

En las cartas de Pablo, el uso figurado de andar se extrae principalmente de lo mucho que caminaba el apóstol. Fiel a su tendencia hacia los contrastes elevados, Pablo retrata la vida cristiana en términos de caminos contrarios: los cristianos deben andar en la vida nueva en lugar de la *muerte (Ro 6.4), en buenas obras en lugar de transgresiones y pecados (Ef 2.1-2, 10), como hijos de luz y no de las tinieblas (Ef 5.8), con dominio propio moral en lugar de sensualidad (Ro 13.13), por fe en lugar de por vista (2 Co 5.7).

Resumen. Andar es una de las metáforas más gráficas de la Biblia de cómo deberían vivir las personas piadosas, positivamente en términos de lo que seguir, y negativamente con advertencias sobre lo que se debe evitar. Desgraciadamente, algunas traducciones recientes tienden a sustituir el vigor concreto del original con palabras prosaicas como *vivir*, *conducirse*, o *comportarse*. El resultado es que disminuye la capacidad del lector de permitir que las actividades cotidianas específicas sean ventanas hacia las realidades divinas.

Ver también OBEDIENCIA; PIES; SENDA; VAGABUNDO, ERRANTE.

BIBLIOGRAFÍA: R. Banks, «"Walking" as a Metaphor of the Christian Life: The Origins of a Significant Pauline Usage» en *Perspectives on Language and Text*, ed. E. W. Conrad y E. G. Newing (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987) 303-13.

DIOS COMO

Anfitrión. La imagen bíblica de *Dios como anfitrión tiene su raíz en los actos de los anfitriones humanos: el Señor lleva a cabo las mismas actividades que estos. El contexto para esta imagen bíblica es el valor extremo que el mundo antiguo daba a las obligaciones de los anfitriones con sus invitados. Los antiguos griegos hicieron de la *hospitalidad una marca de la propia civilización, los romanos la consideraron una obligación sagrada, y los hebreos desarrollaron un complejo código de hospitalidad en respuesta a las condiciones de la vida nómada, en la que viajar exigía un tipo diferente de hospedaje que una posada permanente. Los anfitriones humanos ofrecían a sus invitados protección, alojamiento y comida. Loa actos de Dios descritos por medio de la metáfora del anfitrión siguen el mismo patrón, siendo las referencias a la provisión de alimentos las más numerosas. La exposición que sigue limita su atención a pasajes en los que Dios *extiende benevolencia* a sus criaturas, frecuentemente *formulando una invitación* u ordenando aceptar la provisión de una forma que indica los actos de un anfitrión.

Provisión física. La provisión de alimentos por parte de Dios a sus criaturas comienza con la creación del mundo. El punto culminante de Génesis 1 es la declaración del Señor de que ha dado «toda *planta verde» para comer a todos los animales de la tierra (Gn 1.30). Referencias posteriores del AT retratan a Dios como un anfitrión que provee para los *animales (Sal 104.27-28; Job 38.39-41). Pero por supuesto la criatura humana es habitualmente la destinataria de la provisión de comida de Dios.

Esa provisión comienza en el *huerto. En Génesis 2 predomina el tema de la maravillosa provisión del Señor para la raza humana, y el contenido de la misma es en parte lo que provee un anfitrión, un lugar seguro y atractivo en la que vivir y reposar,

alimentos y compañerismo. Las primeras palabras que Dios habla a Adán son: «De todo árbol del huerto podrás comer [o, con más rotundidad, comerás]» (Gn 2.16).

La metáfora de Dios como anfitrión no se aparece abiertamente en la historia del *éxodo, pero se evoca conforme leemos. Con la nación de Israel dependiendo totalmente de Dios para sobrevivir en el desierto, el Señor provee protección y comida. Ejemplos destacados son el *maná y el *agua de la roca (Ex 17.1-7), así como las codornices (Ex 16). Aunque el escritor de Éxodo no emplea la imagen de Dios como anfitrión, la reflexión retrospectiva del salmista se acerca a la misma: Salmos 78.19 retrata a Dios extendiendo una *mesa en el desierto, y Salmos 105.39-41 es aun más específico en sus referencias a este tema:

Extendió una nube por cubierta,
y fuego para alumbrar la noche.
Pidieron, e hizo venir codornices;
y los sació de pan del cielo.
Abrió la peña, y fluyeron aguas;
corrieron por los sequedales como un río.

Sin embargo, esta experiencia de provisión especial en el desierto, era preparatoria para la vida en la tierra prometida, que se describe habitualmente como una *tierra que fluye leche y miel (en veinte ocasiones). Difícilmente limitada a la abundancia de *ganado, *cabras y abejas, esta frase representa la experiencia completa de vivir en la tierra prometida como comer un *banquete abundante de la propia mesa de Dios (Dt 6.3).

El punto culminante de las referencias del AT a Dios como anfitrión es sin duda el salmo 23. Este poema comienza comparando la provisión del Señor con la de un pastor para sus *ovejas, pero aquí las provisiones metafóricamente retratadas ya recuerdan lo que un anfitrión humano provee para un invitado. Además, en los dos últimos versículos del salmo, el simbolismo es el de una relación anfitrión-invitado, con referencias a preparar una mesa, ungir una cabeza con el propósito de refrescar, proveer una *copa rebosante y morar en una casa.

En el NT, Jesús es un anfitrión literal en varias ocasiones registradas. Convirtió el agua en vino para que siguiese la celebración en un banquete de *boda (Jn 2.1-10). En dos ocasiones, alimentó de forma milagrosa a miles de personas (Mt 14.15-21; 15.32-38), y enseñó que él mismo era el pan de vida, el maná verdadero enviado del cielo (Jn 6.30-51). Después de su resurrección, sirvió pan a los discípulos de Emaús (Lc 24.30) y preparó un desayuno de pan y pescado para Pedro y los demás discípulos (Jn 21.9-14).

Comidas sagradas. Entre las cinco ofrendas del sistema de sacrificios, la de paz es única en el hecho de que el sacerdote quemaría una parte de la misma sobre el *altar como «comida» para el Señor (Lv 3.11, 16). El nombre de esta ofrenda particular tiene relación con la palabra hebrea traducida paz y bienestar. La misma se llevaba a cabo en respuesta a un voto o voluntariamente, así como en respuesta a una oración contestada (Lv 7.11, 16). La parte central del ritual era una comida de celebración compartida por los que ofrecían el sacrificio, los sacerdotes y el Señor. Esta comunión prefigura la

comunión que los cristianos disfrutan con Cristo, que les da su «carne» y su «sangre» para que las ingieran (Jn 6.53-58).

El cumplimiento de este sacrificio prefigurado es la *Cena del Señor, instituida por Jesús. Aquí, sin duda, tenemos el ejemplo supremo de Dios como anfitrión que provee los materiales para una comida e invita a las personas a participar. En esa misma última cena (Mt 26.26-29), Jesús sirvió a sus discípulos *pan y *vino, empleando el lenguaje de invitación de un anfitrión: «Tomad, comed... bebed de ella». Esta misma terminología aparece en las instrucciones para la Cena del Señor en 1 Corintios 11.23-26. Un tema fundamental que hace entrada en la imagen en este punto es la obligación de los invitados humanos de aceptar la invitación del anfitrión divino.

El banquete de salvación. El grupo más numeroso de referencias a Dios como anfitrión es metafórico. En las mismas, el lenguaje de la comida y la bebida físicas se emplea para retratar la salvación espiritual. El tema se remonta al AT. Isaías representa a Dios invitando a las personas a servirse gratuitamente agua, vino, leche y pan (Is 55.1-2) y celebrando para «todos los pueblos banquete de manjares suculentos, banquete de vinos refinados, de gruesos tuétanos y de vinos purificados» (Is 25.6). Igualmente evocadoras son las imágenes milenarias de las montañas destilando *vino y las colinas fluyendo leche (Jl 3.18; Am 9.13). La imagen compuesta evoca un sentido de abundancia, satisfacción y celebración gozosa, hechas posibles por la espléndida generosidad de Dios.

El banquete de salvación metafórico al que el Señor invita alcanza su culminación en las parábolas y dichos de Jesús. Viene enseguida a la mente la parábola del banquete en el que Dios insiste para que acudan muchos (Lc 14.15-24), ocasionada por el comentario superficial de alguien que dijo: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14.15). En dos ocasiones leemos acerca de personas que «se sentarán a la mesa en el reino de los cielos/Dios». (Mt 8.11; Lc 13.29), a lo que puede añadirse la declaración de Jesús sobre «los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas», que podrán comer y beber «a mi mesa en mi reino» (Lc 22.18-30). En la parábola del hijo *pródigo, el padre perdonador celebra un copioso banquete al que invita al vecindario (Lc 15.22-24).

Jesús dice a la mujer samaritana en el pozo que él puede proveer el agua que trae vida eterna (Jn 4.13-14) e invita a los sedientos a venir y beber de él (Jn 7.37-39). Cuando lava los pies de sus discípulos está llevando a cabo una tarea propia de un anfitrión (Jn 13.1-17). Jesús compara en un dicho escatológico el día venidero con un banquete de *boda, representando la recompensa de «los siervos a quienes su señor encuentra pendientes de su llegada» como el acto en que este «se ajustará la ropa, hará que los siervos se sienten a la mesa, y él mismo se pondrá a servirles» (Lc 12.36-37).

Como muestran algunos de estos pasajes, resulta imposible separar las referencias escatológicas de las de la salvación. El banquete celestial comienza en la tierra en el momento en que se cree en Cristo como salvador, y se consuma en un reino celestial venidero. El libro de Apocalipsis culmina las referencias escatológicas, con sus imágenes de una «cena de las bodas del Cordero» celestial, a la que están invitados los redimidos

(Ap 19.9), y una invitación a cualquiera que tenga sed a tomar «del agua de vida gratuitamente» (Ap 22.17).

Resumen. A lo largo de la Biblia, Dios es sin duda alguien que provee alimentos para toda la vida. Más allá de este cuidado total de la creación, el Señor extiende una invitación a disfrutar de los beneficios de la redención que se representan frecuentemente de forma poética en términos de abundante comida o un banquete. Los alimentos reales constituyen una bendición tangible y en ocasiones se proveen por medio de milagros que revelan una faceta de la naturaleza de Dios, pero las palabras relacionadas con ellos también representan metáforas de la buena vida que Dios concede a su propio pueblo. La comunión y la rica provisión perdidas en el Edén solo se restauran plenamente en la Nueva *Jerusalén, pero la experiencia presente de la bondad del Señor sustenta a su pueblo, que vive de acuerdo a la promesa de un futuro feliz.

Ver también BANQUETE; BEBER; BODA; CENA; COMER; DIOS; FORASTERO; HOSPITALIDAD; HUERTO; INVITADO; MANÁ; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; VAGABUNDO, ERRANTE.

ÁNGEL

Desde el *huerto del Edén hasta el *cielo y la tierra renovados, los ángeles aparecen repetidamente a lo largo de la Biblia. Estos seres también se denominan espíritus, querubines, serafines, hijos de Dios, huestes celestiales, o en unos pocos casos, se hace referencia a ellos incluso por su nombre propio, como Miguel o Gabriel.

En el texto bíblico, los ángeles son seres vivientes reales, sobrenaturales y no físicos, pero pueden adoptar una apariencia corpórea durante un período de tiempo. Los ángeles no son por tanto símbolos de otra realidad. Sin embargo, en un sentido, un ángel es una imagen del Dios invisible. Incluso sus nombres, acabados en «*-'el*» (la expresión hebrea para Dios), como Gabri*el*, indican su estrecha relación con la deidad. En muchas ocasiones, Dios decidió que estos seres mediasen su presencia ante su pueblo. Cuando se reveló a Moisés en el monte Sinaí, el Señor dijo: «No me verá hombre, y vivirá» (Ex 33.20). Así pues, en realidad fue el «ángel del Señor» quien se apareció a Moisés en la forma de una *zarza ardiendo cuando Dios se reveló como el «Yo soy», o YHVH (Ex 3.2).

La revelación definitiva de Dios no se produjo a través de una figura mediadora, sino de su «Verbo» (el *logos*), el *Hijo de Dios (Jn 1.1-18). El autor de *Hebreos defiende de forma elocuente la superioridad de Jesús ante los ángeles apuntando a su filiación, su posición a la *diestra del Padre, su nombre más excelente y el hecho de que él sea digno de la *adoración de aquellos (He 1.1-13). Sin embargo, a lo largo de la historia de la iglesia, muchos han interpretado las apariciones del «ángel del Señor» en el AT como manifestaciones de la segunda persona de la Trinidad, el Señor Jesucristo, antes de su encarnación.

Una de las actividades principales de los ángeles es su continua alabanza y adoración al que está sentado en el *trono. Puede que este fuese el único papel desempeñado por la clase de ángeles conocida como *serafines*, los seres con seis alas que Isaías vio en su experiencia visionaria. Los mismos volaban alrededor del Señor sentado en su trono

proclamando: «Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6.3). En la visión celestial de Juan, este vio innumerables ángeles («millares de millares y millones de millones») rodeando el trono y adorando, no solo al Padre, sino también a Jesús, representado aquí por la figura del *cordero, del que se dice que es digno de esta adoración angélica porque murió como un cordero sacrificial (Ap 5.12), haciendo posible que su pueblo se liberase de sus pecados y llegase a ser «un reino, sacerdotes al servicio de Dios su Padre» (Ap 1.6 NVI).

No todos los ángeles son benevolentes ni atribuyen constantemente la *gloria y la alabanza al Padre. Existe un gran número de ellos que se han involucrado en una grave rebelión contra Dios. Luchan con los ángeles buenos y trabajan para provocar la desaparición del pueblo del Señor. Algunos de estos transgresores originales se encuentran encarcelados en un lugar llamado Tártaro y esperan su juicio divino (2 P 2.4; Jud 6). El resto lleva a cabo sus hostiles propósitos bajo el liderazgo de *Satanás, cuya caída puede ser la que se narra de forma figurada en Ezequiel 28 e Isaías 14. Al final, no tendrán éxito en sus malvadas conspiraciones. La guerra angélica en el cielo descrita en Apocalipsis 12.7-12 demuestra que el dragón no es suficientemente fuerte. Miguel y sus ángeles lo derrotan. Su condenación final es segura cuando Dios obre para erradicar totalmente toda forma de mal de su nueva creación (Ap 20.7-10).

Los ángeles del Señor se ocupaban frecuentemente en anunciar y levantar libertadores para el pueblo de Dios atrapado en diversas formas de esclavitud. El ángel del Señor se aparece por tanto a Moisés, llamándolo a liberar a los israelitas de su difícil situación en Egipto (Ex 3). Manifestándose en forma humana, «se sentó debajo de la encina que está en Ofra», donde se encontró con Gedeón y lo comisionó para liberar a Israel de Madián (Jue 6.11-17). En el caso de *Sansón, el ángel del Señor se apareció a sus padres, anunciando su inminente nacimiento milagroso de la mujer *estéril (*ver* Historia de un nacimiento). Seguidamente, dio instrucciones a la pareja sobre cómo educarlo bajo el voto nazareo y reveló que liberaría a Israel de las manos filisteas (Jue 13).

Los ángeles también se involucraron profundamente en la proclamación del nacimiento del libertador de Dios de los últimos tiempos, el Señor Jesucristo. Un ángel del Señor anunció su nacimiento milagroso a José (1.20); Gabriel explicó las maravillosas noticias a *María (Lc 1.26-38); y otro más, acompañado por una multitud de las huestes celestiales, proclamó el acontecimiento a un grupo de pastores cerca de Belén (Lc 2.8-20).

A lo largo de la historia bíblica, los ángeles proveyeron dirección, ayuda y aliento al pueblo de Dios. Quizá sea esta la razón por la que se puede hacer referencia a ellos como «espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación» (He 1.14). El ángel del Señor intervino para evitar que *Abraham sacrificase a su único hijo Isaac en obediencia a Dios, y proveyó al patriarca un sustituto apropiado para la ofrenda (Gn 22.9-14). Posteriormente, otro ángel guió al siervo de Abraham para encontrar una esposa para Isaac (Gn 24.7, 40). Tras su liberación de la esclavitud, cuando Israel comenzó la travesía del desierto, Dios tranquilizó a la nación diciendo: «He aquí yo envío mi Ángel delante de ti para que te guarde en el camino, y te introduzca en

el lugar que yo he preparado» (Ex 23.20). Es salmista proclama el benevolente poder protector de Dios para con su pueblo en todo momento: «El ángel de Jehová acampa alrededor de los que le temen, y los defiende» (Sal 34.7), y «a sus ángeles mandará acerca de ti, que te guarden en todos tus caminos» (Sal 91.11). No hay duda de que Daniel y sus compañeros fueron conscientes de esta protección angélica tras su experiencia en medio del calor y las llamas de un horno (Dn 3.28), y más adelante cuando «Dios envió su ángel, el cual cerró la boca de los leones» (Dn 6.22).

La vigilancia y la protección de los ángeles se extiende incluso a los *niños pequeños. Jesús dijo que «sus ángeles en los cielos ven siempre el rostro de mi Padre que está en los cielos» (Mt 18.10), dando origen al concepto cristiano de los «ángeles de la guarda». En los primeros días de la iglesia, estos seres intervinieron en dos ocasiones y liberaron milagrosamente a apóstoles de la *cárcel (Hch 5.19-20; 12.7-11). También proveyeron dirección en muchas coyunturas cruciales, como el caso de Felipe, cuando un ángel del Señor lo llevó hasta el oficial etíope (Hch 8.26), y el del gentil Cornelio, a quien «un santo ángel» ordenó que fuese a visitar al apóstol Pedro (Hch 10.22).

Los ángeles han servido! Y continuarán haciéndolo, como agentes de Dios para dispensar su juicio. Esta es una de sus principales funciones, revelada en el Apocalipsis (*ver* Apocalipsis, libro de). Siete ángeles tocan las siete trompetas de los juicios del Señor (Ap 8–9); otros siete llevan las siete plagas finales (Ap 15); y cuatro más atados en el Éufrates son liberados y matan una tercera parte de la humanidad (Ap 9.14-15). Esta obra terrible y destructiva de los ángeles en la ejecución de la ira de Dios también caracterizó ciertos acontecimientos del AT. En la época de Abraham, dos ángeles materializaron la retribución de dios contra las ciudades de *Sodoma y Gomorra (Gn 19.1-29). Cuando el rey asirio Senaquerib amenazó a Israel, «salió el ángel de Jehová, y mató en el campamento de los asirios a ciento ochenta y cinco mil» (2 R 19.35; 2 Cr 32.21; Is 37.36).

Los ángeles acompañarán a Jesús cuando él vuelva (Mt 16.27; Mr 8.38; Lc 9.26; 2 Ts 1.7). Serán los enviados especiales de Cristo para reunir «de los cuatro vientos a los elegidos, de un extremo al otro del cielo» (Mt 24.31). También ayudarán al Hijo a separar a los malos de los justos y a ejecutar el *juicio divino (Mt 13.37-43).

Principalmente, pues, los ángeles son seres sobrenaturales vinculados con la obra del propio Dios. Están rodeados por un aura de lo numinoso. En encuentro humano con un ángel es en cierto modo un encuentro con lo divino. No conocemos a estos seres como personajes individuales sino como agentes. Sus actividades principales son la alabanza y la adoración de Dios en su corte celestial, anunciar y llevar mansajes de parte del Señor a los humanos, guiar y proteger en momentos de la vida de las personas, y dispensar los juicios de Dios.

Ver también ANUNCIACIÓN; ASAMBLEA, DIVINA; EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES.

BIBLIOGRAFÍA: S. Noll, *Angels of Light, Powers of Darkness* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998).

ANGUSTIA física. Ver TEMBLOROSO, TEMBLAR, ANGUSTIA CORPORAL.

ANILLO

En la Biblia, los anillos sirven como adornos y como joyas. Resulta interesante que todos los pasajes que los mencionan como adornos aparezcan en el libro de Éxodo, con detalles que deleitan el ojo del lector en agradables descripciones relacionadas con el *tabernáculo. Hay anillos sobre el *arca del pacto («Fundirás para ella cuatro anillos de oro» Ex 25.12); en la mesa de los panes de la proposición («Y le harás cuatro anillos de oro, los cuales pondrás en las cuatro esquinas» Ex 25.26); en tableros y basas («Y cubrirás de oro las tablas, y harás sus anillos de oro» Ex 26.29); en el *altar de bronce («Harás cuatro anillos de bronce» Ex 27.4); en el altar del incienso («Le harás también dos anillos de oro debajo de su cornisa» Ex 30.4); en el arca de madera de acacia («Además fundió para ella cuatro anillos de oro a sus cuatro esquinas; en un lado dos anillos y en el otro lado dos anillos» Ex 37.3); y en las vestiduras sacerdotales («Y ataron el pectoral por sus anillos a los anillos del efod con un cordón de azul» Ex 39.21). Todo este lujo visual simboliza el carácter bello e inestimable del Dios que es honrado en los servicios del tabernáculo, a fin de celebrar su gloria con una profusión de espléndidos anillos de *oro y bronce.

Los anillos utilizados principalmente como joyas se mencionan generalmente como *ofrendas o como símbolos de autoridad. Después del apasionado discurso de Moisés acerca del tabernáculo, «vino todo varón a quien su corazón estimuló... con ofrenda a Jehová para la obra del tabernáculo de reunión... y trajeron cadenas y zarcillos, anillos y brazaletes y toda clase de joyas de oro» (Ex 35.21-22). En respuesta a la victoria en una batalla en la que no murió un solo israelita, el pueblo jubiloso dijo: «Por lo cual hemos ofrecido a Jehová ofrenda, cada uno de lo que ha hallado, alhajas de oro, brazaletes, manillas, anillos, zarcillos y cadenas, para hacer expiación por nuestras almas delante de Jehová» (Nm 31.50; *ver* Historias de batalla).

Los anillos transmiten su mayor poder como imagen cuando los escritores bíblicos los emplean para denotar *autoridad, real y simbólica. Tras una primera etapa de su vida como hijo mimado, una transición en una mazmorra egipcia y finalmente su ascenso al poder, la nueva posición de José es validad por una joya: «Entonces Faraón quitó su anillo de su mano, y lo puso en la mano de José... y pregonaron delante de él: ¡¡Doblad la rodilla!!» (Gn 41.42). Un anillo con sello era algo más que una simple joya; tenía grabada una firma, un *sello utilizado para marcar documentos oficialmente. Así pues, poseer uno de ellos era sinónimo de poder. La historia de Ester es análoga a la de José: primero es una reina maravillosa, después una judía en peligro, y finalmente, tanto ella como Mardoqueo son restaurados al poder: «Y se quitó el rey el anillo que recogió de Amán, y lo dio a Mardoqueo. Y Ester puso a Mardoqueo sobre la casa de Amán» (Est 8.2).

La entrega literal de un anillo empleada por Jesús en la parábola del hijo *pródigo indica ese poder: «Pero el padre dijo a sus siervos: Sacad el mejor vestido, y vestidle; y poned un anillo en su mano... traed el becerro gordo... comamos y hagamos fiesta» (Lc 15.22-23). Con estos actos, el padre restaura al pródigo a la autoridad de hijo, sus credenciales se restablecen gozosamente.



Un anillo con sello.

Con hermosas descripciones de adornos del tabernáculo como los anillos, los escritores bíblicos hacen vívido y por tanto memorable al Dios que esos adornos glorificaban. Con relatos en los que esta joya está presente, como los de José, Mardoqueo y el hijo pródigo, otros autores hacen hincapié en el favor inmerecido de Dios, asociando los anillos con la opulencia, el gobierno y la reconciliación. Estas narraciones pasan a ser arquetipos de la eterna protección providencial del Señor por los suyos y de su amor por ellos, la disposición de un Dios omnipotente a rescatar a su pueblo de las mazmorras de los problemas más profundos de la vida y restaurarlo a su herencia celestial.

Ver también JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; SELLO.

ANILLO CON SELLO *Ver* ANILLO; SELLO.

ANIMALES

El hebreo y el arameo del AT emplean unas 180 palabras, el NT griego unas 50, para nombrar un total de unos 70 tipos (no especies) de animales. Las muchas distinciones de clase, género y edad de los animales domésticos explican la aparente discrepancia: once palabras hebreas y arameas para oveja; ocho hebreas para cabra; ocho hebreas para vaca o buey, junto con siete griegas; ocho hebreas traducidas «león»; diez tipos de langosta o saltamontes en hebreo; diez variedades hebreas de serpiente y cuatro griegas; cinco para caballo y así sucesivamente. Toda esta duplicación contrasta con los muchos nombres de animal cuyo significado exacto sigue siendo dudoso (*ver* Pájaros).

La necesidad de los hebreos de identificar a los animales no brotó de un deseo de entenderlos científicamente sino de una búsqueda pragmática de respuestas para una serie de preguntas sobre ellos: ¿Pueden comerse? ¿Constituyen un peligro para las personas? ¿Dañan los cultivos? Los animales no domesticados pero que toleraban la presencia humana tenían más probabilidades de ser destacados y nombrados de forma regular. Si un animal tenía poca tolerancia a la presencia humana o era nocturno, tenía muchas posibilidades de acabar llevando una gran carga de fantasía. Aunque estas diferencias culturales producían una perspectiva de los animales comprensiblemente bastante distinta de la nuestra, las incongruencias se exageran por la opinión de que los mismos son actores, tanto agentes como peones, en la lucha cósmica delineada en la Biblia. Esta visión confiere un sentido adicional al simbolismo de diversos animales. Además, la imaginación bíblica participa en una tendencia universal a equiparar a ciertos

animales con características específicas, como cuando se dice que caballos y mulas son ignorantes (Sal 32.9) o que las palomas son fáciles de engañar y estúpidas (Os 7.11).

Animales inmundos. Una gran parte de los animales mencionados en las Escrituras aparece en listas de especies inmundas (Lv 11; Dt 14) que hacen poco uso del simbolismo en sí mismas y aportan poca información útil para la identificación de los animales enumerados. Aunque algunos han esgrimido razones de salud para las prohibiciones relativas a los alimentos (p.ej., las enfermedades transmitidas por el cerdo), la mayoría si no todos los tabús sobre qué animales pueden comerse surgen probablemente por varias causas. El largo pasado de los israelitas como agricultores nómadas daría lugar de forma natural a costumbres que expresaban su dependencia de los ejemplares domesticados. Las asociaciones mitológicas de ciertos animales o las supersticiones sobre ellos hacen impensable comerlos (*ver* Animales míticos).

El desprecio por la proteína en algunas formas puede surgir del sentido común (p.ej., los buitres comen carroña, por tanto no se debe comer carne de buitre) o de una filosofía natural rudimentaria (p.ej., las jugosas orugas no respiran y por tanto no comparten el aliento de Dios; así pues, pertenecen a la misma categoría que los gusanos y está aliadas con las fuerzas malignas de la descomposición. No se deben comer). Existen algunas pruebas de que los israelitas tenían agentes patógenos relacionados, animales inmundos como las moscas y los roedores (1 S 6), con las plagas que transmitían. Sin embargo, no podían articular su causa o mecanismo. La perspectiva israelita era parecida a la de sus vecinos, que buscaban curación a través de los métodos simbólicas de la magia blanca, ofreciendo figuras de oro de la parte corporal afectada y el visitante inmundo en un intento de apaciguar a la deidad responsable, propia o extranjera (*ver* Magia; Enfermedad y curación).

Animales como señales de desolación. Tal como sigue ocurriendo en algunas culturas actuales, la aparición de ciertos animales se considera un augurio. Frecuentemente, estos animales son aquellos cuyas llamadas nocturnas parecen mensajes del mundo espiritual (lechuzas, hienas, ranas), que parecen actuar como mensajeros (cuervos, murciélagos) o que se asocian por costumbre negativamente con la muerte (serpientes, buitres). Pasajes como Isaías 34.11-15 y Habacuc 2.14, al describir la desolación de ciudades una vez habitadas, incluyen en ocasiones entre animales «reales» referencias a criaturas mitológicas que brincan y claman en las ruinas (sátiros, criaturas nocturnas o lílits [Is 34.14]). Nuestra perspectiva cultural posterior a la Ilustración exige que distingamos entre animales reales y míticos; sin embargo, los poetas antiguos no se sometían a tales restricciones. Para ellos, algunos animales mantenían asociaciones malignas o incluso demoníacas. Algunos demonios aparecían como animales, como cuando las ranas representan espíritus malignos (Ap 16.13). Las variaciones en la traducción de algunos nombres de animales reflejan las dificultades existentes a la hora de identificar a estas criaturas (considérense las diversas traducciones de *lilith,* «lechuza», «aves nocturnas» o «criaturas de la noche» en Isaías 34.14), pero generalmente su relevancia simbólica queda suficientemente clara en el contexto, y el paralelismo también aporta pistas adicionales.

Animales como siervos. El relato de Génesis establece las implicaciones morales de la relación de la humanidad con los animales trazando paralelismos con la relación de la misma con Dios. El Señor delega en las personas el dominio de los animales (Gn 1.28) del mismo modo que él es su *dominus* (Señor). El hombre trabaja para Dios cuidando del huerto, y las bestias lo hacen para el hombre. Aunque todos los tipos de animales pueden «domarse» (Stg 3.7), la domesticación solo es práctica con los que están dispuestos a vivir en altas densidades (rebaños o manadas), a proveer algún recurso cosechable y que pueden mantenerse fácilmente (herbívoros, ya que los carnívoros son difíciles de alimentar). Tampoco tendría sentido domesticar animales inmundos. Bajo estos criterios, la mayoría de las bestias que merecía la pena domesticar lo fue en la época bíblica. Como mano de obra dispuesta y de confianza, el ganado proveía metáforas de la lealtad y la docilidad, pero también ocasiones para las generalizaciones morales. La idea de las mascotas surgió probablemente de la interacción de los niños con las crías, pero casi no aparece en la literatura antigua. La parábola de la única cordera del hombre pobre insinúa que (como en algunas granjas actuales) no todos los animales eran tratados como simples productos agrícolas (2 S 12.3, cp. el perro de Tobit, Tobit 5.16; 11.4).

Reses. Las reses se mencionan principalmente como un indicador de riqueza (Gn 13.2; Ez 38.12; 1 Cr 5.9). En sueños o en poesía, las vacas bien alimentadas sirven como metáforas de personas o naciones ricas (Am 4.1; Jer 46.20); las vacas hambrientas, de años de escasez (Gn 41.26). El ganado producía muchas de las cosas buenas de la vida: *mantequilla o queso (Dt 32.14; Pr 30.33; 1 S 17.17; 2 S 17.29), *estiércol para combustible (Ez 4.12) o fertilizante (Lc 13.8). Algunas reses se engordaban específicamente para comerse, «bueyes de pasto» (1 R 4:23; Mal 4:2), y constituían un lujo que señalaba ocasiones especiales (Lc 15:30). También ayudaban como bestias de carga, llevando los artículos encima (Gn 45.17; 1 Cr 12.40) o tirando de ellos (1 S 6; 2 S 6).

Los animales merecían recibir un buen trato ya que eran un elemento importante en la economía. Numerosas leyes éticas relativas al mismo parecen surgir como ampliaciones de la regla de oro. El *buey y el *asno se personifican: conocen a su dueño (Is 1.3). Los derechos de los animales de exponen junto con los de otras posesiones (esclavos y esposas) en Éxodo 21 y 22. Como las personas, los animales merecen descansar (Ex 23.12; Dt 5.14) y recibir agua (Lc 13.15). Es demasiado cruel impedir que el buey coma mientras trilla el grano (Dt 25.4), y una cortesía parecida se aplica a las personas (1 Co 9.9; 1 Ti 5.18). Se debe ayudar a un buey que está en dificultades (Dt 22.4), aunque pertenezca a un enemigo (Ex 23.4). De igual forma, Jesús sana a una mujer en el día de reposo porque cualquier persona decente ayudaría a un animal en ese día (Lc 14.5).

Ovejas. Como con las reses, la larga historia de dependencia nómada israelita de las *ovejas aflora en el simbolismo asociado con ellas. El *cuerno de este animal encuentra un uso ritual como instrumento ceremonial (Jos 6.4) o recipiente para el *aceite (1 S 16.1). Economías enteras se basaban en la *lana (2 R 3.4). Tanto esta como los propios animales (Ez 27.18) representaban riqueza y podían servir como tributo (2 Cr 17.11). La

pureza de la lana (probablemente su limpieza al esquilarla por estar pegada a la piel) servía como símbolo de ausencia de pecado (Is 1.18). Las prohibiciones de tejer lana con el *lino también brotó de las ampliaciones acerca de la pureza de aquella (o quizá de una reticencia a depender de métodos y productos de la agricultura sedentaria, p.ej., la producción de lino [Lv 19.19]). El cuidado de las ovejas también enseñaba responsabilidad (Lc 15.4) y confianza (Gn 31.39).

Sobre todo, sin embargo, las ovejas servían como simples modelos de las personas. Estas son sociables, y se pierden sin un rebaño al que pertenecer. Un «vagabundo» no puede sobrevivir (Gn 4.12 NTV). Las personas son criaturas de hábitos, que se descarrían fácilmente (Is 53.6), que quedan indefensas ante los *lobos merodeadores (Sof 3.3; Jn 10.12) o los leones (Jer 50.17), y necesitan desesperadamente un pastor (Zac 10.2). Si seguimos en los caminos de Dios, somos sus ovejas (Sal 23; 95.7; 100.3). Jesús es nuestro Buen Pastor (Jn 10.11-14) o Gran Pastor (He 13.20). El pastor conoce a sus ovejas por su nombre, y estas reconocen su voz (Jn 10.3-4). Él las llama «mis ovejas» (Ez 34; Jn 21.16-17).

Las similitudes obvias entre los humanos y las ovejas, así como la jerarquía paralela de Dios sobre el mortal y de este sobre aquellas, recomendaban la sustitución mística del varón primogénito por un *cordero como ofrenda redentora (Ex 13.2, 13) para la expiación anual (Ex 12) y la eternamente efectiva *Pascua (Ap 5.6) que nos rescata de nosotros mismos (Jn 1.29, 36). Cristo es un cordero porque es «obediente hasta la muerte» (Fil 2.8), «enmudeció ante su trasquilador» (Is 53.7 NVI), es inocente (He 4.15) y aceptable por no tener «tacha» (Nm 28.3).

Cabra. Al contrario que las ovejas, las *cabras son avispadas, autosuficientes, una imagen de los sabios mundanos. Las cabras son aquellos que no necesitan a Dios. Él no tendrá necesidad de ellas, por lo que las separará de sus ovejas (Mt 25.32). El típico choque de cabezas de los machos cabríos sirve como metáfora de los conflictos políticos (Dn 8.6). Las asociaciones más salvajes de las cabras, especialmente con el mal del desierto no especificado, alimentaba la imagen de los espíritus semejantes a este animal o sátiros (Is 13.21; 34.14; Lv 17.7; 2 Cr 11.15). El «chivo expiatorio» se enviaba a Azazel, quizá un demonio del desierto (Lv 16.9).

Camello. Las capacidades legendarias del camello para sobrevivir en el desierto hacían posible el comercio y el nomadismo atravesando el mismo. Génesis 24 recoge su necesario cuidado. Otros pasajes hacen alusión a su gran número como señal de riqueza o poder (Jue 6.5; 8.26; 1 Cr 5.21; 1 R 10.2). David tenía camellos (1 Cr 27.30).

Asno o burro. El *burro era un activo agrícola multifuncional con un coste de mantenimiento bajo. Sus fuertes vínculos con la agricultura pueden observarse en la expresión «su buey o su burro», empleada para referirse a los animales domésticos en general (Lc 13.15). El burro exigía menos calidad y forraje que el caballo, que solo los ricos podían permitirse. En consecuencia, había muchos más que caballos o camellos (Esd 2.66; Neh 7.68). Equivalentes a los tractores modernos, eran necesarios para una labranza de calidad. Los que se llevaban «el asno del huérfano» enviaban cruelmente a este a la ruina (Job 24.3). Además de llevar carga, se podían montar, con una silla (2 S

16.1) o con una prenda a modo de cojín (Ez 27.20; cp. Mt 21.7). Un burro podía ser terco (Nm 22.29), pero incluso así conoce «el pesebre de su señor», más de lo que Isaías podía decir de Israel (Is 1.3). El burro fue la montura tradicional de los nobles (Jue 12.14) y, más adelante, de los reyes (Zac 9.9).

Mula. La mula (habitualmente descendiente de un asno semental y de una yegua) es una solución intermedia práctica y literal entre la eficiencia del asno y la fuerza del caballo. Era la montura de los hijos de David (2 S 13.29). Absalón murió al ser incapaz de mantenerse sobre su mula (2 S 18.9). Como señal del inminente ascenso de Salomón, David lo puso sobre su propia mula (1 R 1.33).

Jesús orquesta su entrada triunfal alrededor de una mula, que seguía considerándose un símbolo de realeza en Palestina (un caballo de guerra no habría simbolizado la llegara de un Príncipe de Paz). Mateo menciona explícitamente tanto la asna como el pollino como cumplimiento de la profecía (Mt 21.2; Zac 9.9). Era ilegal criar mulas porque era un híbrido (Lv 19.19) y también infértil. Por tanto, debían reponerse importándolas (cp. Ez 27.14). Llevaban a cabo fielmente el lado agrícola de su rol dual. Como bestia de carga, lo que podía llevar pasó a ser una unidad de medida (2 R 5.17), y una rueda de molino era literalmente «una piedra de molino de asno» (Mt 18.6; Mr 9.42). La reputación de la mula por su terquedad invitaba a la inevitable comparación con la conducta humana (Sal 32.9).

Caballo. A diferencia del asno y la mula, el *caballo no era práctico para usos pacíficos. Durante 3.500 años, el ser humano adaptó constantemente el caballo y mejoró su uso para que sirviese como arma militar definitiva (hasta la llegada del tanque). Históricamente, los pueblos que dominaron el arte del caballo (troyanos, mittanis, hurritas, mongoles, etc.) fueron superiores a sus vecinos. El relinchar de los caballos y el ruido de sus cascos eran el preludio de la guerra (Jer 8.16; 47.3). La prohibición de hacer acopio de caballos va dirigida contra el poder político autosuficiente (Dt 17.16; cp. 1 S 8.11).

La caballería y los *carros otorgaban una superioridad abrumadora en la batalla, especialmente en las llanuras (1 R 20.23). Para la historia israelita, fue fundamental que esa ventaja no fuese efectiva en las regiones montañosas, y que incluso en las llanuras pudiese neutralizarse o volverse una desventaja por acontecimientos inesperados como la lluvia y el barro (Ex 14.25; Jue 5.4; Jos 11.5). Cuando comenzó a llover, Elías adelantó al carro de Acab (1 R 18.45-46). David tenía suficientes caballos y carros como para sentirse seguro (2 S 8.4); sin embargo, sus hijos se apoyaron en ellos más adelante para sus rebeliones políticas (Absalón, 2 S 15.1; Adonías, 1 R 1.15). El poder de Salomón residía en una cantidad de caballos sin precedentes (cuatro mil en 2 Cr 9.25 o cuarenta mil en 1 R 4.26; 10.26-29). Esa confianza en el poder animal era tan impía como apoyarse en alianzas políticas con otras naciones (Sal 33.17; Os 1.7; Is 31.1).

Lo difícil que era controlar a un animal tan grande y poderoso espoleado por sus hormonas hizo del caballo un simple potente del deseo sexual, un sentido que sigue vinculado a la palabra *semental*. El profeta recurrió a esos símiles para caracterizar la idolatría lasciva del pueblo (Jer 5.8; 50.11). Emplea imágenes de corral,

intencionadamente vulgares con toda probabilidad, a fin de hacer hincapié en el desprecio de Dios cuando compara el deseo del pueblo de aliarse con otras naciones con una prostituta que desea un semental con un pene del tamaño de un asno o con emisiones tan copiosas como las de un caballo (Ez 23.20). Que un animal tan grande como un caballo pudiese controlarse totalmente resultaba sorprendente (Stg 3.3). Como este epitomizaba el poder, tanto militar como reproductivo, no es de extrañar que algunos habitantes de Palestina enterrasen a sus caballos con honor o que se adorasen sus imágenes incluso en Jerusalén (2 R 23.11).

Cerdo. El cerdo, domestico (Lc 15; Mt 8.30) o salvaje, estaba prohibido para los judíos. Este hecho no solo los hacía inútiles, sino una molestia como amenaza para la agricultura. «Los jabalíes del bosque» devoran la viña descuidada (Sal 80.13). El tabú contra el cerdo era compartido por los antiguos egipcios y derivaba probablemente de los hábitos omnívoros que ocasionalmente los llevaban a comer carroña. Los perros (ver abajo) y los cerdos tienen mucho en común. Su comportamiento pone de manifiesto su verdadera naturaleza. Son animales salvajes, de la calle, tolerados pero que no pertenecen a nadie (Is 66.3; Mt 7.6). El perro comerá su *vómito y el cerdo necesita su cieno (2 P 2.22). Como una ramera, el cerdo no puede limpiarse; vuelve a sus viejos caminos (Pr 11.22). El anillo en su hocico no tiene fines decorativos (cp. Is 3.21). No tiene valores y actúa de forma irracional (Mt 7.6). Los cerdos (y los perros) simbolizan la inmundicia y el paganismo (Is 65.4; 66.3, 17). El hijo pródigo quedó sin duda horrorizado cuando se vio rebajado a alimentar cerdos, pero fue peor codiciar su comida, la propia fuente de su impureza (Lc 15.15-16).

Perro. La Biblia evoca frecuentemente la imagen del perro, pero rara vez bajo una luz positiva. Los israelitas estaban familiarizados con este, pero no como mascotas queridas, sino como miembros de manadas que se alimentaban en el vertedero de la ciudad y deambulaban por las calles aullando por la noche (Sal 59.6). Debido a su función carroñera, los perros pasaron a ser un sinónimo de basura. «No deis lo santo a los perros» (Mt 7.6) significa no tirarlo. El ganado muerto por el ataque de animales salvajes debe echarse «a los perros» (Ex 22.31). La práctica de deshonrar a los enemigos negándoles la sepultura hizo de los perros, entre otros animales (1 S 17.44; Jer 8.2; 16.4), los enterradores de facto que «lamieron la sangre» de muchos (Nabot, 1 R 21.19; Acab, 1 R 21.24; 22.38; Jeroboam, 1 R 14.11; Baasa, 1 R 16.4). Para que se cumpliese la profecía, el cuerpo de Jezabel se convierte en estiércol en el campo, pero solo después de los perros lo hayan digerido (2 R 9.10, 36). Es posible que los perros laman las heridas de Lázaro como presagio de su muerte y entierro en ellos (Lc 16.21). El reflejo de regurgitación del perro, útil para llevar comida a sus cachorros en su antiguo estado salvaje, sirvió para cimentar su etiqueta de inmundo (Pr 26.11). La conexión lógica entre la dieta de basura del perro y sus hábitos inmundos reforzaba la creencia de que lo que entra por la boca contamina a la persona.

La lucha por la supervivencia en el vertedero de la ciudad y una existencia semi-salvaje no producían perros amigables. Estos parecían no saber nada de la obediencia y era peligroso tenerlos como mascota (Pr 26.17). El miedo a ser comido por ellos es real (Sal

22.16-17). En respuesta a una tolerancia a regañadientes, los perros proveían servicios de vigilancia, y se creía que podían presentir peligros espirituales. La ausencia de un ladrido durante el éxodo de Israel indica que Dios silenció de forma milagrosa la partida de los israelitas o a los perros, de forma que no alertasen a los egipcios (Ex 11.7). El profeta asemeja su nación indefensa a una manada de perezosos perros guardianes que no podrían ladrar en ningún caso (Is 56.10).

Los perros eran tanto objeto como fuente de insultos comunes. Goliat cree que enfrentarse a David en combate está por debajo de su dignidad. «¿Soy yo perro?» (1 S 17.43; cp. 2 S 3.8). Las evidencias indican que el comportamiento claramente servil de los perros, arrastrarse, hacer carantoñas, inclinarse, se ponía en práctica ante los superiores. Hazael reacciona a la predicción de Eliseo de su ascenso al trono de Siria diciendo: «Pues, ¿qué es tu siervo, este perro, para que haga tan grandes cosas?» (2 R 8.13).

La existencia marginal de un perro era un hecho. Su muerte no se lloraba, se esperaba. Los subordinados serviles se identifican repetidamente ante sus superiores como «perros muertos»: «¿Quién es tu siervo, para que mires a un perro muerto como yo?» (2 S 9.8). Un perro muerto es una vida que no vale nada: «¿Por qué maldice este perro muerto a mi señor el rey?» (2 S 16.9). La comparación por parte de David de la persecución de Saúl con la caza de «un perro muerto» (1 S 24.14) combina astutamente dos sentidos. No merece la pena cazar a David, y hacerlo es un acto de cobardía.

Por muy mala que fuese la vida de un perro, «mejor es perro vivo que león muerto» (Ec 9.4). Unos pocos pasajes muestran que no todos los perros vivían una vida como tales. Job se lamenta de que es escarnecido por jóvenes advenedizos cuyos padres no eran lo suficientemente buenos como para trabajar junto a los perros que guardaban sus rebaños (Job 30.1). El que acompaña a Tobías es un largo y peligroso viaje probablemente sea más que una simple mascota (Tobit 5.16; 11.4). Jesús reprende a la mujer sirofenicia diciendo que no está bien echar a los perros los alimentos que los niños siguen comiendo. Ella responde a su metáfora recordándole que algunos perrillos (probablemente cachorros llevados a la casa por los niños) reciben las sobras de la mesa (Mr 7.28).

A pesar de estas pocas pinceladas de la imagen positiva que el perro tendría posteriormente, el término es abrumadoramente negativo y sirve para etiquetar a cualquiera que se desprecie. Pablo advierte a los cristianos gentiles que tengan cuidado de los perros, los judaizantes (Fil 3.2). La ley hebrea emplea el término *perro* para el varón que ejerce la prostitución (Dt 23.18), refiriéndose quizá a la posición adoptada en el acto sexual entre varones, y reaparece en una lista apocalíptica de hacedores de maldad: perros, hechiceros, fornicarios, homicidas, idólatras, todo aquel que ama y hace mentira (Ap 22.15).

Animales peligrosos. La Biblia nombra muchos animales simplemente porque su simple mención provoca miedo. Su fiero comportamiento se asemeja a la actividad de Dios, los enemigos o individuos malvados. Los ejércitos depredadores de Babilonia parecen animales aterradores. Son más rápidos que los guepardos, más fieros que los

lobos. Sus jinetes vuelan desde lejos como buitres y son tan veloces como las *águilas (Hab 1.7-8). El simbolismo implica que las víctimas de la guerra son como presas.

León. Las doce palabras hebreas para *león dan testimonio de la profunda preocupación por este animal. Como gran depredador, raptor de ganado (1 S 17; Am 3.12) y enemigo con una fuerza legendaria, siempre ha estado rodeado por el mito. Las muchas referencias a su rugido indican que era más oído que visto, pero incluso su sonido provocaba inquietud (Am 3.8). Debido a que cuando un león está de caza alguien o algo va a morir, simboliza el poder absoluto de los reyes e incluso de Dios. No hay manera de estar preparado para su ataque. Acecha en secreto (Sal 10.9), aparece desde su escondite, emergiendo desde los matorrales (Jer 49.19; 50.44; 25.38; Job 38.40) o el bosque (Jer 5.6; 12.8). Cuando alguien pone a un león en su sitio, es digno de destacarse (2 S 23.20). Pero ni siquiera su fuerza y autosuficiencia lo exime del cuidado providencial (Sal 34.10).

Malicioso en sus acciones, premeditado a la hora de hacer daño, cruelmente eficiente matando, el león representa metafóricamente el mal. Los impíos son como leones «ávidos de presa... que yacen al acecho» (Sal 17.12; cp. Sal 7.2; 22.13, 21). El diablo se comporta como un león (1 P 5.8). Los justos solo pueden imitar su valentía (Pr 28.1). Incluso Dios es un león que ejecuta el castigo: «Yo seré para ellos como león» (Os 13.7). El oráculo de Balaam emplea a este animal como imagen del inexorable ascenso de Israel (Nm 23.24), haciéndose eco de la metáfora de Jacob en su lecho de muerte: «Mi hijo Judá es como un cachorro de león» (Gn 49.9 NVI). Finalmente reconocido como una profecía mesiánica, la idea se reestructura en el título apocalíptico «León de la tribu de Judá» (Ap 5.5).

Leopardo. Este felino solitario era conocido por su hábito de vigilar su territorio desde puntos elevados (Cnt 4.8). A diferencia del león, raramente revelaba su posición rugiendo y por tanto parecía muy siniestro (Os 13.7). Merodeaba peligrosamente: «El leopardo acechará sus ciudades» (Jer 5.6). En las visiones simboliza a otro depredador rapaz (Dn 7.6; Ap 13.2). Como en el caso del león, la naturaleza carnívora por antonomasia del leopardo se recreará como vegetariana (Is 11.6). Aunque Habacuc vislumbra caballos «más ligeros que leopardos», el hincapié en la velocidad indica que la palabra hebrea para leopardo también puede designar al guepardo (Hab 1.8). La realeza egipcia ya tenía guepardos en esa época.

Oso. A juzgar por la docena de referencias al oso, los israelitas lo consideraban un animal peligroso. Representa la violencia y el poder, habitualmente junto al león (1 S 17.34, 36-37; 2 S 17.8, 10; Am 5.19; Is 11.7; Os 13.8; Pr 28.15; Lm 3.10). Amós caracteriza el aprieto del pueblo con el proverbio hebreo «Como el que huye de delante del león, y se encuentra con el oso» (Am 5.19), equivalente a nuestro «de mal en peor». También reconocían que «una osa a la cual han robado sus cachorros» era violenta debido a la provocación humana (Pr 17.12; Os 13.8). La osa que atacó a los que se burlaron de Eliseo pudo haber enfurecido al percibir una amenaza para sus cachorros (2 R 2.24). A diferencia del rugido del león, que intimida, el del oso sonaba como una queja para los hebreos (Is 59.11). El oso inflige el mayor daño con sus garras y zarpas. Con su

reputación de patoso, el oso personifica a un gobernante malvado sobre un pobre pueblo (Ap 13.2).

Lobo. El lobo es valiente, oportunista y cruel, al contrario que su víctima, la oveja, ingenua, confiada y vulnerable (Mt 10.16). El nombre *lobo* identifica una naturaleza interior que, incluso cubierta con una piel de cordero, se manifiesta en su conducta (Mt 7.15). La tribu de Benjamín fue caracterizada como un lobo debido a sus desventuras oportunistas dentro del grupo de las doce tribus. Este animal aparece continuamente como una metáfora de los malvados que acechan al rebaño de Dios, espiritualmente (Jn 10.12) o política y moralmente (príncipes, Ez 22.27; jueces, Sof 3.3). El reino mesiánico será tan diferente de este mundo como un lobo vegetariano del común en la leyenda (Is 65.25).

Zorro o chacal. Los expertos debaten si la mentalidad de los habitantes de Palestina en la antigüedad o ahora diferenciaban estrictamente el zorro del chacal; sin embargo, su simbolismo es bastante distinto. Las palabras traducidas «chacal» se emplean continuamente para evocar imágenes de ruina y desolación, de clamor en la noche. Cuando una ciudad queda abandonada, los precursores de la muerte que han merodeado por los alrededores entran en ella. Se convierte en la guarida de los chacales, junto a pájaros ominosos, espíritus malignos, sátiros y lílits (Hazor, Jer 49.33; Jerusalén, Jer 9.11; Nínive, Sof 2.13-15; Babilonia, Is 13.22; Ap 18.2).

El zorro (como se traduce tradicionalmente, pero que también puede ser un chacal) no augura desolación. Se trata de un carnívoro pequeño y ligero. Comete la temeridad de asociarse con los leones para matar, tomar lo que pueda y evitar las consecuencias. Herodes juega a ser el zorro astuto con el león César (Lc 13.32). Es un incordio político pero no merece la pena preocuparse de él. En la antigua literatura judía el zorro representa a una persona menor frente a los verdaderamente poderosos, que son leones. Sanbalat se burla de que no siquiera un zorro de pies ligeros podía subirse al muro de Nehemías sin hacer caer sus piedras (Neh 4.3). Dada la metáfora común de la viña para referirse a los placeres sexuales, las zorras de Cantares 2.15 parecen señalar algo negativo sin identificar, pero desafortunado, oportunistas que son difíciles de atrapar y castigar.

Animales salvajes. El estado salvaje apunta a una independencia de las interferencias e incluso el conocimiento de los humanos. La Biblia evoca frecuentemente a los animales salvajes como un recordatorio punzante de la ignorancia humana o de la amplitud del conocimiento divino. El poeta escoge deliberadamente al hipopótamo (Behemot) y al cocodrilo (Leviatán) porque son exóticos y poco familiares para sus oyentes. Provocaban asombro y reverencia de la misma forma que las historias de plantas devoradoras de hombres lo hacen en los niños. Estos animales nos ayudan a imaginarnos un Creador totalmente impredecible. ¿Quién más podría concebir un monstruo comedor de hierba (Job 40.15)?

Lo salvaje y diverso de la naturaleza, como el desfile de criaturas que la retratan, alaba al Creador. El búfalo es indomable (Job 39.9-12). Leviatán es gloriosamente salvaje e imposible de capturar (Job 41.1-8). Los caminos y hábitos de las criaturas salvajes son

inescrutables (Job 39), tan misteriosos e insondables como el cosmos (Job 38). Los animales mitológicos y las bestias auténticas evocan el esplendor y la majestad de la creación, apuntando directamente a la exuberante creatividad de su hacedor. Job cree que Dios hizo los monstruos marinos por diversión. Los animales y las estaciones siguen de forma obediente las leyes del Señor, pero la humanidad no lo hace (Jer 8.7). Uno no puede dominarse, ni siquiera una parte tan pequeña como la lengua (Stg 3.7-8). Después de todo, ¿quién es la verdadera bestia, el «animal irracional» (2 P 2.12)? El verdadero dragón, la serpiente, el enemigo principal vive dentro de nosotros.

La novedad es un lujo que los ricos pueden permitirse, por lo que Salomón importa criaturas exóticas de reinos de Oriente y del sur. Simios, pavos reales y quizá elefantes aparecieron como curiosidades (1 R 10.22 par. 2 Cr 9.21. Los últimos, recientemente extinguidos en Asia occidental, ya eran conocidos por sus colmillos (los colmillos de marfil se mencionan en Ez 27.15; cp. 1 Mac 6.30).

Animales como una fuente de sabiduría. Algunos animales simplemente parecen soberbios: el gallo que se pavonea, el macho cabrío, el león (Pr 30.29). La expresión «hijos de la soberbia» parece referirse a los leones (Job 28.18) o quizá a serpientes subterráneas. En otros pasajes se trata de animales no especificados (Job 41.34).

Algunos animales pequeños obtienen logros notables. Los perezosos podrían aprender y mejorar observando a las hormigas (Pr 6.6-8), que se organizan sin burocracia y planifican admirablemente para el futuro (Pr 30.24-25). Los tejones son pocos y pequeños, pero viven sabiamente en fortalezas de roca impenetrables (Pr 30.26). Las *langostas avanzan inexorablemente como enjambre sin un liderazgo visible (Pr 30.27). Las lagartijas son frágiles y fáciles de capturar, pero viven en palacios como los reyes (Pr 30.28). Pequeño no significa necesariamente insignificante. David subestima su potencial como sucesor de Saúl diciendo ser una pulga (1 S 24.14). Un pequeño estado político que incomoda al saciado Egipto es como el tábano que atormenta a una vaca gorda (Jer 46.20). Incluso el gusano (ver abajo) cumple los propósitos de Dios.

La naturaleza también alberga algunas criaturas repugnantes y lecciones negativas. Aquellos que ignoran a Dios están depositando su confianza en una telaraña (Pr 8.14). El necio edificó una casa tan insustancial como una de ellas (Pr 27.18). Los injustos tejen una red para hacer daño, que aparece durante la noche como la elaborada por la araña. Sus conspiraciones son huevos de víbora, mucho peores después de eclosionar (Is 59.5).

Animales como agentes divinos. Como todos los acontecimientos se encuentran bajo el control de Dios, los animales sirven como agentes divinos. Algunos cumplen la misión del Señor. Otros son captados por el mal y se les permite hacer daño. Un comportamiento considerado anormal para un animal indica que está cumpliendo ese papel. En león normal se habría comido al asno o al profeta en 1 Reyes 13.25-26. Su conducta inesperada revela su misión divina (1 R 13.28). Otros leones castigan a un profeta desobediente (1 R 20.35-36) o a samaritanos idólatras (2 R 17.25-26). Los osos convocados por Eliseo para castigar a los muchachos irrespetuosos los despedazan, pero no se menciona que se los coman (2 R 2.24). Los adivinos aconsejan a los filisteos cargar el arca en un carro tirado por dos vacas lecheras, que se apartan extrañamente de

sus becerros, que las llaman, para devolver el mismo a Israel, una señal de que el Dios de los israelitas «es quien nos ha causado esta calamidad tan terrible» (1 S 6.7-9). Los cuervos no alimentarían a un ser humano de manera natural, pero lo hicieron con Elías por orden de Dios (1 R 17.4). La mordedura de una serpiente, que llega de forma sorpresiva (Gn 49.17; Am 5.19), no debió de parecer provocada y natural, otorgando a este reptil un papel permanente en el mundo espiritual.

Las langostas, aunque individualmente insignificantes y fáciles de aplastar (Sal 109.23; Nm 13.33), son como ejércitos en marcha cuando forman parte de un enjambre (Pr 30.27), y aquellos se comparan con ellas (Jue 6.5; 7.12). Atacan como expoliadores (Is 33.4). Un desconcertante despliegue de tipos de langostas (Jl 1.4) con innumerables bocas consume los años (Jl 2.25; Dt 28.38). Las masas de langostas arrasan rápidamente los cultivos y siguen adelante. Representan una breve existencia (Jer 46.23; 51.14; Nah 3.15-17; 4 Esd 4.24). Las personas, como los mosquitos, morirán en gran número (Is 51.6). Los enemigos reales se mueven en enjambres como las abejas (Dt 1.44; Sal 108.12), pero los avispones actúan como aliados de Dios y tropas de choque (Ex 23.28; Dt 7.20; Jos 24.12).

El *gusano, como un agente de destrucción, también pertenecía al arsenal de Dios. Como su crecido familiar la serpiente, forma parte de las fuerzas de la descomposición. Antes de que las personas supiesen que los gusanos eran las larvas de los insectos, la naturaleza parecía pudrirse espontáneamente con gusanos, como el antiguo maná (Ex 16.20). Estos (incluyendo las larvas de la polilla) eran agentes de destrucción y corrupción (Dt 28.39; Is 14.11; 51.8), y ofrecían a los vivos un anticipo del infierno, una vista previa personal de la muerte. Lucas narra de forma gráfica que Herodes acabó siendo un festín para los gusanos (Hch 12.23) como castigo por su arrogancia (cp. 2 Mac 9.9; 1 Mac 2.62-63). Con menos dureza, un gusano escogido por Dios convierte la amada calabacera que daba sombra a Jonás en una didáctica cena (Jon 4.7).

En un mundo caído encerrado en un conflicto cósmico, el daño transita por una calle con doble sentido. Los animales pueden provocar sufrimiento para ayudar a castigar la conducta de la humanidad, pero como parte de la creación sufren a su vez como consecuencia del pecado humano (Jer 12.4; Jl 1.18, 20). De hecho, toda la creación gime bajo la carga de la caída (Ro 8.22). El reino mesiánico venidero, con la ausencia de los males «naturales» como la descomposición, será irreconocible bajo los criterios biológicos de esta era (Is 65.25).

Peces. Aunque no eran tradicionalmente un pueblo marinero, los israelitas disfrutaban de muchas variedades de *pescado como alimento (Dt 14.9). La abundancia de este en Egipto era uno de sus recuerdos más agradables (Nm 11.5). El deseo de comer pescado fresco provocaba que algunos ignorasen las leyes del día de reposo y lo comprasen a los hombres de Tiro (Neh 13.16).

La relativa facilidad con la que se capturaban las confiadas presas pescando permite que un enemigo eficiente y cruel se caracterice como pescador y cazador (Jer 16.16). Las personas se enganchaban en el anzuelo y eran arrastradas como los peces (Hab 1.15; Am 4.2). Los oprimidos o las víctimas de los malvados son como peces o presas atrapados

en redes (Mi 7.2; Ez 32.3; Sal 66.11). (Además de para la pesca, las mismas se utilizaban de forma generalizada para cazar y en la guerra). La misma imagen da un giro positivo en la expresión de Jesús «pescadores de hombres» (Mt 4.18). Como el aventamiento tras la cosecha o la separación de los rebaños, la clasificación de las capturas sirve como metáfora del juicio final (Mt 13.47).

Pablo defiende por medio de una analogía de la diferencia entre la carne de las bestias, las aves de corral y los peces (1 Co 15:39), una distinción que permitió a muchos creyentes comer proteína los viernes aunque la «carne» estuviese prohibida. El pez pasó a ser un símbolo especial para los primeros cristianos porque las letras de la palabra griega *IXTHUS* formaban un acróstico con las iniciales de varios nombres habituales de Jesús: *Iesous*, *Xristos*, *Theou Hyios*, *Soter* (Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador). En una era en la que las palabras no se consideraban simples símbolos arbitrarios, sino depósitos de un sentido secreto y más profundo, discernible por los versados, los acrósticos tenían una importancia especial y revelaban significados más trascendentes. En este caso también apuntaban a otras vinculaciones simbólicas: los panes y los peces, el oficio de muchos apóstoles, el desayuno cerca del mar, etc.

Ver también ANIMALES MÍTICOS; ÁGUILA; ATRAPAR; BUEY, BUEYES; BURRO, ASNO; CABALLO; CABALLO; CABRA; CAZAR; COCHINO; CORDERO; CHIVO EXPIATORIO; GANADO; LEÓN; LOBO; OVEJA; PALOMA; PÁJAROS; PASTOR; PERRO; PESCADO, PESCADOR, PESCAR; PLANTAS; REBAÑO; TRAMPA.

BIBLIOGRAFÍA: G. S. Cansdale, *All the Animals of the Bible Lands* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); E. Firmage, «Zoology», *ABD*6:1109-67; B. L. Goddard, *Animals and Birds of the Bible* (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors [n. d.]); *Fauna and Flora of the Bible* (Nueva York: United Bible Societies, 1972).

ANIMALES MÍTICOS

El término *animal mítico* se define más fácilmente en nuestra época que en la de la Biblia. A diferencia de la antigüedad, en la que los viajeros regresaban de otras tierras con historias creíbles de bestias increíbles, actualmente quedan por explorar pocas zonas en el mundo donde podrían esconderse monstruos. La presencia de monos y pavos reales en la corte de Salomón (1 R 10.22) demuestra una curiosidad por lo exótico. Otros textos antiguos hablan de la *mantícora*, una palabra persa que hace referencia a un monstruo horrible que probablemente tuviese su origen en un tigre devorador de hombres. La leyenda del fénix que resurge de sus cenizas quizá brote del embellecimiento literario de relatos reales sobre flamencos que anidan en lagos de sosa cáustica. En cada uno de estos casos, la incapacidad de describir totalmente y con precisión la historia natural de animales extraños, raros o inaccesibles exigía que la imaginación aportase los detalles. Las especies nocturnas o del mar eran especialmente inobservables. Los cadáveres de ballenas, tiburones o incluso criaturas más extrañas arrastrados a las playas servían como carnaza para la especulación acerca de los habitantes de las profundidades.

Una gran cantidad de mitos sigue rodeando a algunos animales. Los libros actuales de historia natural siguen dedicando espacio a desmitificar a muchos de sus sujetos: las

serpientes no pueden hipnotizar; los chotacabras (pájaros) no beben leche de las cabras; los lemmings no se suicidan en masa. Algunos mitos siempre acompañarán a los animales, quizá como consecuencia de nuestra propensión a antropomorfizar o malinterpretar su comportamiento. Incluso así, la literatura antigua puede describir criaturas que las personas sabían que no podían encontrarse en la tierra. Sus bestias míticas, como las nuestras, existían en la esfera espiritual y simbolizaban verdades de la misma, del mismo modo que las alas de un *ángel expresan su capacidad de moverse entre el cielo y la tierra, o que el halo de un santo indica un aura divina y lo señala como algo más que un simple humano.

El arte del mundo antiguo exhibe una diversidad de criaturas compuestas con cabezas grotescas, cuerpo de león, patas de águila, y garras y cola de escorpión o serpiente. Incluso si tales monstruosidades no surgieron de las pesadillas del artista, sin duda avivaban las de aquellos que las veían. La combinación de un león y una víbora simboliza los poderes malignos que aquel que confíe en Dios dominará (Sal 91.13). La alusión de Lucas a este pasaje parafrasea los símbolos del mal como serpientes y escorpiones (Lc 10.19). Se creía que incluso algunos animales vistos por el ser humano poseían capacidades sobre naturales para ser agentes o ser aliados de Dios o el diablo. Ciertas especies encarnaban el mal. De hecho, la identidad del animal en sí no es tan importante como su representación del poder salvaje, la actividad siniestra o la asociación con las tinieblas (Esd 32.2).

Animales míticos como enemigos de Dios. El dragón y el Leviatán, como el *Caos primigenio, representan al *enemigo original de Dios. En la historia babilónica de la creación, el *Enuma Elish*, el dios principal, Marduk, lucha contra la monstruosa Tiamat, en las profundidades del abismo (heb. *tehôm*), y los once monstruos aliados con ella cuyos cadáveres pasan a ser los doce signos del zodiaco tras su derrota. Por el contrario, el abismo (*tehôm*) no se personifica en Génesis 1.2, ni cumple función etiológica alguna en la *cosmología de Génesis. En otros pasajes de las Escrituras hebreas, «las profundidades» aparecen en una poesía paralela a los dragones (Sal 148.7), y se asocian con los monstruos marinos (*tannînim*, Gn 1.21). La Biblia supone la familiaridad de sus lectores con una historia en la que Dios mata al monstruo primigenio: «¿No eres tú el que cortó a Rahab [‹Tormenta terrible›], y el que hirió al dragón?» (Is 51.9). El mal, retratado como el monstruo del abismo, debe morir: «En aquel día Jehová castigará con su espada dura, grande y fuerte al leviatán serpiente veloz, y al leviatán serpiente tortuosa; y matará al dragón que está en el mar» (Is 27.1). El final del dragón/monstruo marino es la derrota (Ap 20.2, 10). Las aguas amargas del mar en el que se ha escondido ya no lo serán más (Ap 21.1).

Como el resultado de la batalla cósmica es seguro, los enemigos de Dios en la tierra pueden asemejarse al dragón. Nabucodonosor ha consumido Jerusalén con su monstruoso apetito (Jer 51.34). Faraón, rodeado por el Delta del Nilo, es «el gran dragón que yace en medio de sus ríos», revolviéndose inútilmente contra Dios (Ez 29.3; cp. Is 30.7). El agitado mar era una prueba de las luchas de la serpiente marina. Job se queja de que se encuentra confinado como si fuese un monstruo marino (Job 7.12). Dios se

ocupará de sus enemigos del mismo modo que quebrantó las cabezas del dragón y que obrará su salvación en la tierra derrotando a las fuerzas del Caos, contrarias a la Creación (Sal 74.12-13). El débil ser humano es inútil, pero el Señor puede alcanzar al Leviatán, el dragón, el aliado del Caos, incluso en su profundo escondite (Sal 74.14, cp. Ez 29.3; 32.2).

Las bestias fantásticas de las visiones escatológicas pueden representar «dominios» políticos (Dn 7.6). En el período intertestamental los dragones representaban el mal espiritual (espíritus malignos) que incita a la agitación política (cp. añadidos a Est 11.5-6). Este uso anuncia el dragón de *Apocalipsis, donde la serpiente antigua encarna el mal, el enemigo de Dios y de su ángeles (Ap 12.7, 9). Los espíritus malignos que emanan del dragón fomentan la guerra (Ap 16.13) y engañan a las naciones (Ap 20.3).

Animales míticos como siervos celestiales. Las «serpientes ardientes» que los israelitas temieron en el desierto (Nm 21.6-8; Dt 8.15) se embellecen más adelante denominándolas «serpientes voladoras» (Is 14.29; 30.6). Estos reptiles, designados por la misma palabra hebrea que serafines, solo se pueden diferenciar de estos por el contexto (Is 6.2, 6). Este emparejamiento indica que la imagen de un serafín pudo haber tenido más en común con nuestra idea de un dragón que la de un ángel.

Los querubines disfrutan de una semejanza iconográfica parecida en el arte reciente, pero sus representaciones en obras antiguas muestran a los dioses cabalgando sobre animales semejantes a grifos o sentados sobre tronos transportados por esas criaturas. Las descripciones repetidas de los querubines cubriendo el propiciatorio (Ex 25.18-20) o las referencias a Dios montado o entronizado sobre ellos dejan claro que los hebreos compartían una idea parecida (Sal 18.10; 80.1; 99.1; Is 37.16). Las gráficas y aterradoras criaturas compuestas descritas por Ezequiel (1.5-28; 9.3; 10.1-20; 11.20) son querubines (Ez 10.20). De la misma forma que estos guardan el *huerto del Edén (Gn 3.24), Dios escoge como guardián del rey de Tiro un querubín que más adelante quita el poder al monarca por sus abusos en el comercio y su violencia (Ez 28.14, 16). Las criaturas vivientes (bestias) de la literatura apocalíptica pueden representar querubines o serafines (Ap 4–6).

Animales míticos como espíritus malignos. Los vientos que agitaban el mar demuestran el papel dual del monstruo de mar como fuerza natural y espiritual. Varias otras criaturas compartían ese mismo rol dual. Las bestias acechaban en las ruinas desoladas por su alianza con el mal, que desemboca en la asociación obvia de «demonios... espíritu inmundo y... ave inmunda y aborrecible» (Ap 18.2). Se creía que muchos de los animales que frecuentaban las ruinas eran manifestaciones de espíritus malignos. Las lechuzas, silenciosas en su vuelo, nocturnas y aun así capaces de verlo todo, parecían particularmente de otro mundo. El lílit que se aparece en las ruinas se traduce «lechuza» en algunas versiones, y «bruja nocturna» en otras (Is 34.14). El hebreo ha tomado prestada la palabra *lîlît* del acadio *lilîtu*, «demonio». Paradójicamente, ambas traducciones pueden ser correctas, reflejando cada una de ellas aspectos diferentes de la misma encarnación mítica en la criatura que llamamos lechuza. De forma parecida, los *ʻohîm* de Isaías 13.21 se traducen «búhos» (NVI), «hurones», o «criaturas

aullantes» (NTV), pero se reconoce que esa palabra significa lechuza, probablemente un préstamo del acadio *ahû*, «ser ominoso» o «lechuza», que los mesopotámicos creían una manifestación de un demonio. Los sátiros, espíritus malignos representados con rasgos de cabra (Is 13.21; 34.14) danzaban entre las ruinas encantadas. Las Escrituras también mencionan la adoración de ídolos tallados con su forma (2 Cr 11.15; Lv 17.7).

Como ocurre frecuentemente en las sociedades preindustrializadas, los animales que se dejan oír por la noche son conocidos por su sonido. El mito surge alrededor de una criatura incluso si las personas no pueden identificar qué animal emite el sonido. Muchas de estas criaturas tienen nombres onomatopéyicos; es decir; se les llama con una imitación del sonido que hacen. Ese escenario puede explicar la aparente confusión o solapamiento de nombres. Además de los ejemplos anteriores, los animales o espíritus que aullaban de noche y brincaban por las ruinas incluyen a los «chacales» o «duendes» (*tannîm*, Mi 1.8), la hiena (*'iyyim*, Jer 50.39), el erizo o lechuza (*qippod*, Is 14.23; 34.11; Sof 2.14; *qippôz*, Is 34.15). El epíteto «guarida o lugar de chacales» pronuncia una maldición de desolación sobre una ciudad (Is 13.22; 34.13; Jer 9.11; 20.22; 49.33; 51.37; Lm 5.18; Mal 1.3) pero también puede servir como una referencia al desierto (Sal 44.19).

Animales míticos de traducción problemática. Varias palabras parecen aplicarse a más de una criatura, primero a un animal «real» y después a uno mítico. *Leviatán* parece ser sin duda un cocodrilo en Job 41 y quizá una referencia a Faraón, que «gobernaba» a los cocodrilos del Nilo. Sin embargo, en otros pasajes es claramente un monstruo marino de proporciones míticas. *Serafín* comparte una ambigüedad parecida, haciendo referencia a una criatura celestial, una serpiente voladora o una serpiente auténtica (ver arriba). Las palabras hebreas para serpiente de mar (*tannîn*) y chacales (*tannîm*) probablemente no tengan relación, pero se confunden sin embargo en dos contextos difíciles (Lm 4.3; Neh 2.13). Además, *tannîn* puede designar una simple serpiente mortal (Ex 7.9-10, 12). Otros usos parecen sacar provecho de la dimensión mitológica o espiritual (Dt 32.33; Sal 91.13, cp. Lc 10.19), como lo hacen las palabras para serpiente en general. En la antigüedad, las serpientes parecían vivir eternamente por su capacidad sobrenatural de regenerarse mudando su piel (*ver* Serpiente).

Animales míticos traducidos erróneamente. Varios animales míticos que aparecen en traducciones más antiguas no son aceptados por los expertos actuales. Por ejemplo, los traductores de la RVA, que parecían desconocer la existencia de un buey salvaje (el uro o *Bos primigenius*, ahora extinto) alrededor del Mediterráneo, interpretaron la palabra hebrea *re'em* como «unicornio». Para ello se apoyaron en el término que aparece en la Septuaginta, *monokeros* (con un cuerno), aunque la Biblia lo describa como un animal limpio (comestible) con cuernos (Dt 33.17). El uro, una bestia realmente poderosa (Nm 23.22; 24.8) e indomable (Job 33.9-10), había existido en Palestina desde tiempos prehistóricos y había adquirido una reputación de proporciones míticas. Tenía dos cuernos que sacudía triunfante, ofreciendo a los poetas hebreos una imagen gráfica de poder (Dt 33.17; 1 S 2.1; Sal 92.10) y de energía sin límite (cp. Sal 29.6, donde «becerros» traduce el hebreo *ben r'emîm*, «el joven del buey salvaje»).

El basilisco, una denominación arcaica para la serpiente, tiene un aura mitológica. Palabras traducidas basilisco bajo la influencia de la Septuaginta se traducen ahora víbora (Is 59.5; Sal 91.3). Se creía que la cocatriz, un símbolo común en la heráldica, era el producto del huevo de un gallo incubado por una serpiente y que daba lugar a una criatura parecida a un dragón (Is 59.5). Versiones más antiguas utilizaban cocatriz para varias palabras hebreas relacionadas que designan serpientes (Pr 23.32; Is 11.8; 14.29). Su mención junto a las serpientes voladoras afianzaba sin duda su reputación mítica (Is 14.29). Debido al hábitat desértico natural de la serpiente, el profeta Isaías la emplea como etiqueta para los pueblos del desierto, indicando desolación, inutilidad y una relación con el lado oscuro de la creación (Is 30.6).



Un querubín tallado en marfil.

Job 40.15-24 describe claramente el hipopótamo. Los primeros traductores, desconocedores en esa época tan temprana de la existencia de este animal, recurrieron a una transliteración del nombre hebreo Behemot (tomado prestado a su vez del egipcio). Al hacerlo, crearon sin quererlo un animal mítico que sobrevive al presente. Su equivalente es Leviatán (cp. Job 41, donde significa cocodrilo, no monstruo marino). El autor de Job emplea los dos para representar unos pocos de los muchos secretos que revelan la profundidad del conocimiento de Dios, indicando a los piadosos la profundidad de la ignorancia humana y por tanto su indignidad de cuestionar al Creador.

Ver también ANIMALES; COSMOLOGÍA; MONSTRUO, MONSTRUOS.

ANOCHECER. *Ver* CREPÚSCULO.

ANTEPASADA. *Ver* ANCESTRA EN PELIGRO.

ANTICIPO, depósito. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

ANTICRISTO

Sorprendentemente, dados los retratos altamente desarrollados de la figura del anticristo a lo largo de la historia cristiana, el término en sí aparece únicamente cuatro veces en la Biblia, solo en 1 y 2 Juan, nunca en Apocalipsis. Sin embargo, encontramos figuras comparables en Marcos 13.22 y relatos paralelos («falsos cristos»), 2 Tesalonicenses 2.3 («el hombre de pecado»), y Apocalipsis 13, 17 (la bestia marina). Todos estos tienen relación con los falsos *profetas: engañadores que alejan a las personas de los caminos del Señor (p.ej., Dt 13).

2 Juan 7-11 advierte de la llegada de engañadores/anticristos, mientras que 1 Juan 2.18-22; 4.1-6 indica que ya están activos. Esas personas sobrepasan los límites de las enseñanzas de *Cristo. Su comportamiento es indiferente e inmoral. Niegan la encarnación y la mesianidad de Jesús. La presencia de estos «*enemigos de Cristo» sugiere la llegada de «los últimos días».

Apocalipsis 13 pinta un cuadro parecido, más alarmante. Empoderado por el dragón (*Satanás, cp. Ap 12.9), la bestia marina (*ver* Monstruo) es la imagen negativa de Cristo: imita las *coronas de Jesús (Ap 13.1; 19.12), sus honorables títulos (Ap 13.1; 19.11-16), su ejercicio del poder divino (Ap 13.2; 12.5, 10), su promoción de la *adoración divina (Ap 13.4; 1.6), así como su muerte y resurrección (Ap 13.3; 1.18; 5.6). La bestia es un cristo falso, que con sus llamativas señales compite con Cristo por la lealtad y la adoración (cp. Mr 13.22; 2 Ts 2.3-4; Ap 13.13-14). Es importante destacar que su poder es limitado y que Cristo lo derrotará (2 Ts 2.3; 1 Jn 4.4; Ap 19.20).

Juan, que escribió para advertir a los cristianos contra el poder blasfemo ejercido por el imperio, identifica esta bestia con Roma («la ciudad de las siete colinas», cp. Ap 17.9). Sin embargo, sus imágenes revelan que el poder del anticristo que reside en la bestia es mucho mayor que Roma. Perdura más allá del primer siglo, hasta el presente y el escatón, allí donde la naturaleza y el mensaje de Cristo se refuten en el servicio de demandas fraudulentas de lealtad absoluta.

Ver también CRISTO; ENEMIGO; MONSTRUO, MONSTRUOS; SATANÁS.

BIBLIOGRAFÍA: W. Bousset, *The Antichrist Legend* (Londres: Hutchinson, 1896); B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (San Francisco: HarperCollins, 1994).

ANTIHÉROE

El antihéroe es un arquetipo familiar en la literatura moderna, un protagonista caracterizado por la ausencia de características o roles que convencionalmente cualifican a una persona para ser considerada heroica. No es de extrañar que encontremos antihéroes en un libro que subvierte los modelos de éxito mundanos con tanta frecuencia como lo hace la Biblia. El texto clave es 1 Corintios 1.26-31, donde Pablo declara en relación a aquellos que abrazaron la fe en Cristo: «No sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles». La narración bíblica nos muestra numerosos ejemplos de este patrón.

El tema del hijo menor que suplanta al mayor es tan frecuente en el AT que puede catalogarse como arquetipo bíblico, y podemos ver en él la inversión de una importante norma heroica convencional que era especialmente importante en el mundo antiguo. José y David fueron hijos menores escogidos por Dios para un destino heroico en el lugar de otros miembros de su familia. Moisés carecía de la elocuencia que acompañaba habitualmente al heroísmo en el mundo antiguo (Ex 3–4); Jeremías también creía ser insuficiente (Jer 1.4-10). Varios personajes del AT ascendieron hasta alcanzar una prominencia heroica en culturas extranjeras donde su estatus como exiliados los habría inhabilitado en circunstancias normales, José, Rut, Daniel, Ester. Incluso una *prostituta (Rahab) aparece en la lista de héroes de la fe (He 11.31). El tema del antihéroe también

encuentra su hueco de forma latente en las historias bíblicas de *héroes, donde la lista de personajes totalmente idealizados es extremadamente pequeña y donde incluso los elementos más heroicos demuestran habitualmente tener defectos.

Gedeón es quizá el antihéroe mejor descrito en la narración bíblica (Jue 6–8). Comienza como un caso clásico de autoestima baja. En lugar de tener sangre real, proviene del clan más débil de su tribu y se define como el menor en su familia (Jue 6.15). Mientras la historia convencional del héroe celebra la liberación conseguida por grandes u poderosos guerreros, la de Gedeón pone de manifiesto el pequeño papel que el esfuerzo humano desempeña en la conquista del enemigo. En lugar de aceptar la recompensa tradicional por la victoria militar, el trono, Gedeón la rechaza en base a que Dios es el verdadero libertador (Jue 8.22-23). Como en muchos relatos del AT, se otorga al Señor el honor normalmente atribuido al héroe humano. En pocas palabras, Gedeón es un antihéroe por la ausencia de confianza en sí mismo y de cualquier logro que pueda hacer suyo, así como en que no está dispuesto a enaltecerse asumiendo el gobierno político.

Su equivalente en el NT es Pablo, cuyo estatus heroico se cimenta en gran parte en una ausencia de características y logros que se considerarían habitualmente como tales. El heroísmo de Pablo brotó de la autoridad otorgada por Dios en lugar de sus capacidades naturales. Para la congregación corinta, las cartas del apóstol son «duras y fuertes; mas la presencia corporal débil, y la palabra menospreciable» (2 Co 10.10). Pablo estaba afligido por «un aguijón en la carne» (2 Co 12.7), y tan solo por la gracia de Dios su debilidad no obstaculizaba su efectividad (v. 9). Exteriormente, la carrera de Pablo es una letanía de fracasos, pues el apóstol se ve «en azotes, en cárceles, en tumultos, en desvelos, en ayunos» (2 Co 6.5).

El tema del antihéroe también aparece en pasajes no narrativos. Salmos 18.31-42 habla de uno convencional en la literatura marcial, el héroe se arma y el guerrero alardea, pero en este caso es Dios quien lo arma, siendo también el sujeto de su *jactancia. Los cánticos de Ana (1 S 2.1-10) y María (Lc 1.46-55) celebran la «desheroización» por parte del Señor de las figuras exaltadas en la sociedad así como la elevación de aquellos que no tienen reivindicaciones heroicas. Las bienaventuranzas del sermón del monte de Cristo pintan el retrato de una persona cuyas características destacadas son contrarias a lo que la humanidad ha considerado habitualmente una conducta heroica. Un profeta como Amós solo es un héroe en la fuerza del llamamiento de Dios, pues él mismo dice: «No soy profeta, ni soy hijo de profeta, sino que soy boyero, y recojo higos silvestres» (Am 7.14).

La apoteosis del antihéroe llega en el cántico del *siervo sufridor en Isaías 52.13–53.12. Podríamos decir que si utilizamos normas heroicas convencionales como modelo, se alaba a este siervo por todas las razones equivocadas. No tiene una ascendencia distinguida ni un aspecto impresionante. De hecho, es mutilado y ejecutado en lugar de ganar una batalla contra los enemigos. Guarda silencio en lugar de mostrarse autoritario. Obtiene recompensas para otros en lugar de sí mismo, muere condenado como un criminal común, y «se dispuso con los impíos su sepultura» (Is 53.9). Incluso la imagen convencional de repartir «el botín con los fuertes» (Is 43.10 NVI) es atípica, teniendo en

cuenta que el «botín» es espiritual en lugar de físico, conseguido para otros y no para sí. El retrato del Mesías se desarrolla mejor en los Evangelios, donde leemos acerca de los orígenes humildes de Jesús y el fracaso de su carrera cuando este se juzga según los modelos convencionales de éxito.

Ver también HÉROE, HEROÍNA; HIJO MENOR.

ANUNCIACIÓN

Aunque técnicamente se trata de un término que hace referencia al anuncio de algún acontecimiento inminente, *anunciación* ha acabado asociándose de manera casi exclusiva con el anuncio del *ángel Gabriel a *María de que ella iba a ser la madre de Jesús. La imagen de la joven recibiendo ese mensaje tan inesperado e inquietante ha cautivado tanto la imaginación de los artistas a lo largo de los siglos que muchos se sorprenden de que la historia solo se cuente una vez, en el Evangelio de Lucas, y que no se haga referencia a ella, directa o indirectamente, en ningún otro pasaje del NT. Sin embargo, existen muchos relatos e ideas relacionados, y el registro simple y breve de Lucas 1.26-38 contiene imágenes y conceptos que se emplean en otras partes del NT y a los que se otorga una gran relevancia.

El ángel Gabriel, el instructor de Daniel (Dn 8.16; 9.21), muy conocido en la literatura intertestamental como mensajero espiritual superior, es enviado por Dios, claramente retratado como principal director en esta situación. El ángel actúa única y totalmente en su nombre. La destinataria de su mensaje es María, una *virgen comprometida, que representa tanto la pureza como la preparación. La estampa no es la de una simple transmisión objetiva de información. Se habla a María por su nombre y es reconocida como persona. Ella misma, destacada por tener ya conciencia de Dios y de su presencia, no solo ha sido escogida específicamente para recibir el mensaje de la llegada inminente del «Hijo del Altísimo» (Lc 1.32), sino realmente para ser su madre. Se destacan su miedo natural y su perplejidad y se lidia con ellos. Tanto ella como sus reacciones se toman muy en serio.

Así pues, la historia tiene una relevancia algo más que cristológica. Refuerza la enseñanza del AT de que Dios se relaciona con los individuos y se involucra personalmente con el ser humano. Confirma que las mujeres son importantes para él por derecho propio. Reconoce la importancia de la respuesta, en el caso de María dependencia y obediencia aceptada libremente: «He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra» (Lc 1.38). Se centra en el propósito y la esperanza. La implicación de Dios con las personas individuales se produce en un contexto de preocupación por la humanidad en su conjunto. Esta historia transmite sin duda el hecho de que el Señor tiene propósitos para el mundo y actuará para garantizar que los mismos se lleven a cabo. Esta circunstancia conlleva en sí misma un fuerte sentido de esperanza, reforzado por la imagen del inminente nuevo nacimiento. Existe algo que María, y la humanidad como un todo, pueden esperar.

Sin embargo, no hay duda de que el sentido cristológico está ahí y es importante. El niño que ha de nacer será un ser humano con un nombre humano, Jesús, que indica una tarea de redención (Mt 1.21). Pero este bebé humano particular también será «el Hijo del

Altísimo». El propio Espíritu Santo proveerá el poder que hará posible su nacimiento. Se indican su grandeza, su reinado, y la naturaleza eterna de su tarea: «El Santo Ser que nacerá, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1.35). La singularidad de María, favorecida por Dios, se vuelve insignificante cuando se compara con la de su hijo.

John Macquarrie considera la anunciación a María como una útil ilustración en la comprensión de la iglesia. Ve un paralelismo entre el nacimiento original de Cristo y la responsabilidad de la iglesia de, por así decirlo, dar a luz a este en el mundo. «Del mismo modo que ella llevó a Cristo en su interior, la iglesia, su cuerpo, trae la cristiandad al mundo. No obstante, este hecho tiene lugar por medio de la acción del Espíritu en la iglesia que una vez más es la comunidad del Espíritu» (Macquarrie, 354). Así pues, la anunciación nos recuerda la implicación de Dios en proveer su poder y su gracia, la forma en que él viene a los seres humanos, transmitiéndoles sus propósitos y permitiéndoles tomar parte en la consecución de los mismos o llamándolos a ello.

Otras historias de anunciación. Existen anunciaciones relacionadas a José (Mt 1.18-25) y Zacarías (Lc 1.5-20). Ambas captan también el sentido de la implicación de Dios en la historia humana, la realidad de la comunicación y la relación, el cuidado de las reacciones y los sentimientos humanos, y la conciencia tanto del propósito como de la esperanza. Sin embargo, existen numerosas historias del AT que nos vienen a la mente a través de la anunciación a María en Lucas 1.26-38 y los versículos siguientes en los que María y Elisabet reflexionan juntas acerca de lo que les ha acontecido y de cómo afecta a la historia del pueblo de Dios.

Las narraciones de Génesis 15.4-5, 17.15-21 y 18.9-15 muestran a Sara y *Abraham recibiendo el anuncio específico de que en un año tendrían su propio hijo. Gabriel pone de manifiesto que la conexión con Lucas 1 es algo más que accidental, ya que cuenta a María el embarazo de la anciana Elisabet, empleando como afirmación la pregunta que se hizo a Sara y Abraham: «¿Hay para Dios alguna cosa difícil?». Allá donde el Señor esté implicado, el concepto de la imposibilidad debe reconsiderarse completamente.

El nacimiento predicho en Isaías 7.14, que se cumple inicialmente en Isaías 8.3, se relaciona directamente en Mateo 1.22-23 con el anuncio del nacimiento de Jesús a José. Quizá sean los elementos de esperanza y de un futuro transformado los que provean el mayor vínculo en ese punto. El anuncio del inminente nacimiento de *Sansón a la mujer de Manoa en Jueces 13 y la historia del de Samuel en 1 Samuel 1–2 (no estrictamente una anunciación pero con muchas conexiones con el relato de Lucas 1) muestran la forma en que Dios se relaciona directamente con las mujeres como protagonistas, y no solo observadoras, en el programa continuo que él ha establecido delante de su pueblo. La cooperación entre Dios y sus siervos parece ser un concepto fundamental en la imagen de la anunciación.

En resumen, la anunciación es uno de los temas graduales de la Biblia que sigue amplificándose hasta que alcance su culminación en el ejemplo de Cristo. Las historias que componen el «canon» de este género son las que implican a Abraham y Sara, la madre de Sansón, Ana, Zacarías, y finalmente, María.

Ver también ÁNGEL; ESTERILIDAD; HISTORIA DEL NACIMIENTO; MARÍA LA MADRE DE JESÚS; NACIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA: R. Alter, «How Conventions Helps us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene», *Proof* 3 (1983) 115-30; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah* (2d ed.; Nueva York: Doubleday, 1993); J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, (Londres: SCM, 1966).

AÑO. *Ver* TIEMPO.

APEDREAR

El apedreamiento era el método de ejecución más común en la Biblia (Lv 24.13-16; Dt 17.2-7), y las imágenes del mismo son muy gráficas, por decir algo. Provocaba una muerte de una brutalidad sobrecogedora. La tradición rabínica describe que era necesario despeñar a la víctima por un precipicio y aplastarle el pecho con una gran *piedra. Si seguía con vida, le tiraban piedras más pequeñas hasta que moría. Esta imagen espantosa se magnifica por el hecho de que el apedreamiento era una ejecución comunitaria llevada a cabo por el pueblo llano. Constituía una excomunión de la comunidad en el sentido más atroz. Además, las *armas empleadas eran las propias piedras de la tierra de Israel.

La mayor parte de los crímenes por los que se prescribía el apedreamiento eran ofensas públicas contra la integridad de la comunidad de la fe, y ello explica la naturaleza comunal del método. Blasfemia, *idolatría, espiritismo, falsa *profecía, *adulterio, la desobediencia de un hijo y el *sacrificio de niños debían castigarse con el apedreamiento. Una ofensa particularmente odiosa era *seducir a otros para que abandonasen a Jehová (Dt 13); no debía mostrarse compasión ni misericordia, ni siquiera entre familiares. De ahí que Acán y su familia sean apedreados por robar del botín sagrado y «turbar» a Israel (Jos 7.1-26).

Las imágenes más gráficas del apedreamiento proceden del NT, con la muerte prematura de Esteban a manos de una multitud (Hch 7.58) y el intento de matar a Jesús por parte de sus propios paisanos (Lc 4.29). La inquietante brutalidad del apedreamiento expresa la seriedad con la que Israel se tomaba la santidad de la comunidad y el peligro para aquellos que la transgredían. Los ofensores eran aplastados por las piedras de la tierra y las manos del pueblo.

Ver también CRIMEN Y CASTIGO; PIEDRA.

APETITO

El *hambre y la *sed espirituales son conceptos recurrentes tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Las sensaciones físicas asociadas con el hambre y la sed se vinculan repetidamente con la necesidad sentida de recursos espirituales, bondad o comunión con el propio Dios. La sensación física de hambre es una ilustración natural del anhelo espiritual del hombre. Como escribe Alexander Schmemann: «En la historia bíblica de la creación, el hombre se presenta ante todo como un ser hambriento, y el mundo entero como su comida» (Schmemann, 11). Y de nuevo: «Detrás de toda el hambre de nuestra vida está Dios. Todo deseo es finalmente por él» (Schmemann, 14). Las imágenes de los *alimentos y del *comer constituyen un tema bíblico importante y

ayudan a exponer uno de sus temas principales: la humanidad vive en una dependencia física y espiritual diaria, cada hora del día, de Dios el Creador providencial. Así pues, no es de extrañar que el apetito sea también una importante figura.

Desde el principio, las personas han sido incapaces de buscar la satisfacción en el lugar correcto; han tratado de saciar el hambre y la sed espirituales con alimentos físicos, sexo, conocimiento, riqueza o poder político de un tipo u otro. El apetito espiritual tiene un objetivo absoluto y apropiado, Dios mismo. El salmista confirma al Señor como objeto adecuado del apetito en una magnífica imagen relacionada con la comida: «Gustad, y ved que es bueno Jehová; dichoso el hombre que confía en él» (Sal 34.8). Otro pasaje familiar apunta implícitamente a Dios como el objeto apropiado del apetito espiritual: «Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama por ti, oh Dios, el alma mía. Mi ama tiene sed de Dios, del Dios vivo» (Sal 42.1-3). Dos ejemplos más bastarán para ilustrar este modelo de imágenes: «¡Él apaga la sed del sediento, y sacia con lo mejor al hambriento!» (Sal 107.9 NVI); «Extendí mis manos a ti, mi alma a ti como la tierra sedienta» (Sal 143.6).

No es de extrañar que los objetos obviamente más inapropiados del apetito espiritual sean la comida y la bebida físicas en exceso. Cuando los mismos se consumen descontroladamente, esta conducta se llama glotonería. Aunque el hecho de que *Adán y *Eva comiesen de la fruta del conocimiento del bien y del mal fuese un acto de desobediencia y soberbia, también constituyó un acto de apetito mal dirigido. (El poeta Milton vio la materialización de todos los pecados en el acto de Adán y Eva, incluyendo la glotonería). En el desierto, Dios proveyó maná; sin embargo, «ellos no obedecieron a Moisés, sino que algunos dejaron de ello para otro día, y crió gusanos, y hedió» (Ex 16.20). Interesantemente, Jesús destaca que el maná ingerido en el desierto no era el verdadero *pan del cielo. Él lo es, el objeto apropiado del apetito espiritual. La glotonería y la *embriaguez se vinculan con frecuencia fundamentalmente como el mismo pecado (p.ej., Dt 21.20; Pr 23.21).

Jesús advierte explícitamente contra la sustitución del apetito espiritual por comida y bebida físicas, así como preocupaciones mundanas: «Mirad también por vosotros mismos, que vuestros *corazones* no se carguen de glotonería y embriaguez y de los afanes de esta vida, y venga de repente sobre vosotros aquel día» (Lc 21.34; cursivas añadidas). En Jesús también tenemos la promesa del *agua viva, una expresión asociada tanto con el Espíritu que mora en la persona como con la realización espiritual general. En el sermón del monte encontramos el pasaje más conocido sobre el hambre y la sed: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» (Mt 5.6; ver también Lc 6.21). El uso por parte de Jesús del simbolismo del agua en relación a la sed aparece en Juan 4, 6, y 7. Cuando la mujer samaritana se maravilla de que él, un judío, le pidiese agua, él contesta: «Si conocieras el don de Dios, y quién es el que te dice: Dame de beber; tú le pedirías, y él te daría agua viva». Y, «el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás; sino que el agua que yo le daré será en él una fuente de agua que salte para vida eterna» (Jn 4.10, 14). Sin embargo ella, confundiendo el significado, expresa su esperanza de no tener que volver más al pozo a sacar agua.

En Capernaum, Jesús empleó imágenes parecidas, declarando ser el pan de vida a la multitud que había alimentado milagrosamente el día anterior: «Yo soy el pan de vida; el que a mí viene, nunca tendrá hambre; y el que en mí cree, no tendrá sed jamás» (Jn 6.35). Y en Jerusalén, en la fiesta de los tabernáculos, «Jesús se puso en pie y alzó la voz, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva. Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en él; pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7.37-39). Sin duda, la imagen del agua viva se asocia con la obra del Espíritu en la vida del individuo hambriento de Dios y sostenido por él, el ser espiritual, frente al carnal. El simbolismo empleado por Jesús se hace eco de varios pasajes del AT y anuncia las imágenes de su revelación a Juan: «Aguas profundas son las palabras de la boca del hombre; y arroyo que rebosa, la fuente de la sabiduría» (Pr 18.4; ver también Sal 36.9; Is 12.3; Jer 2.13). En Apocalipsis 7.16-17 se nos recuerda al pastor del salmo 23, que conduce a sus ovejas a las aguas tranquilas: nunca más tendrán hambre; nunca más tendrán sed. El sol no las castigará, ni el calor abrasador. Porque el Cordero en el trono será su pastor; él las llevará a corrientes de agua viva. Y Dios secará cada lágrima de sus ojos. En este giro claro, el *Cordero conduce a los salvos a «fuentes de agua de vida». Finalmente, en el cierre de Apocalipsis, leemos: «Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente» (Ap 22.17).

Además de dirigir el apetito del corazón hacia su verdadero objeto, Jesús afirma claramente que los deseos incontrolados de la mente y el cuerpo son enemigos del crecimiento espiritual: «Pero los afanes de este siglo, y el engaño de las riquezas, y las codicias de otras cosas, entran y ahogan la palabra, y se hace infructuosa» (Mr 4.19). Pablo y Pedro insisten en la disciplina personal en relación a los apetitos: «Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías y borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino vestíos del Señor Jesucristo, y no proveáis para los deseos de la carne» (Ro 13.13-14). «Baste ya el tiempo pasado para haber hecho lo que agrada a los gentiles, andando en lascivias, concupiscencias, embriagueces, orgías, disipación y abominables idolatrías» (1 P 4.3).

En resumen, tal como se plasma en la Biblia, las personas son criaturas de apetitos. Fueron creadas como tales por Dios. En un nivel físico, el apetito en sí es bueno, y una de las cosas que hace tan refrescante el *Cantar de los Cantares es que la voz del apetito satisfecho es fuerte (Cnt 2.3; 4.16; 5.1). Sin embargo, el intento de encontrar satisfacción en un nivel puramente terrenal y físico es inútil, tal como muestra el libro de *Eclesiastés con sus repetidas imágenes de apetito insatisfecho (ver especialmente Ec 6.7, con su afirmación de que «todo el trabajo del hombre es para su boca, y con todo eso su deseo no se sacia». Dios es quien sacia definitivamente el apetito humano, cuando se prueba y se ve que el Señor es bueno, y la persona que confía en él es bienaventurada (Sal 34.8).

Ver también ALIMENTO; BEBER; COMER; EMBRIAGUEZ.

BIBLIOGRAFÍA: A. Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Crestwood, NY: St. Vladimir's University Press, 1973).

APOCALIPSIS, GÉNERO DEL

El apocalíptico era un género literario que floreció en el período entre el AT y el NT (aunque las visiones apocalípticas del futuro pueden encontrarse en ambos). Cuando se leía en voz alta, un apocalipsis mantenía a los oyentes antiguos fascinados con efectos especiales y la promesa de días mejores en el futuro. Las visiones del cielo y el futuro, en las que aparecen criaturas y acontecimientos extraordinarios, centraban la atención en un mundo totalmente nuevo. Las catástrofes naturales que arrasaban la tierra retrataban el juicio final de Dios sobre el mal en el mundo. Los fuegos artificiales cósmicos que introdujeron la nueva era indicaban lo decisivo que sería el triunfo de Dios. Este anticipo de la voluntad de Dios «hecha en la tierra como en el cielo» atraía la atención de los oyentes lejos de las crisis de la vida cotidiana. Captaban pinceladas de otro tiempo y otro mundo donde, sin el vicio del orden global presente, la virtud del orden universal del Señor prevalecía.

Sin embargo, los lectores actuales se ven frecuentemente desconcertados y frustrados por este género. Las imágenes inesperadas y las experiencias fuera de este mundo parecen extrañas y desfasadas en relación con la mayor parte de las Escrituras. Tomarse en serio esta literatura deja a los lectores luchando por determinar «qué pasará cuando», pasando por alto el propósito del mensaje apocalíptico. No obstante, el apocalipticismo, la perspectiva que conforma esta literatura, es muy moderno en cierto modo: la ciencia ficción y la fantasía espacial actuales tanto en la literatura como en el cine emplean imágenes inquietantes parecidas a las del género apocalíptico.

Características. El apocalipsis como género es excepcional por su sentimiento subyacente de desesperanza: el mal parece tener la mejor mano. La conclusión es que las cosas irán definitivamente a peor antes de mejorar. Sin embargo, los destellos del cielo y el futuro dejan claro que Dios está en el trono controlando la situación. Esos destellos revelan que nuestro mundo y el de Dios son completamente opuestos. Afortunadamente, él comenzará pronto los procesos que harán al primero igual que el segundo. El dilema es tan crítico que el propio Dios debe visitar esta tierra de nuevo. La única solución es el juicio catastrófico contra todas las formas de mal y el establecimiento de un orden completamente nuevo que durará eternamente.

Tomando su nombre de la palabra griega para «revelación» (*apokalypsis*), el apocalíptico es el género principalmente identificado con el libro de *Daniel en el AT y el de *Apocalipsis en el NT. Sin embargo, resulta difícil establecer límites claros a su alrededor, porque el apocalipticismo es una forma de pensar que surge en diversos contextos. Varios pasajes del AT emplean contenido y técnicas apocalípticos (Is 24–27; 56–66; Ez 38–39; Jl 2.28–3.21; Zac 1–6 y 12–14), indicando que la profecía estaba evolucionando a apocalipsis hacia el final del AT.

La mayoría de los apocalipsis existentes se escribieron después del período del AT. Los mismos se incluyen en el grupo de escritos conocidos ahora como pseudoepígrafos judíos. *1* y *2 Enoc, Jubileos, 2* y *3 Baruc, 4 Esdras,* y el *Apocalipsis de Abraham* se escribieron aparentemente entre el siglo III a.C. y el II d.C. y representan el apocalipsis judío. Han sobrevivido fragmentos de *1 Enoc* entre los manuscritos del Mar Muerto; y la

influencia apocalíptica es prominente en parte de la literatura de la secta de Qumrán. Durante los primeros siglos de la iglesia el fervor apocalíptico siguió vigente, desembocando en una variedad de apocalipsis cristianos.

En el NT, además del libro de Apocalipsis, el apocalipticismo es especialmente evidente en el discurso de Jesús en el monte de los Olivos (Mr 13), en algunas porciones de las cartas de Pablo (1 Ts 4.13–5.11; 2 Ts 2.1-12), y en 2 Pedro 3.1-13. El cristianismo primitivo tenía numerosas similitudes con el movimiento apocalíptico judío.

Aunque el apocalipsis puede considerarse un subgénero de la profecía, ambos estilos literarios son suficientemente distintos como para merecer ser definidos como géneros independientes. La profecía habla a aquellos que han recaído y les ruega que se arrepientan; el apocalipsis habla a los fieles y les insta a perseverar. La profecía anuncia el juicio del pecado por parte de Dios a escala local y empleando medios naturales; el apocalipsis anuncia un cataclismo venidero en el que toda la tierra será destruida. La profecía recoge su mensaje en forma poética; el apocalipsis lo hace en relatos narrativos de visiones y viajes celestiales llenos de misterio. La profecía promete restauración y bendición futura; el apocalipsis una visita divina inesperada que desembocará en un nuevo cielo y una nueva tierra.

Temas y asuntos. La literatura apocalíptica contiene numerosos temas y asuntos comunes:

Desesperanza. El mal se intensifica y las condiciones se deterioran (Is 57.3-13). La maldad pisotea la tierra y la aplasta (Dn 7.23). Cada vez se producen más *hambrunas, *terremotos y *guerras (Mr 13.7-8). La *persecución se incrementa (Mt 24.9-12, 15-22).

Soberanía de Dios. Se puede confiar en Dios por muy mala que sea la situación (Is 26.1-4). El cielo y la tierra pueden ser destruidos, pero las palabras del Señor nunca pasarán (Mt 24.35). Él está en su *trono y cuida de aquellos cuyas túnicas se han lavado en la sangre del *Cordero (Ap 7.14-16).

Juicio catastrófico. Los terremotos harán que los muros caigan, los riscos se desmoronen y las montañas se den la vuelta; *granizo y azufre caerán del cielo (Ez 38.19-22). El *sol se volverá negro, la *luna roja, caerán *estrellas en la tierra, el *fuego destruirá los elementos, y la tierra quedará desnuda (Mt 24.29; 2 P 3.10; Ap 6.12). Los *pájaros comerán la carne de los gobernantes de este mundo (Ap 19.17-18, 21). Los responsables del mal serán lanzados a un lago de fuego que arde con azufre (Ap 19.20; *ver* Infierno).

Visiones celestiales. En la presencia de Dios se exige pureza (Zac 3.3-7). Las criaturas celestiales resplandecen tanto que parecen estar ardiendo (Dn 10.5-6; Ap 1.12-16). El esplendor del cielo es tan asombroso que es como una estancia de piedras preciosas y cristal (Ap 4.2-6; *ver* Joyas y piedras preciosas). La nueva *Jerusalén que desciende del cielo tendrá *doce *puertas, cada una de ellas formada a partir de una sola *perla. Tendrá calles de *oro transparentes, y brillará con la gloria de Dios (Ap 21.10-27).

Enseñanza ética. «Haced misericordia y piedad cada cual con su hermano... ninguno piense mal en su corazón contra su hermano» (Zac 7.9-10). «Mas el que persevere hasta

el fin, este será salvo» (Mt 24.13). Como el señor está volviendo, se exige fidelidad a los siervos (Mt 24.45-51; 25.14-30). «Puesto que todas estas cosas han de ser deshechas, ¡¡cómo no debéis vosotros andar en santa y piadosa manera de vivir!!» (2 P 3.11). «¡En esto consisten la perseverancia y la fidelidad de los santos!» (Ap 13.10; 14.12 NVI).

Visitación divina. El Señor aparecerá en el monte de los Olivos (Zac 14.4). «Vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis» (Mal 3.1). «Porque como el relámpago que sale del oriente y se muestra hasta el occidente, así será también la venida del Hijo del Hombre» (Mt 24.27, 30, 36-44; cp. 25.1-13). «Porque el Señor mismo... descenderá del cielo» (1 Ts 4.16). «He aquí que viene con las nubes, y todo ojo le verá» (Ap 1.7). «Si no velas, vendré sobre ti como ladrón, y no sabrás a qué hora vendré sobre ti» (Ap 3.3; 16.15). «Entonces vi el cielo abierto; y he aquí un *caballo blanco, y el que lo montaba se llamaba Fiel y Verdadero» (Ap 19.11).

Nueva era. La paz se restaurará (Zac 8.3-8). Las personas disfrutarán de lo que Dios quiso desde el principio (Mt 25.34). El nuevo cielo y la nueva tierra serán un hogar de justicia (2 P 3.13). Una resurrección traerá de nuevo a la vida a todos aquellos que murieron de forma injusta (Ap 20.4-6) así como a todos los que han vivido (Ap 20.12-15). El *dolor, la *muerte, las *lágrimas y la impureza serán eliminados para siempre (Ap 21.4, 27). Habrá curación para todos (Ap 21.2-3).

Los temas de lo apocalíptico se expresan frecuentemente con imágenes gráficas y atrevidas. Estas pueden aludir a frases bíblicas anteriores, aunque las mismas pueden reinterpretarse en el contexto presente. Por ejemplo, el tema del *«Hijo del Hombre» en Marcos 13.26 se inspira en Daniel 7, pero el sentido no es el mismo en ambos pasajes. El simbolismo en el libro de Apocalipsis tiene muchos paralelismos con los de Ezequiel y Daniel, pero no puede asumir que las imágenes individuales signifiquen lo mismo en ambos contextos. La imaginería de lo apocalíptico es muy fluida y depende de su contexto inmediato.

Comprender lo apocalíptico. Las imágenes del género apocalíptico probablemente se hayan visto sujetas a más interpretaciones incorrectas que cualquier otro aspecto de las Escrituras. El problema es principalmente un asunto de distancia entre la audiencia antigua y los intérpretes modernos. Para acortar esa distancia son necesarias las siguientes pautas: (1) Leer desde la perspectiva de un oyente antiguo. Las formas de expresión apocalípticas eran muy comunes fuera de la Biblia, y los lectores contemporáneos necesitan familiarizarse con esa mentalidad para comprender la literatura apocalíptica bíblica y su simbolismo. (2) Ser sensible al escenario de la crisis. Los autores apocalípticos escribían con un estilo espectacular en un intento de elevar la vista de los oyentes desesperados de sus problemas presentes a las impactantes soluciones de Dios. (3) Esperar un lenguaje simbólico. Los acontecimientos descritos en la literatura apocalíptica se presentan frecuentemente con técnicas literarias que se encuentran comúnmente en la poesía: metáfora, hipérbola, personificación, ironía, patrones numéricos, etc. Los efectos especiales permitían a lo apocalíptico describir el cielo y el futuro con imágenes cautivadoras. (4) Considerar la naturaleza oral de la sociedad antigua. La literatura se escribía para ser leída en voz alta o citada de memoria. Los

oyentes salían con una visión general más propia de una pintura impresionista que de una fotografía en alta resolución. Los detalles individuales seguían siendo un rompecabezas, pero la imagen general estaba clara. (5) Reconocer la función de lo apocalíptico. Era un mensaje de esperanza para los oprimidos, una advertencia para los opresores y un llamamiento al compromiso para aquellos que no estaban seguros de sus lealtades.

Ver también APOCALIPSIS, LIBRO DE; DANIEL; EZEQUIEL; FIN, IMÁGENES DEL; PROFECÍA, GÉNERO DE.

BIBLIOGRAFÍA: G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroads, 1989); D. Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983); C. C. Rowland, *The Open Heaven* (London: SPCK, 1982); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia: Westminster, 1964).

APOCALIPSIS, LIBRO DE

Ningún otro libro de la Biblia contiene más imágenes que el de Apocalipsis. De hecho, un autor tituló su comentario sobre el libro *Un renacimiento de las imágenes*. Aunque escrito en prosa, la textura de Apocalipsis es poética en su confianza en las imágenes y la casi total exclusión de un discurso abstracto o proposicional. Northrop Frye, el crítico arquetípico más influyente del siglo XX, llegó a definirlo como una «gramática» de arquetipos literarios, el lugar donde podemos encontrarlos en una forma sistemática y definitiva.

El simbolismo del libro es de hecho fuertemente arquetípica. Sus imágenes son las universales de la raza humana, justo las cosas que nos despiertan por la noche, que soñamos y que aparecen en nuestras pesadillas. A pesar de su irregularidad sintáctica y gramática, el libro de Apocalipsis es el más fácil de traducir en la Biblia, porque habla un lenguaje de imágenes universal. Cuando nos sumergimos en él, nos movemos en un mundo de vida, *muerte, *sangre, *cordero, dragón, bestia (*ver* Monstruo), *luz, *tinieblas, *agua, *mar, *sol, *guerra, *cosecha, *blanco, escarlata, *esposa, *trono, *joyas y *oro. Igualmente arquetípicas son las numerosas referencias a levantarse y caer, a lo alto y lo bajo (o incluso sin fondo).

El libro de Apocalipsis parece difícil de manejar por su gran cantidad de detalles, pero su esquema organizativo es realmente bastante simple. La clave de la estructura del libro es el tema séptuplo que lo impregna. Entre el prólogo (Ap 1) y el epílogo (Ap 22.6-21), se desarrolla según el siguiente patrón: las cartas a las siete iglesias (Ap 2–4), los siete *sellos (Ap 5.1–8.1), las siete *trompetas (Ap 8.2-11), las siete grandes señales (Ap 12–14), las siete *copas de la ira (Ap 15–16), los siete acontecimientos del *juicio final y la consumación (Ap 17.1–22.5).

Otro factor unificador es el formato narrativo que organiza las visiones individuales. En cualquier unidad de Apocalipsis podemos plantear cuatro preguntas narrativas estándar: ¿Dónde ocurre la acción? ¿Quiénes son los actores o agentes? ¿Qué ocurre? ¿Cuál es el resultado de la acción?

Contraste y equilibrio. El contraste es un tema importante en Apocalipsis, que nos confronta con el gran «esto o aquello» de la vida humana, la elección entre el bien y el mal, que están inmersos en nada menos que un combate mortal en un nivel cósmico. Dentro del conflicto general de bien frente al mal encontramos todo un sistema de conflictos paralelos: Cristo frente a *Satanás, el Cordero frente al dragón, los santos frente a los seguidores de la bestia, la esposa de Cristi frente a la ramera de *Babilonia, el *cielo frente a la *tierra pecadora, la *ciudad de Dios frente a «la gran ciudad» del mal, la Nueva Jerusalén frente a Babilonia, el sello de los santos frente a la marca de la bestia.

Apocalipsis es un libro de extremos. La *cosmología se mueve en una inmensa expansión desde las alturas del cielo hasta las profundidades del abismo sin fondo. Las emociones oscilan desde la desolación y el lamento extremos hasta el éxtasis de celebración más elevado. Dios y Cristo representan el bien absoluto; Satanás y sus dos bestias (quizá una parodia demoníaca de la santa Trinidad) son el mal absoluto.

En ocasiones, las dicotomías de Apocalipsis no son tan contrarias como complementarias. El ejemplo más obvio es el equilibrio entre *naturaleza y civilización como fuentes del simbolismo del libro. No podemos pasar por alto el hincapié en la naturaleza, que en su mayor parte se encuentra en un estado de desintegración medioambiental. No obstante, existen probablemente tantas escenas urbanas y de tribunal como de campiña en Apocalipsis. El simbolismo de la naturaleza elemental, incluyendo las fuerzas de la naturaleza como protagonistas cósmicas en el drama del juicio, podría llevarnos a representar el mundo del libro como algo en cierto modo despoblado, pero el mismo está lleno de escenas multitudinarias.

Imágenes apocalípticas. Algunas de las convenciones y los patrones de imagen de Apocalipsis pertenecen al género apocalíptico del libro (*ver* Visiones apocalípticas del futuro). La naturaleza dualista de su mundo encaja en este modelo. Los escritos apocalípticos son fuertemente mesiánicos, y esto también subyace el libro de Apocalipsis. De principio a fin es «la revelación de Jesucristo» (Ap 1.1), que se da a conocer tanto en los retratos descriptivos como en los relatos narrativos de sus hechos. Los escritos apocalípticos elevan a personajes espirituales como los *ángeles y los *demonios al escenario central, y el libro de Apocalipsis hace lo propio. También predominan el simbolismo *animal y la numerología (*números empleados con un significado simbólico, como el siete, que denota compleción o plenitud). La preocupación de los escritos apocalípticos por el juicio venidero y los ayes es otra característica del libro.

Las imágenes apocalípticas son futuristas, y todo el libro de Apocalipsis asume este hecho como una premisa. Su primer versículo emplea la fórmula «las cosas que deben suceder pronto» (Ap 1.1), señalando de este modo el tono futurista de todo el libro. Deberíamos destacar que el propio autor identifica su obra como una «profecía» (Ap 22.18), que en este caso incluye la implicación de la predicción del futuro. No importa cuánto de Apocalipsis impacte a los lectores posteriores por haberse cumplido ya, muchas de sus profecías siguen pareciendo inminentes.

El simbolismo apocalíptico también es visionario. La premisa básica de este género es que se trata de una «revelación» (el significado literal de *apocalypse*) de un mundo

espiritual habitualmente invisible a la vista humana. El mundo de Apocalipsis es «otro» de dos maneras: es un mundo del futuro que solo puede imaginarse en este momento, y es un mundo que trasciende el orden terrenal de las cosas. En ambos casos, se encuentra más allá del acceso humano ordinario, y solo se puede comprender a través de una visión que Dios envía a su profeta Juan. Si queremos captar una pincelada de este otro mundo, la «puerta» al mismo se ha abierto (Ap 4.1), o el propio cielo debe ser «abierto» (Ap 19.11). Las repetidas referencias a que Juan «mira» y «ve» refuerzan la impresión de que estamos mirando una esfera trascendental. Asimismo, cuando se dice que el apóstol «oye» el contenido de sus visiones, se da a entender que las mismas están más allá de toda visualización.

El ámbito visionario más memorable en el libro de Apocalipsis es por supuesto el *cielo. Desde tiempo inmemorial, las imágenes esmaltadas han sido uno de los modelos por medio de los cuales profetas y poetas han representado el reino celestial. Este simbolismo combina *dureza de textura y luz resplandeciente para indicar un mundo de *permanencia y valor superior que trasciende el nuestro, vegetativo y cíclico. Así pues, tenemos imágenes de «un mar de vidrio semejante al cristal» (Ap 4.6), una ciudad cuyo «fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal» (Ap 21.11), un muro «de jaspe» en una ciudad construida «de oro puro, semejante al vidrio limpio» (Ap 21.18), etc.

Las imágenes finales del libro también encajan en este género apocalíptico. Los acontecimientos representados no son simplemente imágenes futuristas del *fin, sino también escatológicas. Subyacente a la escala de tiempo surrealista del libro tenemos una intensificación progresiva del juicio, desde una cuarta parte de la tierra hasta un tercio en las «plagas postreras; porque en ellas se consumaba la ira de Dios» (Ap 15.1). Las realidades terrenales de desvanecen: «Huyeron la tierra y el cielo, y ningún lugar se encontró para ellos» (Ap 20.11). El tema del «nunca más» pasa a ser prominente en las últimas partes del libro (Ap 18.22-24; 22.3-5), indicando que la realidad terrenal ha sido reemplazada por algo *nuevo.

Imágenes teatrales y temas de la literatura popular. Los temas y las imágenes teatrales impregnan el libro, que puede mostrar signos de influencia de las convenciones del drama clásico. Gran parte del impacto del libro depende de lo que Aristóteles llamó espectáculo, personajes con características físicas atribuidas a ellos (incluyendo la atención al «vestuario»), colocados en escenarios específicos, en los que llevan a cabo acciones en la «situación» creada para ellos por las descripciones del autor. El libro está lleno de trozos de diálogo, mientras en otras ocasiones un coro de actores canta himnos. El formato básico del libro, en desfile de visiones, se basa en el modelo teatral de una sucesión de escenas.

A pesar de su reputación de texto místico y misterioso, el libro de Apocalipsis comparte numerosos temas de la literatura popular que lo hacen parecer más una serie de cuentos infantiles que una guía esotérica para otro mundo. Apocalipsis hace un uso limitado de los personajes animales, por ejemplo, el cordero, el dragón, caballos de diversos colores, langostas asemejadas a guerreros y bestias aterradoras (obviamente, *monstruos) del mar

y la tierra. El simbolismo del *color también es una característica de la imaginación popular a lo largo de los siglos, y lo encontramos en Apocalipsis, el blanco asociado con Cristo, los santos en el cielo y el trono de Dios, y el rojo en contextos de mal (guerra, el dragón satánico y la ramera de Babilonia junto a su bestia).

La segunda mitad del libro es una versión espiritualizada de temas de cuentos populares: una mujer angustiada rescatada de forma maravillosa, un héroe sobre un caballo blanco que mata un dragón, una *prostituta malvada que queda finalmente desprotegida, la boda del héroe triunfante con su esposa, una celebración de la *boda con un *banquete, y la descripción de un palacio reluciente con joyas en el cual el héroe y su esposa vivirán felices para siempre.

Simbolismo. Aunque las imágenes de Apocalipsis apelan a la imaginación ante todo a un nivel sensorial o físico, es importante ser consciente mientras leemos que las mismas y los temas narrativos tienen el propósito de ser símbolos de una realidad futura y/o trascendente. El libro de Apocalipsis emplea imágenes para representar personajes y acontecimientos que ya existen o que tendrán lugar realmente, pero no de una forma literal. Las visiones de los cuatro caballos (Ap 6.1-8), por ejemplo, emplean imágenes y símbolos para retratar una era venidera que Jesús describió de forma directa cuando predijo en su discurso del monte de los Olivos que «se levantará nación contra nación, y reino contra reino; y habrá pestes, y hambres, y terremotos en diferentes lugares» (Mt 24.7). Otra clave hermenéutica para conocer cómo funciona el simbolismo del libro se encuentra en Apocalipsis 12.16, que narra la huida del hijo de una mujer de las estrategias destructivas de un dragón. Aunque no confundimos estos detalles con realidades literales, las traen a la mente, concretamente el nacimiento del Mesías (el niño que debe gobernar a todas las naciones [Ap 12.5]) de Israel (la mujer de parto), la incapacidad de Satanás de destruir a Cristo durante su vida terrenal y la ascensión de este al cielo.

Las imágenes simbólicas ya están presentes en las cartas a las siete iglesias. Aquí leemos acerca de la *espada de la *boca de Jesús (Ap 2.16), de creyentes glorificados que pasan a ser *columna en un templo (Ap 3.12), de cristianos que se han vuelto tibios (Ap 3.16), de Cristo esperando a la *puerta y llamando (Ap 3.20). No las interpretamos literalmente. Constituyen símbolos físicos de realidades espirituales. Al interpretar las visiones simbólicas de Apocalipsis no necesitamos llegar a significados esotéricos. La mejor pregunta que se puede plantear sobre un pasaje dado es: ¿De qué hecho teológico (p.ej., redención, juicio, bien, mal) o acontecimiento en la historia de la salvación (juicio final, glorificación en el cielo, una tribulación venidera, etc.,) parece ser este pasaje una versión simbólica? En particular, el libro narra continuamente el bosquejo de los acontecimientos escatológicos que Jesús predijo en el discurso del monte de los Olivos (Mt 24–25).

Las imágenes simbólicas de Apocalipsis tienen una cualidad no concluyente. Las predicciones del libro se han cumplido en muchas ocasiones en la historia y lo harán de forma definitiva el final de la misma. Como ejemplo, la Babilonia de Apocalipsis era el Imperio Romano para la audiencia original de Juan, pero ha tomado muchas formas desde entonces y es realmente una estampa de la raza humana en rebelión contra Dios,

como vemos en nuestra propia cultura. Las visiones del colapso cósmico en Apocalipsis han hablado a cada generación de lectores, pero tienen incluso más relevancia en una era de contaminación medioambiental global y capacidades destructivas que trascienden las de cualquier época anterior. Las visiones de Apocalipsis siempre son actuales, y es el modo simbólico del libro el que las hace así.

De acuerdo con este modo simbólico, las imágenes del libro tienden a no ser pictóricas. Aunque pintores e ilustradores siempre han tratado de plasmarlas de forma gráfica, las mismas se resisten a serlo. Apocalipsis es fuertemente sensorial e incluso visual (en el sentido de que visualizamos imágenes y símbolos), pero mientras más nos afanamos en visualizar las escenas como un cuadro, más incomprensibles y grotescas se vuelven. La regla básica de los escritos simbólicos es que no pintan cuadros. Son ideográficos, no pictográficos. Del mismo modo que la calavera y los huesos cruzados en un bote de medicina es un símbolo de veneno pero no una imagen del mismo, el cordero y el león de Apocalipsis son símbolos de Cristo pero no imágenes de él.

Imágenes cósmicas, surrealistas y transformadas. El libro de Apocalipsis es épico en la extensión de su acción y sus escenarios. Engloba toda la realidad, incluyendo el cielo, la tierra y el infierno. Tan solo en las cartas a las siete iglesias nos encontramos en un escenario histórico específico. La mayor parte de las demás referencias a la tierra se extienden a toda ella, no a una ubicación específica, y a todas las naciones, no a un país particular. El de Apocalipsis es el mundo elemental del sol, los ríos, el océano, las montañas, las estrellas, etc.

Además de la universalidad implícita en esta imaginería cósmica, deberíamos destacar que las fuerzas cósmicas se vuelven protagonistas del drama que discurra en el libro de Apocalipsis. El sol se vuelve negro (Ap 6.12), las estrellas caen a la tierra (Ap 6.13), una montaña ardiendo es lanzada al mar (Ap 8.8), y los ríos se convierten en sangre (Ap 16.4). El concepto es al menos doble: las fuerzas cósmicas como actrices son imágenes de poder que se escapan a la capacidad humana de resistir, y muestran que los acontecimientos se están produciendo en el mismo núcleo del orden creado.

El mundo cósmico de Apocalipsis es, además, una pesadilla surrealista de *enfermedad, *muerte y sucesos antinaturales. El único lugar saludable es el cielo, pero las imágenes de trascendencia nos mantienen conscientes de que el cielo es un mundo muy alejado de la tierra en sus etapas finales de desintegración y corrupción. Las imágenes asociadas con la tierra en el libro de Apocalipsis dan forma a una pesadilla surrealista sostenida. Aquí encontramos estampas tan inquietantes y grotescas como el agua convertida en sangre, cuerpos celestiales cayendo desde el cielo, personas cubiertas de llagas, langostas gigantes que atacan a la gente, la vegetación que se seca, la contaminación del medioambiente, piedras de granizo «de casi cuarenta kilos» cada una que caen del cielo (Ap 16.21 NVI), islas y montañas que se desvanecen (Ap 16.20).

El cosmos de la visión de Juan está gobernado por el tema de la transformación, y retrata un mundo en transición. Nada permanece estático por mucho tiempo. Incluso la estructura cinemática del libro reafirma este efecto, con su caleidoscopio de visiones que están cambiando constantemente y nunca en el centro de atención durante mucho. Dos

patrones de transformación dominan. La esfera terrenal, sujeta al juicio de Dios, se encuentra en un proceso de degeneración y colapso. Por el contrario, los dos últimos capítulos constituyen la segunda historia de creación en la Biblia, bañada en la atmósfera de Dios dando lugar a «un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron» (Ap 21.1). En el libro de Apocalipsis las cosas cambian para mal o para bien.

Resumen. Una buena forma de dar sentido al caleidoscopio de imágenes con las que Apocalipsis nos bombardea es codificarlas en una serie de grupos bajo la fórmula «imágenes de...». Los encabezamientos son los siguientes: imágenes de *gloria, del *cielo, de *juicio, de misterio, de *redención, de *mal, de *adoración, de *batalla, de destrucción de la tierra, de castigo y de *tortura (*ver* Crimen y castigo).

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO; COSMOLOGÍA; ÚLTIMOS TIEMPO; PROFECÍA, GÉNERO DE.

BIBLIOGRAFÍA: R. J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh: T & T Clark, 1992); idem, *The Theology of the Book of Revelation* (NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993); G. B. Caird, *Commentary on the Revelation of St John the Divine* (New York: Harper & Row, 1966).

APOSTAR, OSAR

El ejemplo más obvio de apuesta arquetípica es la historia de Elías en el monte Carmelo (1 R 18), donde este convoca a los profetas de Baal para una demostración en la tanto él como ellos preparan un *sacrificio y *piden fuego al cielo. El silencio de Baal y la exhibición del poder de Dios quemando tanto el *altar como el *agua a su alrededor dan forma a una de las historias más impactantes de la Biblia.

El tema de la apuesta o la osadía se encuentra presente de maneras obvias en otras historias. La prueba de Job comienza con una de «apuestas dobles». Dios reta a *Satanás a encontrar pecado en su siervo «perfecto y recto» (Job 1.8; 2.3). El diablo a su vez apuesta a que Job dará la espalda a Dios si es afligido (Job 1.9-11; 2.4-5), y el Señor acepta los términos del desafío (Job 1.12; 2.6). En la consiguiente conducta de Job tratando de culpar a Dios, Satanás parece haber ganado inicialmente la apuesta; pero al final es derrotado y ni siquiera aparece en el capítulo final del libro al ser expulsado de la escena.

Daniel y sus tres amigos se arriesgan y dejan que Dios los vindique cuando proponen no ingerir los alimentos y la bebida del rey durante diez días, al suponer que superarán a los estudiantes que acepten la comida del monarca (Dn 1.5-16). *Sansón apuesta treinta juegos de vestidos a que los jóvenes filisteos asistentes a su banquete de *boda no podrán acertar su adivinanza (Jue 14.12-19). La pérdida de la apuesta por su incapacidad de resistirse a las peticiones de una esposa pagana anuncia lo trágica que sería su vida futura. De forma más positiva, Gedeón reta al ángel de Dios en las célebres pruebas del vellón (Jue 6.36-40).

Goliat desafía al ejército israelita a enviar un soldado que luche cuerpo a cuerpo con él y pierde el reto cuando Dios fortalece el niño *David para la tarea (1 S 17; *ver* Historias

de batalla). Cuando *Abraham acomete una delicada negociación con Dios sobre el destino de *Sodoma, se somete a una apuesta implícita, teniendo en cuenta que no *sabe* cuántos «justos» hay en Sodoma (Gn 18.22-33). Cuando Jesús está en la cruz, sus torturadores le retan a bajar de ella (Mt 27.42; Lc 23.37).

En ocasiones, Dios es quien presenta el desafío. En Malaquías 3.10, lanza un reto relativo a los diezmos: «Traed todos los diezmos al alfolí... y probadme ahora en esto, dice Jehová de los ejércitos, si no os abriré las ventanas de los cielos y derramaré sobre vosotros bendición hasta que sobreabunde». En el incidente del NT de la mujer sorprendida en *adulterio por los escribas y fariseos, Jesús reta a cualquiera que esté libre de pecado a tirar la primera piedra (Jn 8.1-11).

Ver también VOTO, JURAMENTO.

APOSTASÍA

Las imágenes empleadas para representar la apostasía muestran generalmente un movimiento gradual y determinado de alejamiento de Dios. La misma se retrata como una *semilla plantada en terreno espinoso y ahogada por los *espinos (las preocupaciones mundanas, Lc 8.14), el corazón endurecido por el engaño del *pecado (He 3.12-15), «crucificando de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios y exponiéndole a vituperio» (He 6.6) y habiendo «pisoteado al Hijo de Dios... profanado la sangre del pacto... insultado al Espíritu de la gracia» (He 10.29 NVI). Existen al menos cuatro imágenes distintas del concepto de apostasía en las Escrituras. Todas connotan una deserción voluntaria de la fe. Son la *rebelión, la recaída o vuelta atrás, la caída y el *adulterio.

Rebelión. En la literatura clásica, *apostasia* se empleaba para denotar un golpe de estado o una deserción. Por extensión, la Septuaginta siempre la utiliza para retratar una rebelión contra Dios (Jos 22.22; 2 Cr 29.19). La imagen definitoria es la rebelión de *Satanás («adversario») contra Dios, como si unos seguidores aparentemente leales se volviesen contra su líder. Los asuntos teológicos espinosos no se incluyen en esta imagen, que se limita a representar súbditos supuestamente leales que, generalmente tras una crisis, se rebelan contra el reino de Dios. Pablo predijo que una grave apostasía tendría lugar antes del fin de la era como consecuencia de la obra del *anticristo (2 Ts 2.3).

Volver atrás. La apostasía también se representa como el corazón que da la espalda a Dios (Jer 17.5-6) y a la justicia (Ez 3.20). En el AT se centra en el quebrantamiento por parte de Israel de su relación de pacto con Dios por medio de la desobediencia a la ley (Jer 2.19), especialmente siguiendo a otros *dioses (Jue 2.19) y practicando su inmoralidad (Dn 9.9-11). El término *rebeliones* (Jer 2.19; 5.6) ha pasado a ser habitual para denominar ciertas formas de apostasía.

La imagen de la recaída debería ser poderosa porque seguir al Señor o viajar con él es una de las principales representaciones de la fidelidad en las Escrituras. Los líderes son los que marchan y los discípulos los que le siguen. Abigail de refirió a las tropas de David como «los hombres que siguen a mi señor» (1 S 25.27). En el sistema de imágenes de las Escrituras, lo que uno sigue refleja los valores propios. En el aspecto mundano,

cuando David era pastor, su rutina venía establecida por las *ovejas hasta el punto de que puede decirse: «Ahora, pues, dirás así a mi siervo David: Así ha dicho Jehová de los ejércitos: Yo te tomé del redil, de detrás de las ovejas, para que fueses príncipe sobre mi pueblo, sobre Israel» (2 S 7.8).

En otro contexto, Pedro puede aludir a un camino que no se toma. Él declara: «Porque no os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas» (2 P 1.16). La misma raíz hebrea (*swr*) se emplea para representar a aquellos que han dado la espalda a Dios y han dejado de seguirle («Me pesa haber puesto por rey a Saúl, porque se ha vuelto de en pos de mí», 1 S 15.11) así como a aquellos que se arrepienten («Pero cuando en su tribulación se volvieron al Señor, Dios de Israel, y lo buscaron, él les permitió que lo hallaran», 2 Cr 15.4 NVI). La imagen de dar la espalda a Dios, que es el líder legítimo, e ir tras dioses falsos es la imagen predominante de la apostasía en el AT.

Caer. La imagen de la caída, con el sentido de ir a la destrucción eterna, es particularmente evidente en el NT. Subyacente a esta imagen se encuentra la asociación de caer con lesiones y discapacidades físicos (Pr 24.16; Jer 8.4), y con destrucción cuando las estructuras caen como los muros de Jericó (Jos 6.20) o la tienda en la visión del soldado madianita (Jue 7.13).

Aunque resbalar y caer forman parte de nuestra experiencia humana universal, su uso en el NT se vio impulsado sin duda por el uso efectivo de esta imagen por parte de Jesús. En su parábola del edificador sabio y el insensato, donde la casa edificada sobre la arena cae cuando la *tormenta la golpea (Mt 7.24-27), y en la del *ciego que guía a otro ciego, en la que ambos caen en un *hoyo (Lc 6.39), pintó una imagen memorable de los peligros de caer espiritualmente. La imagen de caer adopta una forma diferente cuando se dice de Jesús que «está puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel» (Lc 2.34). Jesús dice ser una *piedra rechazada por los edificadores que provoca que algunos caigan y se rompan en pedazos (Lc 20.18). El autor de Hebreos describe gráficamente los efectos de caer para aquellos «que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero». No pueden ser restaurados porque crucifican «de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios» y lo exponen «al vituperio» (He 6.4-6).

Adulterio. El *adulterio es la imagen concreta de la apostasía más común en el AT. Esta se simboliza como Israel la esposa infiel que se aparta de Jehová su esposo para perseguir las insinuaciones de otros dioses (Jer 2.1-3; Ez 16; *ver* Prostituta). Estas imágenes de Jeremías y Ezequiel indican la intensidad con la que Dios ama a su pueblo y lo dolido que se encuentra por su traición: «Tus hijos me han abandonado, han jurado por los que no son dioses. Cuando suplí sus necesidades, ellos cometieron adulterio y en tropel se volcaron a los prostíbulos» (Jer 5.7 NVI). El adulterio se utilizaba con mayor frecuencia para mencionar de forma gráfica el horror de la traición y del quebrantamiento del pacto implicado en la idolatría. Como el adulterio literal, incluye la idea de alguien cegado por la infatuación, en este caso por un *ídolo: «Yo me quebranté a causa de su

corazón fornicario que se apartó de mí, y a causa de sus ojos que fornicaron tras sus ídolos» (Ez 6.9).

La asociación de la idolatría y el adulterio es una metáfora poderosa y multifacética para los escritores bíblicos, que refleja quizá las prácticas rituales de la religión cananea de la fertilidad. La idolatría, como una aventura amorosa ilícita, podría provocar que uno olvide las relaciones importantes: «No se acordaron los hijos de Israel de Jehová su Dios, que los había librado de todos sus enemigos en derredor» (Jue 8.34). La implicación de Israel en la idolatría, particularmente con Baal, suscita descripciones como: «En cuanto murió Gedeón, los israelitas volvieron a prostituirse ante los ídolos de Baal» (Jue 8.33 NVI). La atracción erótica de Baal se transmite en la palabra del Señor a Elías: «Y yo haré que queden en Israel siete mil, cuyas rodillas no se doblaron ante Baal, y cuyas bocas no lo besaron» (1 R 19.18). La idea de la clandestinidad, que constituye un aspecto prominente del adulterio sexual, aparece en Job 31.27: «He sido seducido en lo secreto de mi corazón a lanzarles besos de adoración [al sol y la luna como deidades]». En general, la adoración a ídolos era tan descarada que este elemento tan secreto no es una parte explícita del simbolismo del adulterio como apostasía.

Otras imágenes. Israel el apóstata se representa con diversas otras imágenes pintorescas: un *buey rebelde, una *prostituta, una *viña silvestre, una mancha que no se limpia, una dromedaria en celo y un *ladrón sorprendido robando (Jer 2.19-28). Imágenes de peligros acompañan a la apostasía, porque abandonar a Dios es estar sujeto a su juicio (Éx 22.20; Dt 6.14-15; 17.2-7). La proclamación profética de Israel es básicamente un llamamiento a arrepentirse de la apostasía o ser destruido por potencias extranjeras.

El NT contiene numerosas imágenes de apostasía, incluyendo una planta que echa *raíces entra las rocas pero se seca bajo el tórrido sol de las pruebas (Mr 4.5-6, 17 par.), o aquellos que caen en las artimañas de los falsos maestros (Mt 24.11), en creencias heréticas (1 Ti 4.1; 2 Ti 4.3-4), la mundanalidad y su inmundicia (2 P 2.20-22), así como la *persecución (Mt 24.9-10; Ap 3.8). El apóstata cristiano se representa como una *rama que no permanece en la viña de Cristo y por tanto se seca, siendo echada al fuego (Jn 15.6). La conducta animal se evoca con el *perro que vuelve a su vómito o el cerdo limpio (*ver* Cochino) que vuelve al lodo (2 P 2.22).

El apocalipsis judío contiene la imagen de la gran apostasía que precede a la llegada del Mesías (*1 Enoc* 93.9), que en el pensamiento cristiano acompaña al anticristo u «hombre de pecado», y precede a la *segunda venida de Cristo (2 Ts 2.3). Describe el órdago final del mal rebelde que trata de usurpar las reivindicaciones de Dios y obtener la lealtad de la humanidad.

Ver también ADULTERIO; PROSTITUTA, PROSTITUCIÓN; REBELIÓN; PECADO.

BIBLIOGRAFÍA: I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (London: Epworth, 1969; repr., Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975); M. Gundry-Volf, *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1990).

APÓSTOL. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA.

APSU. *Ver* COSMOLOGÍA.

AQUEL día. *Ver* DÍA, DÍA DEL SEÑOR.

ARADO, arar. *Ver* LABRANZA.

ÁRBOL DE LA VIDA

El árbol de la vida es una imagen de vida e inmortalidad, pero también de pérdida irreparable. Excepto cuatro referencias metafóricas en Proverbios, el árbol de la vida solo aparece en Génesis y Apocalipsis. Por tanto, el mismo conecta la creación del mundo con el mundo creado de nuevo que está por venir.

El árbol de la vida es uno de los dos árboles que se nombran en el *huerto del Edén. Leemos sobre ambos por primera vez en Génesis 2.9, donde se dice que el de la vida se encuentra «en medio del huerto». Aunque se mencionen juntos, son fundamentalmente distintos. La prohibición de comer la fruta no se extiende al árbol de la vida. Leemos de nuevo sobre él después de la caída, cuando el hombre y la mujer son expulsados del huerto (Gn 3.22-24). El nombre del árbol nos dice su sentido esencial: es una imagen de vida eterna. Después de que *Adán y *Eva pecasen, Dios impidió su acceso al mismo, no como castigo sino como un acto de misericordia, para que no se condenasen a una vida física interminable en un mundo caído. Alternativamente, o como interpretación complementaria, el ser apartados del árbol de la vida representa la perfección y la felicidad que la raza humana perdió por su pecaminosidad. Por definición, la muerte profetizada por el Señor como castigo por comer del árbol prohibido (Gn 2.15) descarta la inmortalidad representada por el de la vida. Este constituye al mismo tiempo una imagen suprema de esplendor edénico y del paraíso perdido, una imagen de nostalgia y anhelo por una perfección perdida.

Pero si el árbol de vida es una imagen pasada de pérdida y nostalgia a la que miramos, también lo es de una esperanza que la Biblia espera en el futuro. Reaparece al final de esta en las visiones de Apocalipsis. En una de las cartas a las siete iglesias, el Espíritu promete: «Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, el cual está en medio del paraíso de Dios» (Ap 2.7). Es una imagen de inmortalidad y vida eterna en el *cielo, una recompensa para aquellos que tienen sus túnicas lavadas en la *sangre del *Cordero (Ap 22.14; ver también Ap 7.14), y algo denegado a cualquiera que quite palabras «de esta profecía» (Ap 22.19).

En Apocalipsis, el árbol de la vida es la imagen suprema de un esplendor futuro y del paraíso conseguido de nuevo. Su aparición final en la Biblia se produce en el último capítulo, como parte de la ciudad y huerto combinados que culminan la visión: «Después me mostró un río limpio de agua de vida, resplandeciente como cristal, que salía... en medio de la calle de la ciudad, y a uno y otro lado del río, estaba el árbol de la vida, que produce doce frutos... y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones» (Ap 22.1-2; cp. Ez 47.12). Con la muerte de la muerte, el acceso al árbol de la vida se restaura.

Entre las referencias envolventes al árbol de la vida en Génesis y Apocalipsis encontramos otras metafóricas y evocadoras en el libro de Proverbios. Aquí leemos que la sabiduría «es árbol de vida a los que de ella echan mano» (Pr 3.18), que «el fruto del justo es árbol de vida» (Pr 11.30), que «el deseo cumplido es un árbol de vida» (Pr 13.12 NVI) y que «la lengua apacible es árbol de vida» (Pr 15.4). Aquí, el árbol de la vida pasa a ser una imagen de bendición y realización, una piedra de toque de lo que uno desearía. Algunos también han identificado el *candelero de oro del tabernáculo como una representación del árbol de la vida. Con su barra vertical, sus tres ramas a cada lado y sus copas «en forma de flor de almendro, con cálices y pétalos» (Ex 25.34 NVI), da la impresión de un árbol estilizado y parece complementar otras imágenes edénicas dentro del *tabernáculo y el *templo (*ver* Adán).

Ver también ÁRBOL; HOJA; HUERTO; LÁMPARA, CANDELERO; MORTALIDAD;

ÁRBOL, ÁRBOLES

El estatus especial de los árboles (incluso los individuales) en la Biblia se explica en parte por el hecho de que el mundo palestino es árido, y los mismos son escasos. Los edificios hechos con madera no constituyen la norma (como en el mundo occidental), sino un lujo. En ese mundo, incluso el hecho de plantar un solo árbol (Gn 21.33) o el entierro de alguien bajo una encina (Gn 35.8) puede ser digno de mención. Si la *madera era un material de construcción escaso, pasa a ser una señal de superioridad si una alcoba real ensalza una casa con vigas de cedro y pino (Cnt 1.17). Las 250 referencias genéricas a árboles en la Biblia no deben interpretarse por tanto como una prueba de su abundancia (con la excepción del olivo, muy común) sino de su estatus especial en un mundo en el que eran escasos.

Imágenes de naturaleza y abundancia. En la Biblia, los árboles son ante todo imágenes de la naturaleza. Se mencionan en ocho ocasiones en la historia de la creación, en la que aparecen de forma prominente como evidencia de la fuerza vital que dinamiza este relato. Retienen su significado en subsiguientes partes de la Biblia, como en la imagen del árbol plantado junto a corrientes de aguas, cuyas *hojas se mantienen verdes incluso en la *sequía (Sal 1.3; Jer 17.8). La imagen definitiva del árbol como una fuerza vital es la que aparece en las visiones apocalípticas de Ezequiel (Ez 47.12) y Apocalipsis (Ap 22.2), que retratan árboles tan fructíferos que producen un tipo de fruta diferente cada mes, y cuyas hojas son «para la sanidad de las naciones».

Como objetos de la naturaleza, los árboles también son imágenes de la providencia, en un sentido doble. Son en sí mismos objetos de la provisión de Dios: «Los árboles del Señor están bien regados» (Sal 104.16 NVI). Y estos a su vez son un medio a través del cual Dios provee para las personas y los *animales: en los árboles regados por Dios «anidan las aves; en las hayas hace su casa la cigüeña» (Sal 104.17). Los árboles pueden representar la abundancia, como en las imágenes de los árboles frutales que producen a su tiempo (Sal 1.3) y no «dejarán de dar fruto» (Jer 17.8). La *higuera (más de treinta referencias) y el olivo (veinte) representan materias primas en la economía de subsistencia que predominaba en el mundo bíblico.

Simbolismo. El relato bíblico de la historia de salvación comienza y termina con referencias a árboles simbólicos. Encontramos el de la vida y el del conocimiento del bien y del mal en el huerto del Edén (Gn 2.9). En el libro de Apocalipsis, el árbol de la vida aparece de nuevo en la visión escatológica final de la Nueva Jerusalén (Ap 22.2); sus hojas sirven para curar a las naciones, y ya no habrá ninguna *maldición. El árbol de la vida puede simbolizarse con el candelero de oro del tabernáculo. La barra vertical, con sus tres ramas a cada lado y sus copas «en forma de flor de almendro, con cálices y pétalos» (Ex 25.34 NVI) da la impresión de un árbol estilizado (*ver* Lámpara, candelero). Los árboles del huerto del Edén tienen potencial tanto para la *bendición (inmortalidad) como para la maldición (la fruta que lleva a la muerte). Así pues, podemos ver la ambigüedad del simbolismo de los árboles en la Biblia.

Entre el Génesis y el Apocalipsis se encuentra *el* árbol, el madero, la *cruz de la salvación, el lugar definitivo de la maldición y la bendición, del juicio y la sanación. El apóstol Pablo (Gá ٣.13) habla de la maldición del Salvador que cargó con el pecado y fue clavado en el madero, un tema tratado también por el apóstol Pedro (1 P 2.24). Estos echan mano de la tradición del AT (Dt 21.23) que dice que una persona ejecutada en un madero cae bajo la maldición de Dios. Cristo la sufrió para dar lugar a la destrucción de la *muerte y la renovación de la vida y la inmortalidad por medio del evangelio; todo esto vino por medio del árbol.

El abanico completo de simbolismo bíblico relativo a los árboles puede encontrarse en la representación de Asiria y Egipto como un cedro del *Líbano (Ez 31). Aquí tenemos imágenes de majestad (Ez 31.2), *belleza (Ez 31.3), dependencia (Ez 31.4) y protección (Ez 31.6). En contraste con estos rasgos positivos, el árbol también simboliza aquí la *soberbia (Ez 31.10) y el *juicio (Ez 34.12, 18).

Imágenes de bendición, bondad y salubridad. Las cualidades estéticas de los árboles se mencionan ocasionalmente en la Biblia. Génesis 2.9 habla de «árboles hermosos» (NVI). El cedro del Líbano tiene un «frondoso ramaje» (Ez 31.3 NVI). El amado del Cantar de los Cantares compara a su hermosa amada con la majestuosa palmera (Cnt 7.7).

La sombra *protectora de un árbol con muchas hojas es un lugar de seguridad y *descanso. La amada se deleita sentándose a la sombra de su amado, que se asemeja a un manzano cargado de fruto (Cnt 2.3). En la interpretación de la visión de Nabucodonosor, Daniel describe al monarca como un árbol enorme, cuyas ramas tenían bellas hojas, llevaban abundante fruto y proveían refugio para las bestias del campo y lugar para los nidos de los *pájaros (Dn 4). Se ven imágenes parecidas cuando el crecimiento del reino de los cielos se asemeja al de una semilla de *mostaza, que comienza siendo muy pequeña pero se convierte rápidamente en un gran árbol que da refugio a las aves (Mt 13.31).

Un árbol de vida es un símbolo de felicidad y bienestar. Un «árbol de vida» evocador y metafórico aparece en cuatro ocasiones en Proverbios, como la *sabiduría (Pr 3.18), el *fruto de la justicia (Pr 11.30), el deseo cumplido (Pr 13.12) y una *lengua amable (Pr 15.4). La longevidad y la indestructibilidad son atributos característicos de un árbol: «Los

días de mi pueblo serán como los de un árbol» (Is 65.22 NVI). Job contrasta lo que ve como la desesperanza de la humanidad frente a la muerte con la destacada capacidad del tocón seco de un árbol talado de germinar al sentir el agua (Job 14.7-10). Un árbol también figura en el AT como equivalente al sueño americano de un coche en cada garaje y un pollo en cada horno: «Cada uno de vosotros convidará a su compañero, debajo de su vid y debajo de su higuera» (Zac 3.10).

El árbol que sigue desarrollándose incluso en temporada de sequía debido a sus profundas *raíces es una ilustración apropiada de la constancia del caminar de un creyente en toda circunstancia, tanto buena como mala. La persona que confía en el Señor es «como el árbol plantado junto a las aguas, que junto a la corriente echará sus raíces, y no verá cuando viene el calor, sino que su hoja estará verde» (Jer 17.7-8; cp. Sal 1). El salmista también representa a la persona piadosa como un árbol: «Yo soy como un olivo verde que florece en la casa de Dios; yo confío en el gran amor de Dios eternamente y para siempre» (Sal 52.8 NVI). El Israel renovado bajo la bendición del Señor se asemeja a un árbol fructífero: «¡Hundirá sus raíces como cedro del Líbano! Sus vástagos crecerán, y tendrán el esplendor del olivo y la fragancia del cedro del Líbano. Volverán a habitar bajo mi sombra» (Os 14.5-7 NVI).

Dios mismo se representa como un árbol en Oseas 14.8: «Soy como un pino siempre verde; tu fruto procede de mí» (NVI). El Dios del pacto de Israel es la fuente de toda fertilidad, tanto física como espiritual. Los árboles desempeñan un importante papel en las gloriosas bendiciones *escatológicas al final de los tiempos. Son representantes del conjunto del orden creado renovado, y alaban al Señor por sus justos juicios: «Entonces todos los árboles del bosque rebosarán de contento, delante de Jehová que vino; porque vino a juzgar la tierra» (Sal 96.12-13). Es desierto se replantará con cedros, acacias, arrayanes, olivos, cipreses, pinos y bojes (Is 41.19). Todos los árboles del campo batirán las manos cuando *espinos y zarzas se sustituyan por cipreses y arrayanes (Is 55.12-13). Esta personificación del orden natural es un estímulo para toda la humanidad a responder a la gloriosa revelación del Señor.

Imágenes de juicio, soberbia y maldición. Sin embargo, las cualidades simbolizadas por los árboles, fuerza, poder, gloria, riqueza, honor, son aquellas de las que abusa fácilmente la humanidad pecadora rebelde. Así pues, no sorprende que este lado oscuro de la humanidad, y todas las consecuencias que fluyen del mismo, se retraten inmediatamente a través de la figura del árbol.

Uno de los resultados más catastróficos de la caída es la confusión del Creador con la creación. La divinización del orden natural por parte de los perversos instintos religiosos de la humanidad llevó a las abominables orgías de una religión de la naturaleza que violaba cada principio de la religión revelada de Israel. Los profetas condenaron a la nación por adorar a sus ídolos debajo de todo árbol frondoso y toda encina (Ez 6.13). «Todas las cumbres de los montes, debajo de todo árbol frondoso» pasó a ser una frase estereotípica para indicar las *abominaciones israelitas (1 R 14.23).

La autoexaltación y la arrogancia humanas se ilustran con los árboles soberbios y erguidos: «Todos los cedros del Líbano, altos y erguidos, y sobre todas las encinas de

Basán» (Is 2.13). El Señor destruyó a los poderosos amonitas aunque eran «altos como el cedro y fuertes como la encina» (Am 2.9 NVI). La metáfora se amplía en las imágenes del talado de árboles como acto de juicio. Juan el Bautista habló de un hacha que ya estaba en la raíz del árbol (Mt 3.10); el árbol que no daba fruto debía cortarse y destruirse. La improductividad era una de las maldiciones del pacto (Lv 26.20), y Judas describe a los impíos como «árboles otoñales, sin fruto, dos veces muertos y desarraigados» (Jud 12).

Este juicio se aplica en un nivel nacional comunitario así como individual, y la imagen del árbol se aplica aquí también. Faraón, rey de Egipto, y sus hordas se representan por el cedro del Líbano (Ez 31) que el Señor derribó. El reino de Nabucodonosor debe cortarse, lo que se indica por medio del árbol que debe talarse pero cuyo tocón tiene que quedarse en el suelo, poniendo de manifiesto la esperanza de una posible restauración (Dn 4). La destrucción de los ejércitos de Asiria se asemeja a la conflagración de un poderoso fuego forestal, con solo unos pocos tocones supervivientes. La destrucción asiria también se describe con el Todopoderoso sembrando el caos en los bosques con su poderosa hacha. «Cortará con hierro la espesura del bosque, y el Líbano caerá con estruendo» (Is 10.34). Una profecía de juicio generalizada contra los enemigos de Israel se encuentra en Zacarías 11.1-2: «Oh Líbano, abre tus puertas, y consuma el fuego tus cedros. Aúlla, oh ciprés, porque el cedro cayó, porque los árboles magníficos son derribados. Aullad, encinas de Basán, porque el bosque espeso es derribado».

Los árboles aparecen personificados en las fábulas de Jotam (Jue 9.15) y Amasías (2 R 14.9). El sentido principal de las mismas reside en la interacción inapropiada entre los espinos o los cardos y la viña, el olivo, la higuera y el cedro. Las decisiones erróneas solo dan lugar a conflictos. Así pues, vemos la gloria y la vergüenza de la humanidad, la bendición de Dios y las maldiciones de su pacto, todas reflejadas de diversas formas en esta flexible metáfora del árbol.

Ver también ADÁN; ÁRBOL DE VIDA; HIGO, HIGUERA; LÍBANO; PALMERA; MADERA.

ARCA

La Biblia nos habla de dos arcas, el de Noé y el de *Moisés. Aunque la construcción del arca de Noé fue sin duda una señal profética y una advertencia para los vecinos que veían como se levantaba gradualmente, el sentido principal de ambas arcas en la Biblia es la preservación y el rescate.

El arca elaborado por Noé (Gn 6–8) es una construcción inmensa, que simboliza la magnitud de la tarea que Dios confió a la única persona virtuosa en esa época, «un hombre justo y honrado entre su gente» (Gn 6.9 NVI). El arca tenía aproximadamente 135 metros de longitud, 22 metros de anchura, y se dividía en tres plantas de cuatro metros y medio cada una. Imagen no solo de enormidad sino también de firmeza y cuidadosa planificación, el arca se hizo con madera de gofer recubierta con brea por dentro y por fuera, y se dividía en estancias independientes. En el momento que añadimos un techo y una ventana a la estructura, emerge en nuestra imaginación como un hogar flotante, un lugar seguro para el remanente de la raza humana y del reino

animal que sobrevivieron al *diluvio. El arca señala a sus habitantes como especiales, los únicos supervivientes de sus respectivas especies.

Sobre todo, este arca representa la preservación y el nuevo nacimiento de la vida humana. Preserva la vida de la muerte cuando Dios envía un *diluvio que destruye su obra creativa en un acto de juicio contra la humanidad pecadora (Gn 6.5-7). En contraste con la destrucción del mundo fuera del arca, «Dios se acordó entonces de Noé y de todos los animales salvajes y domésticos que estaban con él en el arca» (Gn 8.1 NVI). Aquí, el arca es el objeto de la misericordia de Dios hacia su creación. Las asociaciones con el nuevo nacimiento forman parte indeleble de nuestra experiencia del arca a través de la imagen de la rama de olivo que la *paloma trae de vuelta al arca cuando las aguas se retiran. Noé sale del arca como un segundo *Adán, dando testimonio de un nuevo comienza, cuando Génesis 9.1 repite el lenguaje de la historia de la creación original: «Fructificad y multiplicaos, y llenad la tierra» (cp. también Gn 9.2-3).

Existe también un segundo arca en el AT, menos conocido, en la historia de la preservación del bebé Moisés, confiado al río Nilo (Ex 2.1-3). La palabra traducida habitualmente «cesta» es realmente la misma que «arca» en la historia de Noé, *tebâ*, que solo aparece en estos dos lugares en la Biblia hebrea; y en ambos casos, la persona a la que el arca debe servir se indica de una forma parecida (*lekâ*, «para ti»; *lô*, «para él»). Como reconocieron los rabís (cp. *Exod. Rab.* 1.20), Moisés es un segundo Noé, que afronta otro comienzo (cp. Ex 1.7 y Gn 1.28, y nótese que según Ex 2.2, cuando Moisés nació, su madre vio «que era un niño excepcional» [NTV], palabras que recuerdan el estribillo de Gn 1). Del mismo modo que Noé, el salvador de todos los seres vivientes, es preservado sobre las aguas en un arca, Moisés, el salvador de Israel, también lo es.

La exposición sobre la muerte de Jesús en 1 Pedro 3.18 hace referencia al arca de Noé cuando el autor discierne un paralelismo con el bautismo: la iglesia protegida por el bautismo recuerda a la familia de Noé en el arca, arrancando la vida de la muerte segura por medio del rescate de Dios. La comparación es especialmente apropiada, porque del mismo modo que tanto en Génesis como en Éxodo el arca se relaciona con el simbolismo de la creación, los cristianos siempre han pensado en el bautismo como pasar a ser una nueva creación.

Ver también ARCA DEL PACTO; DILUVIO; MOISÉS.

ARCA DEL PACTO

El arca del pacto era una caja de madera, recubierta de *oro y con unos anillos a través de los cuales se introducían varas para su transporte. La madera era de acacia, muy cara, y el oro, por supuesto, era muy preciado. Sin embargo, el tamaño físico del arca no impresionaba, ya que solo tenía poco más de un metro de longitud, y unos 68 centímetros de anchura y altura (ver Ex 25.10-22).

El propósito funcional del arca era simplemente contener objetos sagrados. Sus diversos nombres, «arca del pacto» (p.ej., Jos 3.11) y «arca del testimonio» (p.ej., Ex 25.16), son referencias al hecho de que las tablas de los diez mandamientos se colocaron en su interior (Dt 10.1-5). Otros artículos destacados incluidos en el arca fueron una muestra

del *maná del desierto y la vara de Aarón que floreció (ver He 9.4-5; *ver* Aarón, vara de).

Aunque pequeño, este contenedor en forma de caja fue una de las imágenes más potentes de la presencia de Dios durante el primer período del AT. Los materiales empleados (madera de acacia y oro puro) también se utilizaron en la construcción del tabernáculo, el hogar simbólico de Dios en la tierra. De hecho, el arca era una parte integral de la estructura del mismo y se guardaba habitualmente en el lugar santísimo (Ex 40.3).

En el tabernáculo, se entendía que el arca era el *trono o el estrado del trono de Dios (2 R 19.15). Sobre el arca había dos querubines con las alas extendidas y la mirada baja. Se imaginaba a Dios entronizado sobre las *alas. El arca era el símbolo de la propia presencia del Señor en la tierra.

Al ser pequeño, el arca se podía transportar, aunque debía hacerse con unas varas. Así pues, cumplió dos importantes propósitos durante la historia temprana de Israel. Durante la *travesía del *desierto, cuando el pueblo de Dios marchaba, el tabernáculo se empaquetaba y el arca dirigía el camino, representando el liderazgo de Dios de las tribus mientras se dirigían hacia la *tierra de la promesa (Nm 10.35-36). Este uso del arca está estrechamente vinculado con el segundo propósito. El ejército lo llevaba frecuentemente a la batalla contra enemigos extranjeros. Representaba la presencia del *guerrero divino con el ejército. La famosa batalla de Jericó es uno de los ejemplos más notables del arca simbolizando la presencia y el poder de Dios con el ejército de Israel (Jos 6).

El arca raramente se menciona en la literatura del Israel posterior, dando lugar a especulaciones sobre si la original fue capturada y destruida en algún momento poco después del reinado de Salomón (posiblemente durante la invasión de Sisac, cp. 1 R 14.25-29). Sin embargo, el arca aparece dos veces en el NT. En Hebreos 9.4-5, se menciona en una descripción del culto del AT, que es reemplazado maravillosamente por Jesucristo que lo cumple. Ya no necesitamos un tabernáculo o arca porque Jesucristo desempeña esa función entre nosotros (Jn 1.14) y es la propia presencia de Dios. En Apocalipsis 11.15-19, se mencionan los acontecimientos que rodean el sonido de la séptima trompeta. Es el tiempo de «juzgar a los muertos» (v. 18). En el momento culminante aparece el templo celestial de Dios, y dentro del mismo se ve el arca del pacto, el estandarte de batalla móvil de Dios. Esta visión viene acompañada por convulsiones de la naturaleza asociadas con la aparición del guerrero divino.

Ver también DIVINO GUERRERO; TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA: C. L. Seow, «Ark of the Covenant», *ABD* 1:386-93; M. H. Woudstra, *The Ark of the Covenant from Conquest to Kingship* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1965).

ARCÁNGEL. *Ver* ÁNGEL.

ARCO. *Ver* TIRO CON ARCO; FLECHA, FLECHA DE DIOS.

ARCOÍRIS

El arcoíris es un fenómeno atmosférico sorprendentemente bello. Es un arco de *colores, que exhibe el espectro, y que aparece ocasionalmente al final de una *tormenta cuando el *sol irrumpe entre las *nubes.

El arcoíris adopta una potente fuerza simbólica en la Biblia, comenzando por el período posterior al *diluvio. Después de que las aguas se retiren, cuando Noé y su familia ponen pie en tierra firme, Dios confirma su relación de *pacto con ellos. El arcoíris pasa a ser «la señal del pacto» (Gn 9.12) entre el Señor y Noé. Como tal, epitomiza la nueva relación existente entre los seres humanos y su Creador.

La palabra hebrea para arcoíris es la misma que se emplea para hacer referencia al arco como *arma militar (*qu_et*). La idea transmitida en el pasaje de Génesis parece ser que Dios ha tomado el arma utilizada para juzgar a sus criaturas y la ha colgado en el cielo. Cuando los humanos vean un arcoíris después de una *tormenta, deben estar tranquilos al recordar que «no habrá más diluvio de aguas para destruir toda carne» (Gn 9.15). En este pasaje, pues, el arcoíris es una imagen de la misericordia y la paz de Dios tras la tormenta de juicio.

Interesantemente, el pasaje en sí indica que el arco es un recordatorio *para Dios* (Gn 9.16). Este hecho se entiende mejor como un antropomorfismo, cuyo propósito real es calmar los miedos humanos.

Ezequiel comienza su profecía con una descripción de una asombrosa aparición de Dios, rodeado de un resplandor «semejante al del arcoíris cuando aparece en las nubes en un día de lluvia. Tal era el aspecto de la gloria del Señor» (Ez 1.28 NVI). Es probable que se esté haciendo alusión a Génesis 9 e indicando que Dios ejercerá su misericordia en el contexto de su juicio del pueblo por sus *pecados.

Puede decirse lo mismo de las dos apariciones de la imagen del arcoíris en el libro de Apocalipsis. En 4.3 tenemos un contexto muy parecido al del pasaje de Ezequiel, una teofanía en el *trono divino. Juan ve que «alrededor del trono había un arcoíris que se asemejaba a una esmeralda» (NVI). Resulta interesante, aunque este concepto es discutido, que la aparición del fenómeno en Apocalipsis 10.1 no se asocie con una figura divina, sino con una angélica, «que bajaba del cielo envuelto en una nube. Un arcoíris rodeaba su cabeza; su rostro era como el sol, y sus piernas parecían columnas de fuego» (NVI). Aquí, se hace alusión de nuevo al pacto con Noé y la idea de la gracia de Dios en medio de su juicio, un tema recurrente en el libro de Apocalipsis.

Ver también DILUVIO; LLUVIA; NUBE; TORMENTA.

ARDIENTE. *Ver* FUEGO.

ARDIENTE, zarza. *Ver* ZARZA ARDIENTE.

ARGAMASA. *Ver* LADRILLOS.

ARMADURA

En la guerra antigua, el cuerpo del soldado era vulnerable en muchos puntos a heridas mortales o que lo podían dejar inválido, provocadas por una *lanza clavada, o por un golpe de *espada o hacha. La guerra en el campo de batalla y el combate cuerpo a cuerpo exigían una protección máxima sin obstaculizar la movilidad y la agilidad. Durante

el período de unos dos mil años que transcurre desde Abraham hasta Pablo, dos elementos de la armadura eran bien conocidos en el mundo bíblico: el casco y el *escudo. La coraza era común en el período grecorromano, aunque un tipo de armadura a modo de escamas se utilizaba a mediados del segundo milenio a.C. Algunos ejércitos y guerreros usaban grebas, o protectores para las espinillas. En el AT encontramos muchas referencias a la armadura en relatos narrativos de la historia de Israel así como una abundancia del simbolismo de la misma. Destaca sobre todo su papel como metáfora de la protección de los justos por parte del Señor. En 2 Crónicas 26.14 (cp. Jer 46.4) se indica que un casco, junto a un escudo y una cota de malla, eran elementos comunes para los soldados durante el período de los reyes de Israel.

La armadura como imagen. Ponerse la armadura simboliza la preparación para la guerra y sus peligros (Jer 46.4), contra los cuales ni siquiera ella garantiza la protección. De ahí que en 1 Reyes 20.11 el rey de Israel envíe un mensaje a su confiado enemigo diciendo: «Que no se alabe tanto el que se ciñe las armas, como el que las desciñe». La prueba del arrojo de un guerrero es su regreso triunfante de la batalla. En 1 Reyes 22, Acab, rey de Israel, intenta engañar al profeta que ha vaticinado su muerte en la batalla. Mientras luchaba disfrazado, «un hombre disparó su arco a la ventura e hirió al rey de Israel por entre las junturas de la armadura» (1 R 22.34). El juicio de Dios es seguro y encuentra huecos en una armadura humana del mismo modo que saca a la luz los errores en una teología desafiante.

La imagen bíblica más impactante de un guerrero con armadura es Goliat, el campeón filisteo monstruosamente intimidante: «Tenía una estatura de casi tres metros. Llevaba en la cabeza un casco de bronce, y su coraza, que pesaba cincuenta y cinco kilos, también era de bronce, como lo eran las polainas que le protegían las piernas y la jabalina que llevaba al hombro» (1 S 17.5-6 NVI). El que lo reta, el joven David, se encuentra frente a él, vulnerable con las finas ropas de un pastor y con una honda en la mano. Se ha probado la armadura del rey Saúl (el campeón guerrero de Israel que se ha retirado aterrorizado a su campamento) pero no le queda bien, se siente torpe y no le sirve para la tarea a realizar. La historia de la victoria del desarmado David sobre Goliat forma una imagen vívida del tema bíblico del poder en la *debilidad, de poner en práctica la fe cuando no se tienen posibilidades de éxito, de la protección y la victoria divinas concedidas a alguien que, al contrario que Saúl, confía plenamente en la liberación de Dios (cp. 1 S 17.37).

La armadura de un guerrero derrotado simboliza la *vergüenza del vencido y el *honor del vencedor. David lleva las armas de Goliat a su propia tienda, y su espada se guardará como un tesoro en el santuario de Nob (1 S 21.9). Cuando los filisteos encontraron el cadáver de Saúl en el campo de batalla, «pusieron sus armas en el templo de Astarot, y colgaron su cuerpo en el muro de Bet-sán» (1 S 31.10). La exhibición pública del cuerpo de Saúl sin armadura reafirma la vergüenza de la derrota, y la armadura colocada en el templo como un trofeo de los dioses, un símbolo de su victoria sobre Israel y, según creen, sobre el Dios de esta nación. El instrumento «ungido» del Señor, Ciro, «someterá a su dominio las naciones y despojará de su armadura a los reyes» (Is 45.1). Y en la

versión de Lucas de la parábola del hombre fuerte, uno más fuerte ataca, le vence, y «le quita todas sus armas en que confiaba, y reparte el botín» (Lc 11.22). Jesús es ese «otro más fuerte» que está derrotando a Satanás y despojándolo de su armadura (cp. Is 49.24-26). La imagen de quitar a un enemigo espiritual sus armas y su armadura puede estar detrás de Colosenses 2.15, donde algunos intérpretes van a Cristo desarmando a los poderes y las autoridades en su muerte en la cruz (ver comentarios sobre el discutido sentido de *apekdysamenos* en Col 2.15). Jesús, el guerrero *desnudo, avergonzado, desarmado y sin armadura en la cruz es el verdadero vencedor sobre los ensalzados poderes de esta era.

Los cristianos deben seguir a su Cristo victorioso poniéndose la armadura espiritual e involucrándose en la batalla en la que el poder se encuentra en la debilidad, la victoria en las virtudes cristianas y el armamento de la fe. La muerte y la resurrección de Cristo han colocado a sus seguidores en el punto de inflexión de los siglos: «La noche está avanzada, y se acerca el día. Desechemos, pues, las obras de las tinieblas y vistámonos las armas de la luz» (Ro 13.12). La batalla crucial en la guerra contra *Satanás ha sido ganada y su destino determinado, pero la guerra continúa. Pablo insta a la iglesia, el ejército de Cristo, a vestirse «de toda la armadura de Dios, para que podáis estar firmes contra las asechanzas del diablo» (Ef 6.11, 13; cp. 1 Ts 5.8). El casco, el escudo y la coraza, o armadura de escamas, forman una panoplia de armadura espiritual que pide la atención individual.

Casco. La *cabeza es el primer punto de protección corporal en la batalla. Un golpe que solo sería doloroso o parcialmente discapacitante en otra parte del cuerpo puede dejar inconsciente, permanentemente incapacitado o matar al soldado si se produce en la cabeza. El casco era habitualmente, e idealmente, de metal, aunque también podía ser de cuero. Leemos que Goliat y el rey Saúl tenían cascos de bronce (1 S 17.5; 17.38). Pablo habla del casco cristiano como «la esperanza de salvación» (1 Ts 5.8) o simplemente *«salvación» (Ef 6.17). Aquí, toma prestada la imagen de Isaías 59.17, donde Dios, el guerrero *divino, se viste para la batalla y se cubre «la cabeza con yelmo de salvación» (cp. «Justicia imparcial como casco» en Sabiduría 5.18). Desde la posición de Pablo, la victoria divina de salvación culminante ha sido ganada y su realidad, o la «esperanza» segura de su resultado final, son la protección principal para la iglesia mientras esta sigue su vida en medio de los conflictos de este siglo.

Escudo. El escudo es una protección portátil y manejable capaz de absorber el impacto de las armas enemigas, tanto si se empuñan como si se lanzan por el aire. Detrás de un escudo, una persona está protegida del ataque de un enemigo. La flecha más mortal se absorbe, el golpe más feroz se desvía, y el soldado es capaz de avanzar contra el enemigo o infligir rápidamente una herida mortal.

Los escudos se componían de un marco de madera, mimbre o metal cubierto con cuero grueso. Eran generalmente de dos tipos (cp. Jer 46.3): el más pequeño (de diversas formas) se utilizaba para defenderse de la espada, la lanza y el hacha; y el más grande (que llegaba desde el suelo hasta la barbilla de un hombre) protegía al soldado en el asedio a una ciudad (cp. Is 37.33; Ez 26.8). En el AT leemos de portadores de escudos,

soldados de confianza que llevarían y posicionarían el escudo para en rey o guerrero valiente (Goliat, 1 S 17.7, 41), defendiéndolo, por ejemplo, cuando disparaba flechas al enemigo.

El casco era tan básico para el equipamiento del soldado que «escudo y lanza» o «escudo y espada» simbolizaban a un guerrero entrenado y preparado para la batalla (Jue 5.8; 1 Cr 5.18; 12.8, 24), y la imagen de descubrirlo indicaba preparación para la batalla (Is 22.6; cp. Jer 51.11). Nahúm describe la aterradora armadura del ejército del Señor alineada contra Nínive: «El escudo de sus valientes estará enrojecido, los varones de su ejército vestidos de grana» (Nah 2.3).

La imagen de un escudo se emplea frecuentemente en el AT para hablar de la protección de Dios de un enemigo. En algunos casos, la imagen se utiliza en paralelo con la Dios como *«roca»: «Mi Dios, mi roca, en quien encuentro protección. Él es mi escudo, el poder que me salva» (2 S 22.3 NTV; par. Sal 18.2; cp. 2 S 22.31; Sal 18.30). Las circunstancias de la vida se prestan frecuentemente a representarse con imágenes del campo de batalla. Frente a sus enemigos, el salmista confiesa: «Mas tú, Jehová, eres escudo alrededor de mí» (Sal 3.3) o «Jehová es mi fortaleza y mi escudo; en él confió mi corazón, y fui ayudado» (Sal 28.7; cp. Sal 7.10; 9.14). Este sentido de protección se consigue con el favor de Dios, su bendición y su ayuda en tiempo de necesidad (cp. Sal 5.12; 7.10; 33.20). La imagen del Señor como «ayuda y escudo», un símbolo de la confianza de Israel, se repite tres veces en Salmos 115.9-11, y «escondedero» y «escudo» se alinean en Salmos 119.114. En Proverbios la noción aparentemente abstracta de que «toda palabra de Dios es limpia» se coloca codo con codo con la imagen militarista del Señor como «escudo a los que en él esperan» (Pr 30.5), llevándonos a considerar las formas en que las palabras de Dios ofrecen protección en medio de los ataques de la vida.

*Jerusalén, una ciudad cargada de valor simbólico en la Biblia, es el foco de imágenes de destrucción y de protección divinas. Isaías presenta una imagen de protección divina de la ciudad: «Como las aves que vuelan, así amparará Jehová de los ejércitos a Jerusalén, amparando, librando, preservando y salvando» (Is 31.5). Y Zacarías convierte el escudo en una imagen escatológica al hablar del *día en que el Señor «defenderá al morador de Jerusalén» (Zac 12.8), y bajo su protección «el más débil entre ellos será como David, y la casa real de David será como Dios» (Zac 12.8 NVI).

Estrechamente relacionado con la idea de protección encontramos el tema bíblico de Dios como guerrero divino. En algunos ejemplos, el escudo o un arma pueden evocar este tema más amplio: «Bienaventurado tú, oh Israel. ¿Quién como tú, pueblo salvo por Jehová? Escudo de tu socorro, y espada de tu triunfo?» (Dt 33.29).

Disputa, oh Jehová, con los que contra mí contienden;
Pelea contra los que me combaten.
Echa mano al escudo y al pavés,
Y levántate en mi ayuda.
Saca la lanza, cierra contra mis perseguidores (Sal 35.1-3; ver Sal 140.7; Zac 9.15).

En Salmos 144.2 la imagen del guerrero divino y el escudo se colocan en paralelo con la de la *fortaleza:

Él es mi Dios amoroso, mi amparo,
mi más alto escondite, mi libertador,
mi escudo, en quien me refugio.
Él es quien pone los pueblos a mis pies (Sal ١٤٤.2 NVI).

Es como si el tema bíblico del guerrero divino siguiese una trayectoria que lleva al establecimiento del *reino de Dios y de la paz. El salmista atisba su objetivo y habla de que el Señor hace que cesen las guerras, rompe el arco, destroza la lanza y quema escudos con fuego (Sal 46.9; cp. 76.3).

Aunque el escudo puede hablar explícitamente de protección, en algunos ejemplos evoca el favor divino. Cuando Dios se dirige a Abraham después de la derrota de una coalición de reyes, escuchamos palabras tranquilizadoras:

No temas, Abram.
Yo soy tu escudo,
y muy grande será tu recompensa (Gn 15.1 NVI).

Dios es el defensor de Abram, que no tomó botín alguno de la batalla. El Señor le garantiza que su favor especial es su *recompensa.

En ocasiones vemos que el escudo simboliza la *gloria de un guerrero. En el caso de la muerte trágica de Saúl en la batalla, «fue desechado el escudo de los valientes, el escudo de Saúl, como si no hubiera sido ungido con aceite» (2 S 1.21). El *aceite puede referirse a la preparación del escudo para la batalla por parte del guerrero (cp. Is 21.5), para resaltar su belleza y aumentar su poder defensivo. Estamos ante un ejemplo de metonimia, donde el escudo es una imagen de Saúl: este fue profanado en la batalla y ya no sería más el ungido de Israel. La metonimia del escudo y el rey también aparece en los salmos, cuando el salmista pide a Dios: «Mira con favor al rey, nuestro escudo. Muestra bondad a quien has ungido» (Sal 84.9 NTV), tiene en mente al rey de Israel. Este sentido es más transparente en Salmos 89.18: «Así es, nuestra protección viene del Señor, y él, el Santo de Israel, nos ha dado nuestro rey» (NTV). La metonimia del escudo y la realeza era natural, y no solo evocaba la responsabilidad del rey de proteger a su pueblo sino también el tema del rey como guerrero, «comandante en jefe» del ejército de Israel.

Las imágenes paralelas de «sol y escudo» atribuidas a Dios en Salmos 84.11 podrían ser un eco bíblico del simbolismo del disco solar encontrado en algunas religiones de Oriente próximo, con la forma circular del *sol, una imagen de poder y protección, junto a otra de guerra, un escudo circular.

La descripción de la mujer en Cantares 4.4 es un ejemplo impactante de imaginería del escudo:

Tu cuello se asemeja a la torre de David,
construida con piedras labradas;
de ella penden mil escudos,
escudos de guerreros todos ellos (Cnt 4.4 NVI).

La unión familiar del simbolismo de la fortaleza y del escudo en este caso indica la hermosura majestuosa de la mujer y la inaccesibilidad a ella excepto su amado. Detrás de la imagen de los «mil escudos» puede encontrarse una «literal» de collares de cuentas alrededor del cuello de la mujer. La imagen de los escudos colgados en los muros de una fortaleza también aparece en Ezequiel 27.10-11, donde se describe que escudos y cascos de los soldados mercenarios de Tiro cuelgan de los muros de la ciudad y «completan su hermosura».

El potente simbolismo del escudo es evidente cuando leemos que se elaboraron doscientos grandes y trescientos pequeños, todos ellos de oro batido, para Salomón (1 R 10.16-17; 2 Cr 9.15-16). Estos eran escudos ceremoniales, empleados quizá en ocasiones especiales, pero que estaban colgados en el palacio del rey en el bosque del *Líbano. Aunque es posible que no entendamos todo su significado, sin duda evocan el esplendor y la fuerza invulnerables del imperio salomónico. El destino de estos escudos provee un comentario sobre el declive nacional: el rey Sisac de Egipto se llevó los escudos de oro de Salomón como botín, y Roboam los sustituyó por unos de bronce (1 R 14.26-27).

Quizá el ejemplo más conocido de simbolismo del escudo se encuentre en Efesios 6.16: «Tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno». Aquí encontramos una convergencia de diversos aspectos de las imágenes del escudo (así como en Sabiduría 5.19, donde se describe a Dios tomando la santidad como en escudo invencible). La fe en el Señor, centrada ahora en su obra salvadora en Cristo, protege a los creyentes del enemigo principal, «el maligno» o *«Satanás». En el campo de la guerra espiritual, la fe en el guerrero divino que ha derrotado a Satanás en una victoria culminante en la cruz y la resurrección ofrecerá protección de los proyectiles ardientes del diablo. Como los soldados, la iglesia debe prepararse para la batalla «tomando» el *thyron*, la palabra que denomina un escudo grande cubierto de cuero espeso y suficientemente grande como para proteger todo el cuerpo. Su capacidad espiritual de extinguir las flechas de fuego puede estar basada en las propiedades y la preparación de los escudos reales o simplemente referirse a la cualidad sobrenatural del escudo de la fe. Una fe viva en el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo garantiza una protección segura ante los ataques del maligno en la guerra más vital de todas.

Coraza o armadura de escamas. La armadura que cubre el tórax, el abdomen y la espalda del guerrero protegería sus órganos vitales de las heridas mortales. La armadura en escamas, que consiste en muchos anillos pequeños, o «escamas», de metal entrelazados con correas parece haberse utilizado en el antiguo Oriente próximo desde la mitad del segundo milenio a.C. Otro tipo de protección era una gruesa chaqueta de cuero. No encontramos muchos ejemplos bíblicos en los que se mencione esta categoría de armadura, aunque parece que se aceptaba de forma generalizada su uso por soldados «profesionales». Goliat y Saúl, destacados guerreros, llevan cotas de malla (1 S 17.5, 38). El rey Uzías provee a todo su ejército cotas de malla, junto a escudos, lanzas, cascos, arcos y hondas (2 Cr 26.14). Ya hemos visto que esta armadura no era invencible, porque la flecha siria aleatoria encontró el hueco en la de Acab, sin duda

elaborada con sumo cuidado (1 R 22.34; 2 Cr 18.33), clavándose aparentemente entre su coraza y su cota de malla.

El profeta Isaías hace una imagen de la coraza cuando vislumbra a Dios como un guerrero que «se pondrá la justicia como coraza» (Is 59.17; cp. Sabiduría 5.18). Efesios 6.14 abunda en esta imagen, incluyendo la coraza de justicia en la armadura para la iglesia. Se tiene en cuenta claramente el pasaje de Isaías, y por tanto la armadura de justicia se recibe de Dios («toda la armadura de Dios»), pero la iglesia la «viste» para el conflicto en «el día malo», tanto en el momento presente como en el ataque final del maligno. En 1 Tesalonicenses 5.8, sin embargo, se hace hincapié en las virtudes cristianas de la fe, la esperanza y el amor, con la «fe» y el «amor» como coraza, junto a «la esperanza de salvación como yelmo» (cp. Is 59.17). La fe y el amor en la vida de los «hijos de luz» no solo sirven para edificar la comunidad sino que forman protectora vital en un mundo de tinieblas. La historia temprana de las comunidades cristianas amorosas y llenas de fe en medio de una sociedad pagana iba a demostrar la verdad de estas imágenes.

Ver también DIVINO GUERRERO; ENEMIGO; ESCUDO; ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS.



Un guerrero con casco, escudo, coraza y grebas.

ARMAS

El lenguaje militar llena las páginas de la Biblia. Los vientos de guerra resuenan desde Génesis hasta Apocalipsis. Así pues, las armas desempeñan un importante papel a lo largo de las Escrituras.

Este diccionario contiene numerosos artículos sobre las armas individuales (*ver* Armadura; Ejército; Flecha; Carro; Escudo; Espada), así como uno extenso sobre el *guerrero divino que ofrece una visión de conjunto canónica de la transformación del tema de la guerra en la Biblia desde el principio del AT hasta el final del NT. Pero, ¿cómo se utilizan generalmente las armas como imágenes literarias en las Escrituras?

Muchas menciones de las armas en la Biblia hacen referencia a herramientas de guerra literales, defensivas como el escudo u ofensivas como la espada. Sin embargo, incluso en muchos de estos contextos observamos que las mismas representan algo más que una lucha por el poder político y militar; son instrumentos en la *batalla de Dios contra las fuerzas del *mal.

La famosa confrontación entre *David y Goliat provee un ejemplo impresionante de armas humanas al servicio de la lucha cosmológica de Dios contra las fuerzas del mal. En una rara descripción bíblica, Goliat, el soldado profesional *filisteo, aparece pertrechado con las armas más avanzadas y terribles disponibles en la época: «Llevaba en la cabeza

un caso de bronce, y su coraza, que pesaba cincuenta y cinco kilos, también era de bronce, como lo eran las polainas que la protegían las piernas y la jabalina que llevaba al hombro. El asta de su lanza se parecía al rodillo de un telar, y tenía una punta de hierro que pesaba casi siete kilos. Delante de él marchaba su escudero» (1 S 17.5-7 NVI).

En el otro lado se encontraba el joven David. No era soldado profesional, y entra en la refriega cuando aparece en escena al traer provisiones de casa para sus hermanos, que servían en el *ejército. Tan pequeño que no podía llevar *armadura, solo tenía una simple honda para el combate.

Las armas adquieren un significado literario y teológico a la luz de las palabras de David justo antes de la lucha, en 1 Samuel 17.45-47:

Tú vienes a mí con espada y lanza y jabalina; mas yo vengo a ti en el nombre de Jehová de los ejércitos, el Dios de los escuadrones de Israel, a quien tú has provocado. Jehová te entregará hoy en mi mano, y yo te venceré, y te cortaré la cabeza, y daré hoy los cuerpos de los filisteos a las aves del cielo y a las bestias de la tierra; y toda la tierra sabrá que hay Dios en Israel. Y sabrá toda esta congregación que Jehová no salva con espada y con lanza; porque de Jehová es la batalla, y él os entregará en nuestras manos.

David utiliza un arma, una honda, claramente menos poderosa que las de su adversario. El principio ilustrado es que la *fuerza de Dios obra por medio de la *debilidad de sus agentes humanos. Como consecuencia, estos no pueden jactarse en sí mismos sino en el Señor, que provee la victoria.

No obstante, las armas de Dios no se limitan ni siquiera en el AT a las que portan sus siervos dispuestos. Cuando los israelitas dan la espalda al Señor, él emplea incluso ejércitos paganos como arma para derrotarlos. El profeta Jeremías emplea este lenguaje cuando se refiere a *Babilonia como «mazo» y «arma de guerra» de Dios con las cuales destroza naciones (Jer 51.20 NVI). El Señor declara su intención de destruir esta arma que empleó sin su conocimiento. Anteriormente, el profeta dice que Dios ha abierto «su arsenal, y ha sacado las armas de su ira» (Jer 50.25).

De hecho, el arsenal de Dios no se limita a sus criaturas humanas. Cuando el Señor va a la guerra, tiene todos los recursos de su *creación para emplearlos como armas. Contra los *egipcios en el Mar Rojo, se sirve del *viento para dividir el mar que, una vez que los israelitas pasan de forma segura, envuelve a las tropas de *Faraón y las destruye (Ex 14). En una batalla contra una coalición de reyes cananeos del sur, Dios lanza granizo sobre el *enemigo y permite una matanza mayor haciendo que el *sol y la *luna se queden quietos en el cielo (Jos 10.9-15).

Se produce una transición significativa en la guerra de Dios durante el arresto de Jesús. Los Evangelios cuentan que, cuando la multitud llega para prenderlo, Pedro da un paso al frente para resistirse. Espada en mano, hiere a uno de los siervos del sumo sacerdote, cortando su oreja. Jesús reacciona diciendo: «Vuelve tu espada a su lugar; porque todos los que tomen espada, a espada perecerán. ¿Acaso piensas que no puedo ahora orar a mi Padre, y que él no me daría más de doce legiones de ángeles? ¿Pero cómo entonces se cumplirán las Escrituras, de que es necesario que así se haga?» (Mt 26.52-54). Jesús va

entonces a la *cruz, donde no derrota a *Satanás matándolo, sino muriendo (Col 2.13-15).

En el NT, en otras palabras, se produce una transición de la guerra física a la espiritual. La consecuencia es el amplio uso del simbolismo de las armas para representar el poder que Dios da a su pueblo.



Una línea de arqueros se prepara para disparar

Efesios 6.10-20 es el ejemplo más desarrollado de esta imagen. Pablo insta a sus lectores cristianos a estar «firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y vestidos con la coraza de justicia, y calzados los pies con el apresto del evangelio de la paz. Sobre todo, tomad el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos de fuego del maligno» (Ef 6.14-16). Otros pasajes comparables pueden encontrarse en Romanos 13.12; 2 Corintios 6.7; 10.4; y 1 Tesalonicenses 5.8.

Finalmente, las armas desempeñan un papel en la escena final de la historia de redención en la Biblia. El *juicio final contra las fuerzas humanas y espirituales del mal se describe como una gran batalla. La descripción más detallada de esta batalla final se encuentra en el libro de Apocalipsis, una obra *apocalíptica que contiene un amplio simbolismo. No es de extrañar que, considerando el contenido y el género, las armas se mencionen frecuentemente en este libro. Son las herramientas de Dios y sus siervos (p.ej., Ap 19.11-16).

Ver también ARMADURA; CARRO; CAZAR; ESCUDO; EJÉRCITO, EJÉRCITOS; ESPADA; FLECHA, FLECHA DE DIOS; DIVINO GUERRERO; HISTORIAS DE BATALLA.

AROMA. *Ver* PERFUME; AROMA, PERFUME.

AROMA, PERFUME

El sentido principal en la Biblia es el oído (*ver* Oído, oír). En comparación, las imágenes del olfato y el olor son bastante escasas en las Escrituras. Aun así, el olor no deja de ser importante en la Biblia, como demostrará un sondeo de palabras relacionadas como *pestilencia*, *hedor*, *fragante/fragancia* y **perfume*. Como en la vida, los olores pueden ser positivos o negativos en la Biblia.

El *Dios antropomórfico del AT se representa oliendo el aroma agradable de un *holocausto (casi cuarenta referencias en el AT; cp. Gn 8.21; Ex 29; Lv 1–3; Nm 15; 28). El sentido de esta imagen positiva del olor es la satisfacción que Dios experimenta cuando lo *adoran apropiadamente y cuando acepta un *sacrificio como propiciación por

el pecado. También deberíamos destacar que una forma característica de burlarse de los *ídolos por parte de Dios es señalar que no tienen sentido del olfato (Dt 4.28; Sal 115.6).

Los olores humanos en la Biblia son variados. Jacob se apropia del de su hermano para engañar a su padre ciego (Gn 27.27). Un toque de *trompeta huele metafóricamente la inminente *batalla (Job 39.25). La salvación de los tres amigos de Daniel del horno de fuego es tan milagrosa que salen del mismo sin oler a fuego (Dn 3.27). En el Cantar de los Cantares, el amado alaba el aroma de los *vestidos (Cnt 4.11) y el *aliento (Cnt 7.8), y el simbolismo de la fragancia planea a lo largo de la letra de este epitalamio, o canción de boda (Cnt 1.12; 2.13; 3.6; 4.10, 16; 5.13; 7.1). Las *túnicas del rey en Salmos 45, otro epitalamio, huelen a «mirra, áloe y casia» (Sal 45.8). Dos pasajes del AT (Ec 7.1; Cnt 1.3) emplean juegos de palabras al comparar un buen nombre (*sem*) con *aceites fragantes para *ungir (*semen*).

Un importante grupo de imágenes positivas surge de la fragancia de diversos aspectos de la adoración del AT. El *incienso oloroso empleado en la misma (mencionado una docena de veces en el Pentateuco) era tan sagrado para el Señor, que cualquiera que lo copiase para un uso ordinario debía ser «cortado de entre su pueblo» (Ex 30.37-38). El incienso aromático de las ofrendas sacerdotales también se asocia con la adoración en el templo (2 Cr 2.4; 13.11). Su equivalente en el NT es el perfume con el que María ungió los pies de Jesús (Jn 11.2; 12.3-5).

Por extensión metafórica, la fragancia se atribuye al conocimiento de Cristo (2 Co 2.14), a aquellos que siguen y proclaman a Cristo (2 Co 2.14-16), al sacrificio de Cristo por aquellos que creen en él (Ef 5.2) y a las ofrendas de los creyentes a un misionero (Fil 4.18). En la analogía ampliada de Pablo que compara la diversidad de dones en la iglesia con partes del cuerpo humano, Pablo pregunta dónde estaría el sentido del olfato si todo el cuerpo fuese oído (1 Co 12.17).

También aparecen los olores negativos. Dos de las diez *plagas llegaron acompañadas por un terrible hedor (Ex 7.18, 21; 8.14). Las secuelas de la batalla incluyen el hedor inevitable de los cadáveres (Is 34.3; Jl 2.20; Am 4.10). La *muerte humana produce generalmente mal olor (Jn 11.39; 2 Co 2.16). Según un famoso proverbio, «las moscas muertas hacen heder y dar mal olor al perfume del perfumista» (Ec 10.1). En ocasiones, los malos olores forman parte del juicio de Dios, como cuando promete que «en lugar de los perfumes aromáticos vendrá hediondez» (Is 3.24).

Ver también ALTAR; INCIENSO; NARIZ, ORIFICIOS NASALES; PERFUME; SACRIFICIO.

ARPA

Génesis 4.21 informa que el arpa se remonta a un tal Jubal, «padre de todos los que tocan arpa y flauta». A lo largo de la Biblia, este instrumento se menciona mayoritariamente en contextos de celebración o duelo, siendo los primeros más comunes. Otros usos del arpa se insinúan. Por ejemplo, en Salmos 49.4 uno de ellos acompaña la exposición de un enigma por parte del salmista, y el virtuosismo de David con este instrumento relajaba a Saúl cuando un «espíritu malo de parte de Dios» venía sobre él (1 S 16.16, 18, 23).

El sonido del arpa parece haber formado parte de las características oficiales de la vida ritual israelita. Ciertos individuos tenían asignada esta obligación en el contexto del servicio de adoración (p.ej., 1 Cr 15.16, 21; 16.5; 25.3, 6). Este escenario ritual es probablemente el contexto apropiado en el que considerar las repetidas referencias al arpa en Salmos. De igual manera, este instrumento también parece haber acompañado a la función profética (1 S 10.5; 2 R 3.15). Así pues, está presente tanto en la adoración como en el discurso divino. Este simbolismo se extrae de forma más completa en los salmos y en la literatura profética.

Los salmos están llenos de pasajes que ordenan a los fieles *alabar al Señor con el arpa (entre otros instrumentos). Los cánticos y el acompañamiento *musical son expresiones adecuadas de amor y devoción hacia Dios. La causa de la alabanza puede ser el regreso del *arca a Jerusalén (2 S 6.5), la victoria en la *batalla (2 Cr 20.28) o la dedicación del *muro de Jerusalén (Neh 12.27). Más habitualmente, el salmista insta a los adoradores a alabar al Señor con el arpa por razones más generales: por la liberación del mal (Sal 43.4; 57.8; 81.2; 98.5), por ser Dios quien es (Sal 33.2; 92.3; 150.3), por su fidelidad (Sal 71.22). En Salmos 137.2, la devastación de la cautividad babilónica produce tanto llanto que los cánticos cesan: «Sobre los sauces en medio de ella colgamos nuestras arpas». En Apocalipsis 5.8-9, los veinticuatro ancianos cantan un «nuevo cántico» de alabanza al *Cordero, acompañados por arpas. En Apocalipsis 14.2, el nuevo cántico sale de los labios de los 144,000, un número que describe a la iglesia, «los que habían alcanzado la victoria sobre la bestia y su imagen, y su marca y el número de su nombre» (Ap 15.2).

Sin embargo, el arpa no solo está conectado con la alabanza de Dios. También acompaña a la palabra profética de *juicio contra las naciones: Moab (Is 16.11), Tiro (Is 23.16; Ez 26.13). De hecho, la música de arpa acompaña a la destrucción de las naciones obstinadas (Is 30.32). Cantar con el arpa simboliza en ocasiones el gozo impío de los malvados. No obstante, ese tipo de cántico cesará cuando Jehová devaste la tierra (Is 24.8). Este simbolismo se emplea por última vez en Apocalipsis 18.22 con respecto a la destrucción de *Babilonia, el símbolo de la oposición del mundo a Dios. En Daniel, el sonido del arpa acompaña la adoración a los ídolos (Dn 3.5, 7, 10, 15). Sadrac, Mesac y Abednego se niegan a adorar, lo que conduce al famoso episodios del horno de fuego. Por supuesto, aunque la adoración apropiada de Israel a Dios incluye tocar el arpa, ello no garantiza la misma: se condena la autocomplacencia en la adoración de Israel (Am 6.5; Is 5.12; 14.11).

La imagen más gráfica que muchas personas tienen del arpa bíblica es la del *oro de las visiones celestiales de Apocalipsis (Ap 5.8; 14.2; 15.2). Lo importante aquí no es tanto el sonido del arpa como su cualidad dorada. Pertenecen a un modelo de imágenes esmaltadas que combinan una textura dura y el resplandor de la *luz, para indicar una esfera que trasciende el ciclo * «blando», vegetativo, cíclico de la existencia terrenal.

Ver también MÚSICA; TROMPETA.

BIBLIOGRAFÍA: O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 [1972]) 346-52; V. H. Matthews and I. H. Jones, «Music and Musical Instruments», *ABD* 4:930-39.

ARREPENTIMIENTO

El apóstol Pablo destaca que la tristeza piadosa produce empeño, solicitud en limpiar el nombre de uno, indignación, alarma, anhelo, preocupación y disposición a ver cómo se hace justicia (2 Co 7.11). Aunque Pablo documenta muchas imágenes independientes de arrepentimiento, la fuente bíblica única más prominente de imágenes de arrepentimiento es Salmos 51, que provee una anatomía del alma y las emociones del *pecador (David) después de que el profeta Natán lo confrontase con la enormidad de lo que había hecho cometiendo *adulterio con Betsabé y matando a su marido (2 S 11–12). El salmo transmite un profundo sentido de la profundidad del mal posible en el *corazón humano y de la confianza de alguien que ha experimentado los efectos del auténtico arrepentimiento, *perdón y reconciliación con Dios. También cataloga cuatro facetas del arrepentimiento genuino de las que Pablo se hace eco: comprensión de la ofensa realizada, deseo sincero de justicia, deseo de la presencia de Dios, y acción cambiada.

Ofensas reconocidas. El arrepentimiento genuino comienza con una conciencia clara de la ofensa cometida. David destaca su *pecado así como la persona dañada por el mismo y la justicia del juicio contra él (Sal 51.3-5); sus palabras transmiten un sentido de confesión dispuesta respaldada por un conocimiento verdadero. Job comprende que un verdadero entendimiento del mal es necesario para el arrepentimiento real (Job 34.31-33). El propio Job no solo termina dejando de acusar a Dios (Job 40.4-5) sino también confesando activamente que habló falsamente en relación al Señor y arrepintiéndose de ello (Job 42.3, 6). Varios grupos de personas admiten inmediatamente su pecado, tal como hizo David: los israelitas cuando *Esdras lee la *ley después de volver del exilio (Neh 9.11), los *ninivitas después de que *Jonás comunique las palabras de Dios (Jon 3.5-6, 8) y la multitud cuyos corazones «se sintieron profundamente conmovidos» cuando oyeron a Pedro en el día de *Pentecostés (Hch 2.37 NVI). El arrepentimiento del hijo *pródigo en la historia de Jesús comenzó cuando «recapacitó» (Lc 15.17 NVI). Reconocer el pecado es fundamental para el arrepentimiento bíblico.

La purificación buscada con tristeza sincera. La conciencia de pecado conduce a una búsqueda sincera de *purificación. En la oración de David son prominentes la apelación urgente al carácter de Dios y las peticiones de limpieza (Sal 51.1-2, 7-8). Además de la *oración solícita, las *lágrimas, el cilicio, las *cenizas y el *ayuno son expresiones comunes de este deseo impaciente. Las expresiones de tristeza sincera con acciones que pueden llevarse a cabo antes del juicio o ser ciertas consecuencias una vez que este ha tenido lugar; varias historias bíblicas recogen ejemplos en los que la tristeza muestra el arrepentimiento.

El cilicio, las cenizas y el ayuno son las principales expresiones de penitencia. Están asociadas con el arrepentimiento cuando un grupo de reyes se humilla delante del monarca de Israel (1 R 20.31), cuando Ezequías se arrepiente y pide más tiempo de vida (2 R 19.1; Is 37.1-2), cuando Elías hace frente a Acab (1 R 21.27) y como parte de la posición penitente de Job delante de Dios (Job 16.15) así como de las súplicas penitentes del salmista (Sal 69.11). Daniel ora y ayuna en cilicio arrepintiéndose en nombre de su pueblo (Dn 9.3), y el rey de Nínive dirige a su pueblo «desde el mayor hasta el menor»

en una expresión parecida de arrepentimiento (Jon 3.5-6, 8). Los profetas transmiten la recomendación de Dios de que el arrepentimiento se demuestre de esta forma (Is 32.11; Jer 4.8; Jl 1.13), y el propio Jesús lo aconseja cuando pronuncia los ayes sobre las ciudades que han rechazado sus milagros (Mt 11.21; Lc 10.13). Vestirse de cilicio, sentarse con cenizas esparcidas sobre la cabeza, renunciar a la fuerza y la satisfacción de los alimentos, estas humildes acciones retratan un acuerdo dócil con el acusador y un deseo ansioso de ser perdonado.

Un *rostro y un corazón reblandecidos son facetas relacionadas con la imagen del arrepentimiento; las Escrituras las elogian como buenas medidas de la veracidad del arrepentimiento. David observa que la contrición quebrantada es una cualidad que Dios desea en el arrepentimiento verdadero (Sal 51.17). El profeta Jeremías menciona decepcionado rostros no arrepentidos más duros que la piedra (Jer 5.3; las personas corruptas se asemejan al *bronce y el *hierro, y Dios a un probador de metales (Jer 6.27-28). El rostro tierno refleja un corazón blando y arrepentido que desea la presencia de Dios, y por tanto el profeta deduce que no hay arrepentimiento en las caras que ve. El tono de David confirma la necesidad de esta cualidad dócil ya que está preparado para que Dios lo limpie (Sal 51.2, 7).

Un nuevo deseo de Dios. La sinceridad es una cualidad recomendada a aquellos que no deseen perderse la experiencia de la presencia de Dios (Ap 3.19); las imágenes de arrepentimiento captan este deseo sincero. En este tono sincero y dócil, David pide directamente audiencia sostenida con Dios: «No me eches de delante de ti, y no quites de mí tu santo Espíritu» (Sal 51.11). El rey percibe que en su culpa le ha faltado «el gozo de la salvación de Dios» y un «espíritu noble» (Sal 51.12).

Los profetas y escritores del NT confirman la esperanza de David de que el arrepentimiento venga marcado por una conciencia renovada de la cercanía de Dios. Isaías promete que «el Redentor vendrá a Sion... a todos los... que se arrepientan de su rebeldía» (Is 59.10 NVI), y Jeremías recuerda a su audiencia que su perdón incluye una audiencia renovada con Dios, porque han sido restaurados para servir al Señor (Jer 15.19). Lucas explica que los *ángeles se gozan por una persona que se arrepienta de verdad (Lc 15.7) y recomienda el arrepentimiento «para que vengan de la presencia del Señor tiempos de refrigerio» (Hch 3.19). El mismo es señalado por un nuevo deseo de la presencia de Dios y una experiencia de la misma. En última instancia, el que no se arrepienta soportará la separación eterna de Dios no deseada que define la muerte de forma más completa (Ez 18.32; Os 11.6).

El arrepentimiento humano es frecuente e imperfecto. Las imágenes de arrepentimiento humano del NT subrayan la acción de cambiar la mentalidad o sentir una profunda tristeza por los actos propios. Mientras los escritores de Hechos y las epístolas instan al arrepentimiento genuino y lo describen (p.ej., Hch 3.19; Ro 2.4-5; 2 Co 7.11), los Evangelios recogen imágenes emocionantes de personas arrepentidas, particularmente en la parábola del hijo pródigo (Lc 15.11-24) y la historia de Zaqueo (Lc 19.8). En cada narración el penitente acomete un cambio drástico e inmediato, con la consecuencia de que las circunstancias personales también cambian profundamente. En ambos casos, la

audiencia, que considera a la persona arrepentida como un candidato improbable o imposible para el cambio, se sorprende o incluso se ofende. Cada una de estas imágenes de arrepentimiento hace hincapié en la naturaleza impactante de la gracia; ambas demuestran que el arrepentimiento auténtico tiene lugar en lugares improbables y siempre tiene relación con una medida abundante de gracia.

Acción cambiada. El cambio de forma de actuar es la demostración más tangible del arrepentimiento. Mientras, como en un rostro endurecido, la falta de disposición a glorificar a Dios señala una ausencia de arrepentimiento (Ap 16.9), grandes pasos en una nueva dirección constituyen la señal más segura de que el mismo se ha producido. Habiendo pedido la presencia de Dios, David describe inmediatamente su plan de acción: «Enseñaré a los transgresores tus caminos», llevándolos a su arrepentimiento, y publicar la alabanza del Señor (Sal 51.13-15). Confiere importancia a su tono sincero vislumbrando que el cambio exterior demuestra la contrición interior. Para los profetas, el cambio de acción era la norma que marcaba el arrepentimiento verdadero; las repetidas súplicas a «volverse de los ídolos» salpican sus mensajes (p.ej., Ez 14.6; 18.30). Los escritores del NT Lucas y Juan defienden este modelo de acción cambiada. En la historia del hijo pródigo, Lucas hace hincapié en los nuevos planes que el mismo hace tras reconocer su pecado (Lc 15.11-24); también vemos la sorprendente acción de Zaqueo, que demuestra su arrepentimiento devolviendo cuadruplicado lo robado a aquellos a los que había estafado como recaudador de impuestos (Lc 19.8). Se dice a Simón el hechicero que su actitud hacia el poder del Espíritu debe dar un giro y cambiar completamente (Hch 8.22); Lucas destaca que Pablo alaba a los que demuestran estar arrepentidos «con sus buenas obras» (Hch 26.20 NVI). En sus mensajes a las siete iglesias del Apocalipsis, Juan describe el arrepentimiento como volver «a practicar las obras que hacías al principio» (Ap 2.5 NVI). Sobre una base de comprensión del pecado, de una separación dolorosa, y del deseo de la presencia de Dios, la acción cambiada es la prueba estándar del arrepentimiento verdadero.

Arrepentimiento divino. La Biblia demuestra la naturaleza relacional de Dios hacia nosotros proveyendo imágenes de arrepentimiento divino. La historia de Noé nos muestra al Señor arrepentido de la acción creadora que desemboca en mal; después de comprobar la maldad de la generación de Noé, Dios se «arrepiente» de haber creado al ser humano (Gn 6.7). Además de este caso, existen varios ejemplos en el AT en los que Dios se arrepiente de una acción destructiva llevada a cabo como castigo por el mal (*ver* Crimen y castigo). Al final de 2 Samuel, por ejemplo, Dios se arrepiente de haber enviado una mortandad sobre Israel en forma de ángel ejecutor. Tras ver las consecuencias de la misma, setenta mil muertos, el Señor la detiene antes de tiempo cuando el ángel se encuentra en la era de Arauna jebuseo. Después de implorar *misericordia a Dios, David compra la era y edifica un altar. El Señor se mantiene firme en su arrepentimiento y detiene la mortandad (2 S 24.15-25).

Cuando Elías le advierte sobre el juicio inminente, Acab se arrepiente, y Dios también cambia de opinión acerca de la destrucción prometida (1 R 21.27). Y en el libro de Jonás, el reticente profeta advierte a Nínive sobre el propósito destructivo del Señor. El

rey de la ciudad modela y ordena el arrepentimiento, reconociendo la posibilidad de lo que ocurre en la historia: Dios cambiará el curso de los acontecimientos y se arrepentirá de su acción en respuesta al cambio de actitud de Nínive.

Cada ejemplo provee una imagen de Dios como aquel que detiene un curso de acción para escoger otro. Los cambios de opinión divinos hacen hincapié en la pureza del carácter de Dios, su *santidad e *ira concomitante por el pecado, y al mismo tiempo su misericordia y amor absolutos, un amor que interviene y habilita la mano terrible del justo castigo.

Ver también AYUNAR, CULPA; BLANDO, BLANDURA; CENIZAS; CORAZÓN; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; HIJO PRÓDIGO; ORACIÓN; PECADO; PECADOR; LÁGRIMAS, VALLE DE LÁGRIMAS; LLORO; ROSTRO.

ARROYO. *Ver* TORRENTE; RÍO.

ARTEMISA. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

ASAMBLEA, DIVINA

La Biblia nos presenta un mundo terrenal y otro celestial, dos escenarios interrelacionados, y en ocasiones indistinguibles, en los que tiene lugar el drama bíblico. La visión del mundo celestial se centra principalmente en la sala del *trono divino y elementos relacionados de la realeza divina. Son imágenes de la trascendencia adaptada por la Biblia de su entorno cultural. En el antiguo Oriente próximo, no se hablaba de los dioses en términos abstractos, como los teólogos actuales podrían hacerlo de soberanía divina, omnipotencia, omnipresencia o autosuficiencia. Se retrataban de forma gráfica en el lenguaje de la *monarquía y la guerra, del amor y la fertilidad, de la edificación de casa y los banquetes. Así también para Israel, «hacer» teología era contar la historia de Dios, así como crear imágenes y metáforas que describiesen correctamente a su sujeto e involucrasen a la imaginación. Los teólogos de la Biblia, sus poetas y profetas, cronistas y sabios, tomaron prestados los símbolos y las imágenes de los dioses de las culturas vecinas, dándoles nueva forma y trastocándolos. Su audiencia esperaba recibir pinceladas de la corte celestial como un medio de comprender los caminos de Dios.

La asamblea divina en su escenario cultural. En las religiones mesopotámica y cananea era costumbre hablar de los dioses como figuras monárquicas. Se imaginaban en su trono en un lugar celestial (tomado como modelo para su templo terrenal). El dios tenía una asamblea o un consejo celestial, un cuerpo deliberativo investido con la tarea de guiar el destino del cosmos (*ver* Cosmología). En el mito mesopotámico de Enuma Elish, los dioses están presididos por el dios mayor Anu. En textos cananeos de Ugarit, vemos que El presidía sobre los dioses mayores y menores, dirigiéndose a ellos como «dioses» o «mis hijos». Israel habla de Jehová como un rey celestial que preside su consejo. Sin embargo, en el AT encontramos que el estatus de los «dioses» invertido, ya que han sido relegados a figuras subordinadas, frecuentemente llamadas *ángeles o espíritus.

La morada de Dios se representa en una *montaña cósmica, que en la mitología cananea es el monte Zafón, al norte de Siria, el hogar de los dioses. Isaías condena la

arrogancia del rey de *Babilonia cuando este se digna a establecer su trono «en el monte del testimonio, a los lados del norte» y compararse con el «Altísimo» (Is 14.13-14). En el AT, Dios ha escogido a *Sion como enclave para su templo-palacio. Como el equivalente terrenal a su morada celestial, Sion es llamado el «santo monte de Dios» (Ez 28.14, 16). Es una «bella colina... la alegría de toda la tierra. El monte Sion, en la parte norte, es la ciudad del gran Rey» (Sal 48.2 NVI; cp. Sal 46.4). Así pues, en la imaginación bíblica se desplaza la montaña cananea de los dioses y el estatus de «monte santo» y «monte de la asamblea» de transfiere a Sion. Si la altitud de la presente Sion es claramente inferior a la del monte Hermón y otras montañas del norte, en los últimos días «el monte de la casa del Señor será establecido como el más alto de los montes» (Is 2.2-4; Mi 4.1-3 NVI). Como es la sede de la asamblea divina, «de Sion saldrá la enseñanza, de Jerusalén la palabra del Señor» y desde allí él «juzgará a las naciones» (Is 2.3-4 NVI; Mi 4.2-3).

La asamblea divina es el equivalente celestial a la institución social de los «ancianos en la puerta» (p.ej., Dt 21.19; Rut 4.1-11; Sal 107.32; Pr 31.23). Es un comité de consejeros a los que consulta la deidad suprema, una «asamblea de los santos» (Sal 89.5 NVI). En el contexto de la guerra, sus miembros pueden llamarse las «huestes», o «ejército» del cielo, que entra en combate divino bajo las órdenes del «Señor de las huestes» (*ver* Guerrero divino). Salmos 82 evoca la escena de la asamblea divina: «Dios preside el consejo celestial; entre los dioses dicta sentencia» (Sal 82.1 NVI). Pero en este caso, Dios está descontento con los miembros de la asamblea divina. Esta se encoge cuando el Señor la lleva hasta la alfombra real: «¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente, y aceptaréis las personas de los impíos?» (Sal 82.2). Por su falta de atención hacia los débiles y necesitados así como sus otras faltas, Dios pronuncia *juicio sobre ellos: «Yo dije: Vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo; pero como hombres moriréis, y como cualquiera de los príncipes caeréis» (Sal 82.6-7).

Asamblea divina y mensajeros proféticos. La historia del profeta Micaías hijo de Imla en 1 Reyes 22 ofrece una fascinante pincelada de deliberación dentro del consejo celestial. En el plano terrenal, Acab, rey de Israel, está deliberando con Josafat, rey de Judá, sobre atacar o no Ramot de Galaad. Consultan a los serviles profetas de la corte, que afirman con entusiasmo que deberían atacar. Pero cuando preguntan a Micaías, que no sigue la misma línea, este habla de su visión del consejo divino:

«Yo vi a Jehová sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a él, a su derecha y a su izquierda. Y Jehová dijo: ¿Quién inducirá a Acab, para que suba y caiga en Ramot de Galaad? Y uno decía de una manera, y otro decía de otra. Y salió un espíritu y se puso delante de Jehová, y dijo: Yo le induciré. Y Jehová le dijo: ¿De qué manera? El dijo: Yo saldré, y seré espíritu de mentira en boca de todos sus profetas. Y él dijo: Le inducirás, y aun lo conseguirás; ve, pues, y hazlo así» (1 R 22.19-22).

Esta imagen del profeta teniendo acceso al consejo divino, y como mensajero del mismo, clarifica la escena del «llamamiento» del profeta Isaías. En Isaías 6, este tiene una visión del «Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo» (Is 6.1). Aquí, el *templo terrenal provee entrada al celestial (lleno de criaturas

maravillosas que atienden el trono), y el reinado celestial de Jehová se yuxtapone el terrenal de Uzías (Is 6.1). Impactado por la asombrosa visión de Jehová el rey y superado por un sentimiento de pecado personal y colectivo, Isaías recibe el *perdón. Entonces, oye al Señor deliberando ante su consejo: «¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?». La respuesta no viene de un «dios» de la asamblea divina sino del propio Isaías: «Heme aquí, envíame a mí». Y el Señor responde: «Anda, y di a este pueblo...» (Is 6.8-9). Del mismo modo, quizá deberíamos entender del mismo modo Isaías 40.1-2 («Consolaos, consolaos, pueblo mío, dice vuestro Dios. Hablad al corazón de Jerusalén») como palabras pronunciadas por el Señor a los heraldos reunidos en consejo divino. La voz del heraldo divino clama entonces: «Voz que clama en el desierto» (Is 40.3).

La asamblea de dioses y ángeles. Queda claro que la Biblia no considera a los «dioses» de la asamblea divina como iguales de Dios: «Oh Señor, ninguno hay como tú entre los dioses» (Sal 86.8; cp. Sal 135.5). «Porque ¿quién en los cielos se igualará a Jehová? ¿Quién será semejante a Jehová entre los hijos de los potentados? Dios temible en la gran congregación de los santos, y formidable sobre todos cuantos están alrededor de él» (Sal 89.6-7; cp. Sal 29.1; 97.7; 138.1). Aunque entre los vecinos de Israel estos dioses se consideraban sin duda deidades, el judaísmo posterior acabó hablando de ellos como *ángeles de alto rango. De acuerdo con este punto de vista, la Septuaginta traduce a menudo estos «hijos de Dios» o incluso «dioses» empleando el término ángeles (Dt 32:8; Sal 8.5; 138.1 [LXX 137.1]). El NT sigue frecuentemente la Septuaginta de forma que «los hiciste un poco menor que Dios» (Sal 8.5 NTV (o «un dios» NVI) aparece como «le hiciste un poco menor que los ángeles» en Hebreos 2.7.

En el libro de Job, la asamblea divina desempeña un papel cerca del principio. Provee los antecedentes para comprender al «Satanás» que llega «el día en que los ángeles debían hacer acto de presencia ante el Señor» (Job 1.6). En Job, *Satanás no se presenta como el ser espiritual maligno que conocemos en el NT sino como alguien que cumple una función legal en la corte celestial como «el acusador». Aunque no es leal a Dios, en virtud de su rango como ser divino, se le permite aparecer en las reuniones del consejo en un día en que «los hijos de Dios» vienen a presentarse delante del Señor (Job 1.6; 2.1). El rol de Satanás como «acusador» lo exige (Zac 3.1; Ap 12.10).

Otra imagen del consejo divino se encuentra en Daniel 7. Aquí, la escena se desarrolla de forma más elevada. El consejo se reúne para juzgar a los grandes imperios de la tierra, representados como monstruos terribles. Cuando Daniel «mira» en su visión, ve «tronos» puestos y al «Anciano de días», con un vestido «blanco como la nieve» y el pelo como «lana limpia» tomando asiento en un trono de «llama de fuego» cuyas ruedas eran «fuego ardiente» y que despedía un «río de fuego» (Dn 7.9-10). Una asombrosa miríada de seres celestiales servía al consejo: «Millares de millares le servían, y millones de millones asistían delante de él» (Dn 7.10). Su trabajo es ejecutar el juicio, y los libros se abren. El resultado es que el dominio de las bestias es quitado, con la bestia final provocando una gran conmoción, y siendo ejecutada después (Dn 7.11). Seguidamente, en un *carro de *nube, «uno como un hijo de hombre» llega a la asamblea. Este ser, que

representa a «los santos del Altísimo» (Dn 7.27), es honrado por el consejo con soberanía universal y eterna (Dn 7.14). Cuando concluye la escena, Daniel, con la cabeza dándole vueltas por el espectáculo, se acerca a uno de los presentes en la asamblea y pregunta el significado de este acontecimiento. Se le da una explicación completa (Dn 7.15-28). Esta compleja visión de la asamblea divina es un prototipo de muchas escenas posteriores de la misma y del salón del trono en la literatura apocalíptica judía.

La asamblea divina en el Nuevo Testamento. En el NT, el círculo íntimo de la asamblea divina se compone de ángeles que rodean el trono celestial. El tema principal es la *adoración, y existe una idea implícita de que la adoración de la iglesia refleja la que tiene lugar en el cielo. En Colosenses 2.18, Pablo exhorta a los creyentes colosenses a no dejarse influenciar por aquellos que ponen duras exigencias a su acceso al «culto a los ángeles», esto es, la adoración celestial llevada a cabo por ángeles dentro de la asamblea del cielo (este sentido es más probable que «adoración dirigida a los ángeles»). Pablo advierte contra aquellos que abogan por un ascetismo riguroso que pretende ofrecer acceso a esta adoración celestial (Col 2.20-23). En su lugar, el apóstol emplea la imagen de los creyentes siendo «resucitados con Cristo» y poniendo el corazón en «las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (Col 3.1). Pablo recuerda a los filipenses su ciudadanía celestial (Fil 3.20) y los efesios son benditos «en los lugares celestiales» (Ef 1.3), porque «en unión con Cristo Jesús, Dios nos resucitó y nos hizo sentar con él en las regiones celestiales» (Ef 2.6 NVI).

No obstante, el tema de la asamblea divina se desarrolla de forma más completa en el libro de Apocalipsis. En los capítulos 4 y 5, el profeta entra en el salón del trono celestial donde observa primero a Dios Padre sentado en un trono y atendido por cuatro criaturas vivientes que le cantan alabanzas incesantemente (Ap 4.6-8). En un círculo que rodea al trono hay otros veinticuatro tronos (Ap 4.4) sobre los que están sentados veinticuatro ancianos, figuras angélicas que caen en reverencia y echan sus *coronas delante del trono, cantando sobre la gloria y la majestad de Dios. En la mano del que está sentado en el trono hay un rollo que nadie es digno de abrir excepto un *Cordero «como inmolado», que está en pie entre el trono y el círculo de cuatro criaturas vivientes (Ap 5.5-7).

El Cordero recibe la misma adoración de la asamblea celestial que el que está en el trono, y la misma crece para incluir ángeles cuyo «número era millones de millones» y después para englobar todo el cosmos cuando «todo lo creado que está en el cielo, y sobre la tierra, y en el mar, y a todas las cosas que en ellos hay» se unan a la alabanza celestial (Ap 5.11, 13). En otra escena encontramos a 144,000 mártires «que han salido de la gran tribulación» (Ap 7.14) y se suman a la alabanza celestial de pie delante del trono y el Cordero, alabando a Dios y a este (Ap 7.9-12). En Apocalipsis 14.1-5, los 144,000 aparecen de nuevo como un gran ejército de santos que acompaña al Cordero en el monte Sion.

La asamblea divina en Apocalipsis 4–5 está muy desarrollada y transformada en comparación con las escenas que encontramos en el AT, con Daniel 7 como su punto de contacto más cercano. El hincapié en la adoración celestial, se recapitula en Apocalipsis

19.1-8, aunque el tema de la deliberación esté presente con la pregunta de quién abrirá el *rollo (Ap 4.2-5) y adquiera más prominencia en la escena de juicio de Apocalipsis 20. Allí, conocemos que hay «tronos donde se sentaron los que recibieron autoridad para juzgar» (Ap 20.4 NVI) y un juicio que tiene lugar delante de un «gran trono blanco» (Ap 20.11-15). Estas asambleas celestiales están íntimamente vinculadas al destino de la tierra, sus habitantes y el mundo espiritual. Aquí, como en el AT, lo que acontece en el consejo celestial tiene grandes consecuencias para el curso de los acontecimientos cósmicos.

Ver también ADORACIÓN; ÁNGEL; ASAMBLEA, HUMANA; CORTE REAL; DIOSES, DIOSAS; DIVINO GUERRERO; JUICIO; PROFETA, PROFETISA.

BIBLIOGRAFÍA: E. T. Mullen Jr., «Divine Assembly», *ABD* 2:214-17; idem, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Chico, CA: Scholars Press, 1980).

ASAMBLEA, HUMANA

Como las historias (incluidas las de la Biblia) se estructuran habitualmente alrededor de un único personaje, la mayor parte de los lectores tienden a creer que las Escrituras presentan historias sobre individuos. Sin embargo, tan solo una minoría relativamente pequeña de los relatos bíblicos están libres de lo que podríamos llamar asambleas de personas, con un abanico que abarca desde la reunión formal en un extremo hasta la informal, ad hoc e incluso extemporánea en el otro, que aparecen en escena.

Aunque este artículo se centra en la asamblea más formal como imagen bíblica, no deberíamos pasar por alto categorías de reuniones informales que incrementan en gran manera la importancia de la imagen en la Biblia. Las asambleas informales de personas se producen en categorías como historias de *viaje, escenas de *calle, de tribunales (*ver* Imágenes legales), de *batalla, de *cosecha, proyectos de obra comunales, escenas de multitud, de *juicio con exhibición y castigo público (incluyendo el apedreamiento), etc. Una vez que estamos atentos a estas categorías, la Biblia surge en nuestra imaginación porque habitualmente no implica solo a un individuo aislado, sino a personas que llevan a cabo acciones en un entorno social que incluye grupos de personas.

La imagen de la asamblea alcanza mucho más allá de los pasajes en los que aparece la palabra en sí, pero algunas generalizaciones preliminares son posibles si nos detenemos a destacar los usos de la misma. El término asamblea aparece 118 veces en la NVI, y todas excepto 11 lo hacen en el AT. Además, una amplia mayoría de estas menciones hace referencia a una asamblea religiosa, como podríamos deducir a partir de las secciones en las que se agrupan (24 referencias de Éxodo a Deuteronomio, 35 de 1 Reyes a 2 Crónicas, 11 en Salmos).

Los principales acontecimientos espirituales de la Biblia son públicos y consiguientemente las asambleas humanas forman parte de la historia bíblica de principio a fin. Generalmente, las mismas son reuniones bastante informales sin una autoridad legal, política o religiosa claramente definida. La imagen de la multitud es muy importante para los escritores de los Evangelios, no solo para dar un sentido de naturaleza pública del ministerio de Jesús sino también para poner de manifiesto su disposición a compartir su mensaje con las masas impuras que en ocasiones eran más receptivas que las

instituciones religiosas (Mt 7.29) y pueden ser bastante positivas por el hecho de los líderes temerían arrestar a Jesús en público (Mr 12.12). Pero la multitud (como en las obras de Shakespeare) también es caprichosa y grita: «¡Fuera, fuera, crucifícale!» (Jn 19.15).

Uno de los papeles principales de las asambleas en la Biblia es aportar testimonio de un acontecimiento. Los escritores del NT emplean numerosos *testigos para mostrar que los sucesos de los Evangelio no eran solo revelaciones privadas. La multitud ve la resurrección de Lázaro (Jn 12.17) y los discípulos darán «testimonio también [de Jesús]», porque han visto todo el ministerio de Jesús (Jn 15.26-27). Pablo utiliza la idea de la asamblea como un testimonio en varios puntos. El apóstol dice a Timoteo: «Lo que has oído de mí ante muchos testigos, esto encarga a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros» (2 Ti 2.2). También cita como evidencia de la realidad de la resurrección de Cristo que Jesús fue visto por «más de quinientos hermanos a la vez» (1 Co 15.6).

Para los escritores bíblicos, las asambleas humanas ven la luz al ser la primera prueba de sus argumentos. Como tantos eventos importantes en la historia de la salvación se produjeron ante los ojos del público, los escritores instan a su audiencia a actuar como testigos de sucesos bien conocidos: «Yo anuncié, y salvé, e hice oír, y no hubo entre vosotros dios ajeno. Vosotros, pues, sois testigos, dice Jehová, que yo soy Dios» (Is 43.12; cp. Is 44.8; 55.4). El pensamiento aquí es que Israel de testimonio automáticamente del poder y la realidad del Señor.

De una forma parecida, la «gran asamblea» pasa a ser un importante lugar para la *adoración. El salmista declara: «Yo te daré gracias en la gran asamblea; ante una multitud te alabaré» (Sal 35.18 NVI). La imagen aquí es la de afianzarse ante los demás declarando claramente la fe en Dios delante de testigos y como un ministerio y aliento de los demás (Sal 26.12; 40.9; 68.26). La imagen del salmo 1 del pecador incapaz de permanecer «en la asamblea de los justos» (Sal 1.5) apunta al estatus de la congregación religiosa como una comunidad de creyentes que comparten una fe común.

Grupos de personas adoptan frecuentemente una posición casi legal en la Biblia. Un ejemplo es el apedreamiento como forma de ejecución ritual que debía ejecutar la congregación (Lv 24.14; Nm 15.32). Según la ley, el apedreamiento solo era válido para una serie de ofensas específicas y con los testigos apropiados. El descubrimiento del robo de Acán fue un acontecimiento público, y cuando se alcanzó el veredicto, «todos los israelitas apedrearon a Acán» (Jos 7.25 NVI). Esta ejecución llevada a cabo por una asamblea pública no debe considerarse un acto de violencia colectiva. Esta aparece de hecho en la Biblia. Los israelitas estaban tan desesperados que quisieron apedrear a *Moisés (Nm 14.10). El emisario de Roboam al reino del norte, Adoram, fue apedreado (1 R 12.18). En Lucas, los líderes religiosos se retratan temerosos de que el pueblo los apedree si negaban que Juan el Bautista fuera un profeta (Lc 20.6). La liberación de Barrabás en lugar de Jesús ilustra como las asamblea pueden verse influenciadas y tomar decisiones incorrectas (Mr 15.6-14).

Mientras las asambleas judiciales del AT parecen más bien ocasionales y ad hoc, con personas convocadas siempre que una ofensa parece exigir acción, en el NT nos movemos en un mundo más familiar de tribunales de justicia constituidos legalmente. Frecuentemente son asambleas judías (principalmente el Sanedrín) que ostentan el poder civil (alarmantemente en los Evangelios y Hechos) en base a la autoridad religiosa. Uno piensa en la secuencia de asambleas delante de las cuales arrastran a Jesús en las circunstancias que conducen a su ejecución, y las numerosas veces que los apóstoles y Pablo fueron juzgados por las autoridades judías en el libro de Hechos.

En el AT, una forma común de asamblea tenía lugar en el *mercado. Allí se ejercía una *autoridad de índole democrático, y las asambleas tenían en ocasiones el carácter de una escena multitudinaria. Las muchedumbres se forman rápidamente en cualquier área llena de gente. Cuando Pablo y Silas expulsan un demonio de una esclava, los arrastran al mercado «ante las autoridades» (Hch 16.19). El mercado era un barómetro tanto de los asuntos espirituales como de los políticos. La observancia del *día de reposo en el mercado indicaba un compromiso renovado con Dios (Neh 10.31) y frustraba a los hombres malvados (Am 8.5). De la misma forma, la desconsideración por la provisión de Dios se veía en el ajetreado comercio del sábado y disgustaba continuamente a los justos (Neh 13.15-19). Asimismo, la opresión y el fraude en el mercado eran metáforas de la iniquidad pública (Sal 55.11). Deberíamos destacar de paso que si el mercado era en ocasiones la escena de acciones multitudinarias en la Biblia, la mayor parte de estas son escenas callejeras.

Además del mercado como lugar donde los grupos se reúnen de forma natural en el mundo social de la Biblia, tenemos el *pozo y la *puerta de la ciudad. Numerosos encuentros importantes tienen lugar en el pozo porque allí se reúnen regularmente los habitantes del *pueblo y los viajeros entran por allí al mismo. Las connotaciones de «sentarse a la puerta» son más bien *legales, teniendo en cuenta que era el lugar donde se reunían los ancianos de la ciudad (una versión temprana del ayuntamiento de una localidad), y donde tenían lugar las acciones civiles.

Las asambleas humanas son prominentes en el libro de Apocalipsis. Aquí, la iglesia se representa como un *ejército y como un grupo de mártires agotados por la batalla esperando que se establezca la justicia. Es un ejército del que se hace recuento a fin de ser protegido, no para luchar (Ap 7.3-8), que sigue a un *Cordero cantando y tocando el *arpa (Ap 14.1-4), y que va a la lucha como una *esposa con un vestido de *boda en lugar de una armadura (Ap 19.7-8, 14). Los ejércitos celestiales aparecen, echando a *Satanás del cielo (Ap 12.7-9), y abasteciendo a los diversos ángeles que desempeñan papeles fundamentales en el juicio y la victoria, después del triunfo crucial obtenido por el Cordero. Mientras la Biblia comienza con una pareja en un huerto, termina con la mayor asamblea de todas, la compañía completa de los redimidos, segura para siempre en el *cielo, y retratada como una congregación de adoración infinita.

Ver también ADORACIÓN; ASAMBLEA, DIVINA; CALLE; CORTE REAL; IMÁGENES LEGALES; MERCADO; PORTÓN.

ASCENSIÓN

Tan solo Lucas narra la ascensión de Jesús al *cielo, en forma breve en Lucas 24.51 («Y aconteció que bendiciéndolos, se separó de ellos, y fue llevado arriba al cielo») y en una versión ampliada en Hechos 1.6-11. El principal patrón de imágenes asociadas con este acontecimiento es el simbolismo de la trascendencia: Jesús ascendió de la tierra al cielo, indicando un movimiento de una esfera de la realidad a otra. Efesios 4.8 describe a Jesús ascendiendo «a lo alto», mientras Colosenses 3.1-2 rodea al Cristo ascendido con referencias a «las cosas de arriba» en contraste con «las de la tierra». Lucas nos habla de «una nube que le ocultó de sus ojos» (Hch 1.9), y los discípulos reaccionaron «mirando fijamente al cielo» (Hch 1.10-11). El acontecimiento también viene acompañado por imágenes de misterio sobrenatural, una persona que desaparece, una *nube que oculta y dos mensajeros *angélicos que aconsejan a los desconcertados discípulos.

Existen muchas connotaciones en la ascensión además de las imágenes físicas que la rodean. En primer lugar, el suceso es una frontera y una transición: pone fin a la existencia terrenal de Jesús (de ahí su ubicación al final del Evangelio de Lucas) y señala el inicio de la sustitución de Jesús por el Espíritu Santo en la tierra (de ahí su colocación al principio del libro de Hechos). La ascensión también la vida cíclica en forma de U del Cristo encarnado, un descenso seguido por un ascenso, con un sentido obvio de plenitud y conclusión. En Juan 6.62, Jesús habla del Hijo del Hombre subiendo «adonde estaba primero», mientras Efesios 4.10 declara que «el que descendió, es el mismo que también subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo».

En segundo lugar, la ascensión es el ejemplo definitivo de los significados generalmente positivos del arquetipo del ascenso (*ver* Ascenso). Su significado principal es la exaltación. Junto a la *resurrección, la ascensión de Jesús reivindicaba su identidad divina y la eficacia de su obra redentora. En la breve lista de sucesos que exaltan a Cristo en el himno de 1 Timoteo 3.16, el acontecimiento culminante es que Cristo fue «recibido arriba en gloria». Otras imágenes asociadas con la ascensión de Cristo al cielo reafirman el sentido de exaltación. Por ejemplo, cuando Jesús ascendió, ostentó una posición de honor a la diestra de Dios *Padre (Ef 1.20; Col 3.1; He 1.3; 8.1; 10.12; 12.2). El Cristo ascendido está «sobre todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra» (Ef 1.21).

Estrechamente vinculado a la exaltación de Cristo en la ascensión encontramos el tema del *triunfo del rey sobre las fuerzas del mal y los *enemigos de Dios. Este hecho se prevé en Salmos 68.18, con su imagen de un rey victorioso que asciende «a las alturas», llevando consigo a los cautivos. Efesios 4.8 aplica el tema a Cristo. En el conflicto cósmico entre el bien y el mal, la ascensión de Cristo «sometió todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia» (Ef 1.22).

Finalmente, la ascensión de Jesús al cielo, aunque señala el final de su vida terrenal, se asocia también con el tema de la preparación para una breve nueva visita a la tierra. Jesús ascendió al cielo a fin de preparar un lugar al que sus discípulos pueden seguirle (Jn 14.1-4). El Cristo ascendido reaparecerá «en gloria» (Col 3.4; *ver* Segunda venida).

La Biblia también dibuja una aplicación para los creyentes. En virtud de su fe en Cristo, los creyentes han sido realmente resucitados para sentarse con Cristo «en los lugares

celestiales» (Ef 2.6), y se les exhorta a buscar «las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios» (Col 3.1).

Ver también ALTO, ALTURA; ASCENSO; CIELO; EXALTACIÓN, CORONACIÓN; LUGAR ALTO; PENTECOSTÉS.

ASESINATO, HISTORIAS DE

Las historias de asesinato son sórdidas, sorprendentes y aterradoras. A veces, también son gráficas. Aunque los relatos bíblicos recrean ocasionalmente los medios con los que se comete un asesinato, el hecho de que este se produzca es mucho más importante para los escritores bíblicos que *cómo* tiene lugar el mismo.

La primera historia de asesinato en la Biblia (Gn 4.1-16) quizá sea prototípica. El motivo del mismo es la envidia. El plan es una inocente invitación a la víctima a «salir al campo» (Gn 4.8). Como la historia se centra en la monstruosidad moral del asesinato y la inviolabilidad de la vida, no se nos da información sobre los medios empleados para el asesinato. El asesino supone que el campo en sí mismo es suficiente para ocultar el cuerpo, ya que *Caín intenta evadir la pregunta de Dios acerca de dónde se encuentra el cadáver de *Abel. El *juicio de Dios en esta historia es su culminación, y se nos lleva a sentir cierta repulsión contra el acto (como es habitual en las historias de asesinato. Un aura de lo sagrado de la vida sobrevuela toda la historia. Ningún otro acto tiene un sentido tan fuerte de injusticia como el asesinato. Lamec, descendiente de Caín, está tan endurecido como su progenitor, y se jacta del asesinato que ha cometido como venganza por una herida (Gn 4.23-24).

La historia del asesinato de Eglón por parte de Aod (Jue 3.15-30) es más gráfica en sus detalles que la de Caín y Abel. El relato se centra en la astucia del héroe, un zurdo que lleva su arma en el inesperado lado derecho (en realidad oculta) y se las arregla para quedase a solas con su víctima desprevenida. Las palabras de Aod son de doble filo como su *espada, camufladas engañosamente en términos de mensaje secreto de Dios. El asesino es listo al acuchillar a su obesa víctima, al ocultar su arma, al huir (cierra las puertas de la cámara del rey, haciendo pensar a sus asistentes que está en el baño). Contada en el tono burlón de la literatura esclavista, esta historia de asesinato está llena de detalles gráficos, incluyendo la gordura del vientre de la víctima, la grasa del rey que cubre la hoja, y la perforación de su intestino de forma que los excrementos se salen.

El arma preferida para asesinar en el AT es la lanza, y el vientre es el destino elegido. Abner atravesó a Asael con una lanza que entró por el vientre y «le salió por la espalda» (2 S 2.23 NVI), y Joab hace lo propio con Amasa, cuyas entrañas se derramaron por el suelo (2 S 20.10). La versión casera de una lanza será de ayuda si surge la necesidad: después de mostrar su hospitalidad a Sísara, Jael clava a este una estaca de la tienda en la cabeza mientras duerme (Jue 4.21; 5.25-27). El asesinato de Absalón tiene cierto sentido ritual: después de que Joab le clave tres dardos en el corazón mientras cuelga de una encina, diez de sus escuderos rodean al hijo del rey y lo hieren (2 S 18.9-15). El martirio de Nabot se produce por apedreamiento (1 R 21.1-16). En ocasiones, el abuso físico es la forma de asesinar en lugar de un arma, como en el caso de la concubina del levita, violada durante toda la noche, y que muere por la mañana (Jue 19.22-26).

La ausencia de sospechas por parte de la víctima es un rasgo típico en las historias de asesinato. Is-boset es el caso clásico, asesinado mientras dormía la siesta en sus aposentos (2 S 4.5-7). Urías cree que está cumpliendo órdenes militares cuando va a la primera línea del frente y a la muerte segura (2 S 11.15). Habitualmente, son personas de dentro de la corte las que cometen el asesinato, volviendo la ausencia de sospecha de la víctima en la mayor sorpresa. Manahem asesina a Salum para arrebatarle el trono (2 R 15.14). Motivos similares empujan a los hijos de Senaquerib rey de Asiria, que matan a su padre mientras adora en la casa de su dios (2 R 19.36-37). Los siervos de Joás lo matan cuando este se encuentra herido en su cama (2 Cr 24.25).

Las imágenes de historias de asesinato en el AT combinan por tanto lo violento con lo doméstico o común. Es verdad que los cuerpos se mutilan con *armas, pero las víctimas están normalmente a gusto en el entorno de su hogar cuando el horror viene a visitarlas.

Aunque la muerte de Jesús fue técnicamente una ejecución llevada a cabo por un cuerpo judicial y unos verdugos designados en lugar de un asesinato perpetrado por intrigas en un momento secreto, tiene matices de la historia de asesinato arquetípica. Es un relato de horrible mutilación y tortura. Se lleva a cabo (como en los asesinatos políticos) por motivos de envidia personal, no porque Jesús hubiese quebrantado una ley. Significativamente, Esteban declara en su propio martirio que los judíos «han traicionado y asesinado» al «Justo» (Hch 7.52).

Ver también ABEL; CAÍN; CRIMEN Y CASTIGO; MÁRTIR; MUERTE;

ASIENTO

En las Escrituras, las imágenes del asiento se centran en un rol especial o autoridad merecedores de reverencia, en el sentido de que Dios levanta a los pobres a «un sitio de honor» (el cántico de Ana, 1 S 2.8). Este hecho se ve epitomizado por asiento más prominente en la Biblia. El *propiciatorio del *arca del pacto (aproximadamente dos docenas de referencias.

La institución de la monarquía explica un importante grupo de imágenes. Los *reyes se sientan sobre un «asiento» escogido o *trono (1 S 20.25; 2 R 11.19; Hch 12.21). La corte ejemplar de Salomón que impresionó tanto a la reina de Sabá incluía «los asientos que ocupaban sus funcionarios» para comer (1 R 10.5 NVI; 2 Cr 9.4). El extravagante trono de Salomón se denomina «asiento» (1 R 10.19; 2 Cr 9.18). El mismo simbolismo se aplica al reinado de Dios. Él tiene un asiento «en alto» (Sal 7.7; 113.5), como un rey «sentado» en un trono celestial (una docena de referencias en Apocalipsis). El Cristo exaltado se retrata sentado «en el trono de su gloria» (Mt 19.28) y «sentado a la *diestra» de Dios (Mt 26.64; Lc 22.69; Ef 1.20; Col 3.1; He 8.1; 12.2).

Cuando una persona es exaltada en una ocasión especial, la imagen de asiento denota frecuentemente el *honor. Se da a Nabot un lugar prominente en la asamblea para verter falsas acusaciones sobre él (1 R 21.9-12). Cuando ascienden a Amán, ponen «su silla sobre todos los príncipes que estaban con él» (Est 3.1). Cuando Job rememora sus años de prosperidad, recuerda cuando tomaba su «asiento en la plaza pública» (Job 29.7 NVI). Cuando sacan de la prisión al rey exiliado Joaquín, le conceden «una posición [asiento]

más alta que la de los otros reyes que estaban con él en Babilonia» (Jer 52.32 NVI). Las sinagogas poseían «primeras sillas» (Mt 23.6; Mr 12.39; Lc 20.46).

En otros pasajes, el asiento es la imagen escogida para diversas funciones en la sociedad hebrea. Así pues, los sacerdotes tienen su asiento en Jerusalén (2 Cr 19.8), y el sacerdote Elí tiene uno escogido (1 S 1.9; 4.13, 18). Los escribas y fariseos se sientan «en la cátedra de Moisés», representando su autoridad como intérpretes de la ley. Los jueces se sientan en el «tribunal» (Mt 17.19; Hch 25.6, 17; 26.30), y las mismas imágenes se aplican a Dios como juez (Ro 14.10; 1 Co 5.10). La *sabiduría personificada de Proverbios «se sienta... en los lugares altos de la ciudad» (Pr 9.14). De igual forma, los ancianos de la ciudad tienen un asiento (Pr 31.23). Salmos 1.1 elogia a la persona que no se suma a la compañía de los pecadores, «ni en silla de escarnecedores se ha sentado». En el lenguaje bíblico, dónde tome su «asiento» una persona no solo indica posición social sino también su carácter.

Ver también DERECHA, MANO DERECHA; HONOR; SENTARSE.

ASIENTO de Moisés. *Ver* FARISEO.

ASNO. *Ver* BURRO, ASNO.

ÁSPID. *Ver* SERPIENTE.

ASTORET. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

ASTROLOGÍA. Ver ORÁCULO.

ATADO. Ver ATAR, ATADO.

ATAR, ATADO

Con muchas más de cien apariciones, las imágenes relacionadas con atar impregnan la Biblia. Muchas de las referentes a una atadura literal, física, nos mantienen vinculados al mundo real de la época bíblica. Las gavillas de *trigo se atan (Gn 37.7; Sal 129.7), los *asnos se atan a puntos fijos como una *viña (Gn 49.11), un cinto se ata (Job 12.18), y las alfombras se amarraban con cuerdas (Ez 27.24). En este caso, simplemente entramos en contacto con las realidades físicas del mundo antiguo.

Las imágenes de atar también pueden conllevar una obligación *legal o contractual. Así pues, un siervo es atado o contratado (Ex 12.45; Lv 22.10), los jornaleros también lo son (Lv 25.6, 40), una persona que hace un *voto está sujeto a cumplirlo (Nm 30.4-13), una persona que sale por fiador de un tercero se ata a otra persona (Pr 6.1), y los cónyuges lo están el uno al otro (1 Co 7.27, 39). La idea fundamental es que la de estar unido a otra persona por medios contractuales. Por extensión metafórica, la atadura pasa a ser una imagen para otros tipos de uniones, como cuando el amor ata otras virtudes en perfecta armonía (Col 3.14) o se dice que Jerusalén es «una ciudad que está bien unida entre sí» (Sal 122.3) o que «la necedad está ligada en el corazón del muchacho» (Pr 22.15).

El grupo más gráfico de imágenes concierne al sometimiento físico de alguien por la fuerza, habitualmente (aunque no siempre) en contextos militares. *Abraham ató a Isaac antes de colocarlo sobre el *altar (Gn 22.9). No sorprende que el vocabulario relacionado

con atar aparezca una docena de veces en la historia de *Sansón. Los reyes llevados al *exilio son atados (2 Cr 25.7; 33.11; 36.6; Nah 3.10). Los tres amigos de *Daniel son atados antes de ser lanzados al horno (Dn 3.23). El simbolismo de la atadura impregna la historia de la pasión de Cristo, así como la carrera misionera de Pablo.

Otro grupo más se centra en el vendaje de las heridas, y la mayoría de las referencias describe lo que Dios hace metafóricamente en su compasión por la raza humana (Sal 147.3; Is 30.26; 61.1; Ez 34.4, 16).

Las referencias más misteriosas y abiertamente teológicas se encuentran en el uso por parte de Jesús del simbolismo de la atadura para mostrar la efectividad de las decisiones terrenales en asuntos espirituales en el reino celestial. Cuando Jesús da a Pedro las «llaves del reino metafóricas», declara: «Todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos» (Mt 16.19). Jesús empleó la misma fórmula en el discurso que bosquejaba el proceso a seguir en las disputas entre creyentes (Mt 18.18).

La atadura también aparece en contextos escatológicos. En una de las parábolas de Jesús, el invitado a la *boda que no va vestido adecuadamente es atado de pies y manos y echado a las tinieblas de afuera (Mt 22.13). Al llegar el milenio, el dragón (*Satanás) es atado con cadenas y echado al abismo (Ap 20.1-3).

Ver también SUELTO, SOLTAR.

ATARDECER. Ver CREPÚSCULO.

ATLETISMO

Aunque algún tipo de actividad atlética parece darse a entender en unos pocos pasajes de AT (Gn 32.24-26; 2 S 2.12-17; Sal 3.7; 19.5), la mayor parte de las referencias al atletismo se producen el NT, particularmente en los escritos de Pablo. El apóstol demuestra tener una gran familiaridad con los acontecimientos deportivos de su época, como se ve en sus referencias a *correr (Gá 2.2), boxear (1 Co 9.26), *luchar (Ef 6.12), los combates de gladiadores (1 Co 4.9; 15.32) y (posiblemente) las carreras de carros (Fil 3.13-14).

Las imágenes atléticas evocan numerosas asociaciones estimulantes, incluyendo un entrenamiento o un ejercicio riguroso (1 Co 9.25; 1 Ti 4.7-8), determinación (1 Co 9.26), gratificación posterior (1 Co 9.25), modernización para mejorar el rendimiento (He 12.1), autocontrol (1 Co 9.27), *perseverancia (He 12.2) y resistencia (1 Ti 4.8). La empresa atlética también implica una competencia intensa con objetivos elevados (1 Co 9.24) y grandes desafíos (Ef 6.12), y exige el cumplimiento estricto de una serie de normas prescritas para evitar la descalificación (2 Ti 2.5; 1 Co 9.27). A pesar de todo el trabajo duro, el resultado final es una fama transitoria, pero para los cristianos la *corona a ganar es incorruptible (1 Ti 4.8; 1 Co 9.25).

Ver también CARRERA; CORRER; LUCHA.

ATRAVESAR. Ver JOSUÉ, LIBRO DE.

ATROCIDAD. Ver TORTURA.

AUTOCONTROL

El autocontrol es una de las pocas características de una persona piadosa que no se atribuyen directamente al carácter de Dios, aunque se enumera en Gálatas 5.23 como un *fruto del Espíritu (*ver* Espíritu Santo), lo que demuestra que procede de Dios. La falta de dominio propio es la tendencia natural para los seres humanos caídos, como vemos cuando la recién liberada nación de Israel, que se queda sola mientras Moisés se reúne con Dios en el monte Sinaí, se vuelve rápidamente a la adoración idólatra (*ver* Ídolo, idolatría) y se descontrola, convirtiéndose en el hazmerreír de sus enemigos (Ex 32.25). Debido a esta tendencia, se nos advierte continuamente contra la pérdida del dominio propio y se nos insta a practicar la disciplina propia (1 Co 7.5; 1 Ts 5.4-7; 2 Ti 3.2-4).

El autocontrol conduce a la *santidad o la piedad (Hch 24.25; 1 Ts 5.6, 8; 2 Ti 1.7; Tit 2.12; 2 P 1.5-6) y es tan crucial para los seguidores de Cristo que la auto-disciplina es una exigencia para cualquiera que desee ser un líder en la iglesia o un mentor para otros (1 Ti 3.2; Tit 1.8; 2.2, 5-6; *ver* Liderazgo). Para Santiago, practicar el dominio propio es como domesticar un animal: «Si alguno no ofende en palabra, este es varón perfecto, capaz también de refrenar todo el cuerpo. He aquí nosotros ponemos freno en la boca de los caballos para que nos obedezcan, y dirigimos así todo su cuerpo» (Stg 3.2-3). Pablo se toma este asunto tan en serio que escribe: «Golpeo mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre, no sea que habiendo sido heraldo para otros, yo mismo venga a ser eliminado» (1 Co 9.27). De nuevo dice: «Pero fornicación y toda inmundicia, o avaricia, ni aun se nombre entre vosotros, como conviene a santos; ni palabras deshonestas, ni necedades, ni truhanerías, que no convienen... Mirad, pues, con diligencia cómo andéis, no como necios sino como sabios, aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos. Por tanto, no seáis insensatos, sino entendidos de cuál sea la voluntad del Señor. No os embriaguéis con vino, en lo cual hay disolución, antes bien sed llenos del Espíritu, hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales» (Ef 5.3-20).

El contraste entre autocontrol y falta de control es claro. El dominio propio es santo y agradable a Dios.

*José, por supuesto, ejemplifica el dominio propio en el AT. A pesar de los continuos intentos de *seducirlo por parte de la esposa de Potifar, José se niega a acostarse con ella y le dice: «Mi patrón no me ha negado nada, excepto meterme con usted, que es su esposa. ¿Cómo podría yo cometer tal maldad y pecar así contra Dios?» (Gn 39.19). Es consciente de la gravedad del *pecado y ejerce el dominio propio tan fielmente que incluso huye de la presencia de la mujer sin su capa (Gn 39.12).

Por el contrario, el joven de Proverbios 7 parece no tener concepto alguno del autocontrol, o de las consecuencias de la falta de dominio propio. Como declara Proverbios 7.22-23: «Al punto se marchó tras ella, como va el buey al degolladero, y como el necio a las prisiones para ser castigado; como el ave que se apresura a la red, y no sabe que es contra su vida, hasta que la saeta traspasa su corazón» (*ver* TRAMPA).

Autoridad divina y angélica

Resulta útil distinguir entre las imágenes bíblicas de la autoridad que hablan del reino celestial, o espiritual, y la que lo hacen del humano. En el diseño bíblico del cosmos, toda autoridad deriva de Dios. Y dentro de la esfera celestial, o espiritual, existe una autoridad

delegada concedida a los ángeles. Pero una malignidad en forma de rebelión ha infectado incluso el orden espiritual de las cosas, y por tanto debe hacerse una distinción entra la autoridad de poderes angélicos «buenos» y «malos» (o demoníacos).

Autoridad divina. Las imágenes bíblicas de autoridad ponen de manifiesto que el Dios de Israel revelado en Jesús es el único Dios verdadero. *Dioses falsos como Baal o Mamón ejercen un gran poder pero son usurpadores son legitimidad. El verdadero valor de Mamón, por ejemplo, se simboliza con figuras de *desnudez y pobreza para las supuestas riquezas de los laodiceos en contraste con las *vestiduras *blancas y el *oro *refinado dado por Dios (Ap 3.17-18).

La imagen de los cuatro jinetes (Ap 6.1-8) ilustra la diferencia existente entre el poder y la autoridad. Las fuerzas de la guerra, el desorden económico y la muerte, simbolizadas por los *caballos bermejo, negro y amarillo influyen en la historia pero no tienen una soberanía definitiva. Solo Cristo, jinete del caballo blanco, regresa posteriormente y porta el nombre de «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19.11-16; cp. Ap 17.14; Dn 2.47; 1 Ti 6.15).

Majestad soberana. La figura más predominante de la autoridad divina en ambos testamentos es la majestad de Dios. El Señor advierte a los israelitas de que los reyes humanos los llevarán a las prácticas económicas, políticas y beligerantes del mundo, y los alejarán del servicio al Rey celestial que reclama con todo derecho su obediencia por haberlos sacado de Egipto (1 S 8.7-18). Los símbolos de la monarquía, como el *trono o el *cetro, también representan la autoridad de Dios para *juzgar y gobernar (Sal 9.7; 45.6; 47.8; Is 6; Ez 1; He 1.8; Ap 4–5, 7).

La visión de Dios experimentada por Daniel es particularmente gráfica en su representación de la autoridad de Dios, que se evoca en su título Anciano de Días, y su edad avanzada, un símbolo de autoridad en el mundo antiguo, se puede comprobar en su pelo, «blanco como la nieve» (Dn 7.9). La asombrosa imagen de su trono con ruedas, incandescente y despidiendo un río de fuego, se enmarca acertadamente en las miríadas de personas que lo atienden. Él tiene autoridad sobre los imperios de la tierra, y destierra a la monstruosa cuarta bestia (Dn 7.10). Después, al que es «como un hijo de hombre» le concede «dominio, gloria y reino», la adoración de todos los pueblos y las naciones, y un «dominio eterno, que nunca pasará» (Dn 7.13-14). Se trata de una imagen de autoridad soberana y celestial que no será superada hasta que Juan el profeta despliegue su visión del salón del trono celestial en Apocalipsis 4 y 5. Estas imágenes son las equivalentes textuales antiguas de una película épica moderna, llena de efectos espectaculares y un reparto de miles de personas. Exprimen la imaginación de los oyentes y los obliga a sumarse a la *adoración celestial de aquel que reina en autoridad cósmica.

Los símbolos de soberanía también se invocan para representar la autoridad del *Hijo. Cristo sigue su encarnación y obediencia hasta la muerte en la *cruz, y es exaltado «hasta lo sumo», recibiendo el nombre de Señor, «un nombre que es sobre todo nombre, para que el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor» (Fil 2.9-11). Esta autoridad universal se representa de forma parecida en 1 Corintios 15.24-28,

donde la autoridad de Cristo se extiende sobre los poderes espirituales a los que someterá: «Dios ha puesto todas las cosas bajo su autoridad» (1 Co 15.27 NTV; *ver* Bajo los pies). Sin embargo, la autoridad escatológica de Cristo tiene su raíz en su autoridad protológica: «En él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él» (Col 1.16).

Él es la imagen del Padre celestial, cuya autoridad deriva del hecho de que es el único Dios Creador, implicado también activamente en la redención de su creación. El Dios de la Biblia no es una remota deidad del deísmo; está involucrado en el sustento de su creación. Las imágenes derivadas de esta y de su obra redentora hablan claramente de su soberanía. El Señor declara: «¡Ay del que pleitea con su Hacedor!». Entrar en disputa con Dios es como si el *barro discutiese con el alfarero o como un niño que pregunta a sus padres por qué lo han engendrado (Is 45.9-13). De forma parecida, la imagen de Jesús como «autor y consumador» retrata su señorío sobre la fe porque él es la fuente de esta (He 12.2).

Palabra con autoridad. La imagen más completa de la autoridad del Señor quizá sea la «palabra de Dios». El control sobre la creación se representa con el hecho de que Dios hable y la creación se produzca (Gn 1); la soberanía sobre la historia se observa en que Dios declara nuevas cosas antes de que lleguen a existir (Is 42.9). La palabra de Dios siempre es efectiva (Is 55).

El NT retrata la palabra autoritaria de Dios anunciando repetidamente que los acontecimientos en la vida de Jesús son cumplimientos de profecías. Los propios profetas son imágenes de la autoridad de Dios en su frase legitimadora, «así dice el Señor». Y esa palabra, habiendo salido de la boca de Dios, ha recorrido su curso con eficacia en la historia y dado lugar a su cumplimiento.

*Jesús reivindica su propia autoridad divina sobre la base de esta imagen profética. Los Evangelios recogen repetidamente su dicho, «verdaderamente os digo», yendo así más allá de la frase de los profetas para representar su propia autoridad como el Verbo viviente. Su enseñanza está imbuida de autoridad, «no como los escribas» (Mr 1.22). Las curaciones y los exorcismos también constituyen una imagen que muestra la autoridad de Jesús. Cuando los líderes religiosos protestan diciendo que blasfema cuando *perdona pecados, Jesús manda con éxito al paralítico que se levante (Mr 2.1-12). Las multitudes reconocen la imagen de su autoridad cuando ordena a los espíritus inmundos que salgan (Lc 4.36; Mr 1.27). Y cuando manda calmarse al embravecido *mar, su palabra autoritaria se hace eco de la palabra divina que somete a las fuerzas del *caos (Mr 4.39; cp. Job 26.12; Sal 65.7; 89.9). En su memorable acto en el *templo (Mr 11.15-17), representa la destrucción venidera del mismo y más adelante sugiere que es su piedra angular (Mr 12.10-11; cp. Mr 14.58). La postura de Jesús hacia el templo, el centro del espacio *sagrado de Israel y el punto de contacto del *cielo y la *tierra, indica una autoridad implícita sobre todo lo que es sagrado para Israel.

El nombre *señor* y la autoridad de la palabra del amo se emplea como una imagen por parte del centurión de Capernaum que quiere que Jesús cure a su siervo (Mt 8.5-13). El

título y la idea de señorío siempre representan la autoridad de Cristo (especialmente multiplicada por la expresión «Señor de señores» destacada arriba). En las Escrituras hebreas, es frecuente que el término *adonai* («señor») no se utilice en solitario para Dios, sino emparejado con el nombre personal de Dios (*Yahweh*) cuando el propósito es transmitir su autoridad. Cuando aparece con las palabras «de las huestes», el nombre Jehová, generalmente traducido «Señor», delinea la autoridad de Dios sobre diversas entidades, como las *estrellas (Is 40.26; 45.12). Forma parte del campo del simbolismo asociado con Jehová el *guerrero divino. A su orden, las huestes celestiales luchan desde sus órbitas (Jue 5.20). De forma parecida, cuando el Señor se refiere a las hordas de langostas que invaden a Israel como su «ejército», la figura representa su control y mando (Jl 1.4-7; 2.1-11, 25). El pueblo de Israel es llamado «las huestes de Jehová», y la imagen de su partida de Egipto en Éxodo 12.41 indica la autoridad de Dios también sobre *Egipto, *Faraón y los dioses de esta gran superpotencia. Jeremías subraya esta soberanía sobre Israel empleando la imagen del «Señor de los ejércitos, el Dios de Israel» en más de treinta ocasiones.

Frecuentemente, el significado de «ejércitos» es ambiguo. Zacarías emplea el término a menudo en relación con una visita angélica concerniente al plan de Dios para *Jerusalén, de forma que la imagen podría representar la autoridad del Señor sobre las huestes celestiales así como sobre la historia de Israel. Salmos 103 coloca las expresión «todos sus ejércitos» entre los ángeles que obedecen «la voz de su precepto» y todas sus obras en todos los lugares de su dominio (Sal 103.20-22); de igual forma, Salmos 148 ofrece la imagen de los «ejércitos» entre los ángeles y el *sol, la *luna y las *estrellas (Sal 148.2-3). Todas estas figuras son importantes porque el título «Señor de los ejércitos» aparece cientos de veces para representar la autoridad de Dios sobre todo lo imaginable (ver especialmente Isaías, Jeremías, Hageo y Zacarías). En Malaquías, la expresión «dice el Señor de los ejércitos» combina en más de veinte ocasiones las imágenes de la palabra autoritaria de Dios con todas las huestes que él manda.

Muchos de los nombres de Dios sirven como imágenes de su autoridad. Isaías 44.6 mezcla «Jehová de los ejércitos» con «Rey de Israel», «redentor», «primero» y «postrero», para confirmar que no existe otro Dios verdadero. Isaías 48.12 conecta la idea del «primero y el último» con la autoridad que Dios ejerce sobre la creación, mientras en Apocalipsis esa imagen expresa más su soberanía sobre la *historia (Ap 1.8, 11; 21.6; 22.13). Aunque la figura del Padre connota muchos significados, simboliza la autoridad de Dios, especialmente en relación con la disciplina de los hijos, como Hebreos 12.7-12 deja claro.

Salmos 29 reúne muchas imágenes para atribuir al Señor «la gloria debida a su nombre». Esa expresión, junto al emparejamiento de *«gloria» con *«poder», y los contenidos del salmo se combinan para dar a entender que la palabra *gloria* en sí misma una imagen de autoridad divina. La «voz de Jehová» se menciona siete veces para retratar la creación soberana de Dios y su rescate de Israel. El poema culmina en la imagen del Señor como rey sobre todas las cosas, sentado en su trono sobre el diluvio primigenio, que representa su autoridad sobre la naturaleza y la historia.

Autoridad angélica. La autoridad de los *ángeles buenos es una legitimidad derivada, representada por «la gloria del Señor» que acompaña a la visitación angélica (Lc 2.9). Hebreos 9.5 subraya la representación de la autoridad de Dios por parte de los ángeles declarando que sobre el arca del pacto se encontraban «los querubines de gloria» (cp. 2 S 6.2). De forma parecida, los serafines de Isaías 6.2 proclaman antifonalmente la autoridad del «Señor de los ejércitos» representada en la gloria que llena la tierra. Aunque los ángeles sirven principalmente como imágenes de la autoridad de Dios, también la ejercen con diversos objetos que también la simbolizan, como la espada encendida de los querubines en el huerto del Edén (Gn 3.24), el carbón encendido de los serafines (Is 6.6-7) y las *trompetas, los *sellos y las *copas de Apocalipsis.

Autoridad demoníaca. El hecho de que los poderes del mal solo ejercen una autoridad usurpada se retrata con la imagen del dragón (cuyas siete cabezas simbolizan la autoridad «perfecta»; *ver* Monstruo) echado del cielo en la guerra con el arcángel Miguel y sus ángeles (Ap 12.3, 7-9). Del mismo modo que Dios Padre pasó su autoridad al Hijo y el Hijo el Espíritu Santo (Jn 5.26-27; 16.7-15), la imitación de Dios y de su autoridad por parte de *Satanás se representa con las figuras del dragón confiriendo autoridad a la primera bestia, y de la segunda ejerciendo la de la primera (Ap 13.2-12). Las imágenes del «príncipe de los demonios» (Mt 9.34; 12.24), de este mundo (Jn 12.31; 14.30; 16.11) y de «la potestad del aire» (Ef 2.2) muestran todas que la autoridad de Satanás es falsamente derivada y menor que la del Rey.

El NT emplea de una forma algo ambigua varios términos como imágenes de los subordinados de Satanás. Bajo el título general de «asechanzas del diablo», Efesios 6.11-12 nombra cuatro agentes: principados (*arche*), potestades (*exousiai*), gobernadores de las tinieblas de este siglo y huestes espirituales de maldad en las regiones celestes. Cuando los dos primeros términos se emplean en conexión con entidades humanas, su significado es sin duda gobiernos y funcionarios públicos (p.ej., Tit 3.1), pero sigue sin explicarse cómo deben concebirse los poderes sobrenaturales que utilizan la autoridad de Satanás (1 Co 15.24; Ro 8.38; Col 1.16; 2.10; 15; Ef 1.21; 3.10; 6.12), otras imágenes incluyen *stoicheia* («rudimentos», Gá 4.3, 9; Col 2.8, 20) y *angeloi* («ángeles», Ro 8.38; 2 Ts 1.7; 1 Co 4.9; 6.3; 11.10; 13.1; Gá 3.19; Col 2.18). Aunque el significado exacto de estos términos se ha debatido ampliamente, su sentido como imágenes es que las fuerzas sobrenaturales del mal explotan la autoridad de muchas formas. Con toda seguridad, al final de los tiempos las autoridades y los ángeles malignos estarán sujetos a Jesús (Mt 28.18), que se sienta a la diestra de Dios (también una figura de autoridad, Mr 14.62; 1 P 3.22; 1 Co 15.24). El triunfo de la autoridad suprema de Dios se retrata gráficamente son la imagen del diablo y sus subordinados siendo lanzados al lago de *fuego y *azufre (Ap 20.10).

Ver también ÁNGEL; ASAMBLEA, DIVINA; AUTORIDAD, HUMANA; DEMONIOS; DIVINO GUERRERO; DIOS; REY, REINADO; CORTE REAL.

AUTORIDAD HUMANA

La autoridad es poder legítimo. Implica así como permiso para decidir y actuar. En la comunidad humana, las personas con autoridad proveen liderazgo, dirección y disciplina.

Dentro de las diversas estructuras sociales del mundo bíblico, observamos muchas posiciones diferentes de autoridad, incluyendo los padres con respecto a los *hijos, los amos con los *esclavos, los ancianos con tribus y *ciudades, los *sacerdotes dentro del *templo, y jueces, *profetas y *reyes cuya esfera de autoridad se extendía a toda una nación e incluso más allá de las fronteras de Israel. El mundo grecorromano proveía ejemplos adicionales de autoridad extraídos del hogar, el lugar de trabajo, la ciudad-estado y el gobierno imperial. Algunos de estos roles de autoridad suplen imágenes e ilustraciones del liderazgo espiritual dentro de la nación de Israel y, más adelante, de la comunidad de seguidores de Jesús.

Imágenes de la familia. *Padre/madre*. En el mundo antiguo, el *padre ostentaba la autoridad absoluta como gobernante de la casa, pero debía proteger, apoyar y ayudar a todos los miembros de la familia. En el AT encontramos el término *padre* empleado por el siervo de Naamán al referirse a este (2 R 5.13), por dos reyes de Israel al hablar a Eliseo (2 R 5.21; 13.14) y por diferentes israelitas que invitan a un joven levita a que sea su sacerdote (Jue 17.10; 18.19). En cada caso se trata de un título de *honor dado a alguien que desempeña un papel de liderazgo espiritual.

Aunque Jesús enseña a sus *discípulos a ver a *Dios como su Padre, y les advierte de que no llamen a ningún líder humano «padre» (Mt 23.9), los líderes veteranos de la comunidad apostólica se refieren frecuentemente a los creyentes jóvenes como sus hijos (p.ej., Pedro con Marcos, 1 P 5.13; Pablo con Timoteo, 1 Co 4.17; el apóstol Juan con sus lectores, 1 Jn 2.28). En 2 Corintios 12.14, Pablo habla de su disposición a sacrificarse con *gozo por los creyentes corintios, como un padre guarda para sus hijos. En un paisaje hermoso y tierno en 1 Tesalonicenses, Pablo se describe junto a su equipo ministerial como una *nodriza (1 Ts 2.7) y como un padre animoso que provee cuidados individualizados (1 Ts 2.1-12), como una madre espiritual, Pablo sufre al dar a luz nuevos creyentes (Gá 4.19), pero como padre, también está preparado para disciplinar a sus hijos (1 Co 4.15, 21).

Anciano. El término *anciano* se emplea frecuentemente para los líderes de las congregaciones del NT. Su significado básico es «alguien que es más viejo». En la comunidad judía, los ancianos formaban parte del sistema de clanes patriarcal. Como cabezas de familia ostentaban una autoridad indiscutible y eran responsables de las decisiones judiciales, políticas y militares. Los ancianos de la iglesia de Jerusalén reciben una ofrenda de la iglesia en Antioquía para hacer frente al hambre (Hch 11.30) y ayudan a decidir la base sobre la cual se debería recibir a los *gentiles en la iglesia (Hch 15). Pablo y Bernabé escogen ancianos para cada una de las iglesias que establecen en su primer viaje misionero (Hch 14.23). Pedro hace referencia a sí mismo como «anciano también» (1 P 5.1-3), y el apóstol Juan se llama a sí mismo «el anciano» en su segunda y tercera cartas (2 Jn 1; 3 Jn 1).

Guardián/pedagogo. En la casa grecorromana con medios económicos, el guardián, o pedagogo (*paidagogos*), actuaba como guardián, disciplinador o guía para los niños, llevándolos a la escuela y trayéndolos de la misma, así como supervisando su educación hasta que alcanzasen la madurez. Vistos en ocasiones con cariño, lo más común es que

fuesen recordados como una figura severa, dispuesta a castigar con la vara cualquier infracción de su disciplina («Entre tanto que el heredero es niño, en nada difiere del esclavo», Gá 4.1). Había que respetar al guardián, de igual manera que al padre. En Gálatas 3.24-25 y 4.1-2, Pablo describe el pacto del Sinaí como un pedagogo que conduce a Israel hasta Cristo. La ley señalaba y castigaba el pecado, presentando sus acusaciones en su mayoría de edad («el tiempo señalado por el padre», Gá 4.2), la época de Cristo. En 1 Corintios 4.15-16, Pablo dice que aunque los corintios tienen a muchos que les ayudan y vigilan en su vida cristiana como guardianes, solo él es su padre espiritual.

Mayordomo/administrador. Dos de las imágenes favoritas de Jesús y los apóstoles son *«siervo» (*diakonos*) y *«esclavo» (*doulos*). Aunque se hace hincapié habitualmente en la autoridad del Señor como amo, existe un tipo de siervo de la casa que tiene autoridad sobre la propiedad y los otros sirvientes, esto es, el «administrador» o «mayordomo» (*oikonomos*). En Mateo 24.45-51 (cp. Lc 12.42-48), Jesús cuenta una parábola que contrasta al siervo fiel y sabio, que provee alimentos para la casa en el momento adecuado, con el impío que maltrata a los que sirven como él. Pablo describe al líder de la iglesia como un mayordomo a quien se confía la obra de Dios, que debe ser irreprensible (Tit 1.7) y fiel (1 Co 4.2-4). Pablo exhorta a todos los cristianos a usar sus dones espirituales como buenos administradores de la gracia de Dios (1 P 4.10).

Imágenes del lugar de trabajo. *Constructor experto*. En 1 Corintios 3.10, Pablo se compara a un *constructor experto (*architekton*) que establece en Corinto los fundamentos sobre los que otros están edificando. En el griego secular un *tekton* era un artesano de la *madera, la *piedra o el metal, y el *architekton* era el constructor principal, el que dirigía la obra y supervisaba todo el proyecto (cp. Is 3.3, donde el maestro artesano se encuentra entre los que Dios quita de la nación en su juicio sobre ella).

Piloto. Una palabra muy gráfica relativa al liderazgo, empleada tan solo una vez en el NT (1 Co 12.28), es *kybernetes* (administración), basada en el término *kybernetes*, que hace referencia al capitán, piloto o timonel de un *barco. En la Septuaginta, *kybernesis* aparece como la función de los gobernantes (Pr 1.5; 11.14). El término *kybernetes* se emplea literalmente para los marineros en Ezequiel 27.8, 27-28 (LXX) y para el piloto de un barco en Hechos 27.11 y Apocalipsis 18.17. Hechos 27.11 deja claro que el propietario del barco y el piloto son dos personas diferentes. El primero determina dónde debe ir el mismo, pero el piloto escoge la mejor ruta y método para llegar allí. De la misma forma, el Señor, el «dueño», define el objetivo general de la iglesia, pero el papel del administrador es establecer la dirección específica a seguir y coordinar las actividades de los demás miembros hacia esa meta.

Pastor. Una de las imágenes más familiares y favoritas del liderazgo espiritual es la del pastor (*ver* Ovejas, pastor), que recordamos de pasajes como Salmos 23 y Ezequiel 34. Aunque Jesús se describe claramente en Juan 10 con una terminología del pastoreo, tan solo aplica este término de forma indirecta a sus discípulos (enviando a los doce a las «ovejas perdidas de Israel» en Mateo 10.6 y diciendo a Pedro que alimente y cuide a sus

ovejas en Jn 21.15-17). Sin embargo, después de la ascensión, cuando Jesús ya no está presente para proveer liderazgo personal a su rebaño, la metáfora del pastor se vuelve más prominente. Pablo exhorta a los líderes de la iglesia de Éfeso en Hechos 20.28: «Mirad por vosotros, y por todo el rebaño». Hablando también a los ancianos, Pedro dice: «Cuiden como pastores el rebaño de Dios que está a su cargo» (1 P 5.2 NVI). Hay que destacar que en ambos casos el rebaño pertenece a Dios, no al pastor; este es un siervo, a quien se ha asignado la tarea de cuidar del pueblo de Dios (*ver* Rebaño).

La imagen del pastor trasmite ideas de ternura, crianza y devoción; pero también implica disciplina (la *vara y el cayado), el establecimiento de límites (*protección de los *lobos) y el derecho a decidir la dirección a tomar (hacia los *pastos). De hecho, el verbo *poimano* se traduce en ocasiones «gobernar» o «regir» (Ap 2.27; 12.5; 19.15; cp. Sal 2.9),

Imágenes de la comunidad más amplia. *Embajador*. El embajador era un representante autorizado del pueblo que lo enviaba. Negociaba en su nombre. Más que simplemente el portador de un mensaje, el embajador estaba autorizado a actuar en nombre del que lo enviaba. Su estatus tenía generalmente relación con el del gobernante que representaba. En 2 Corintios 5.20, Pablo, hablando de su papel apostólico, dice: «Somos embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros». En Efesios 6.20 invita a los cristianos a orar pidiendo que pueda ser capaz de predicar el evangelio con valentía, «por el cual soy embajador en cadenas».

Apóstol. El apóstol es uno que es enviado por otro. El verbo *apostello* aparece frecuentemente en los Evangelios, en referencia al envío de Jesús por parte del Padre (p.ej., Mt 15.24), y el de los apóstoles por parte de Jesús (p.ej., Jn 17.18). Este emplea con frecuencia el término en sus parábolas para describir a los siervos enviados por sus amos con un encargo (p.ej., Mt 20.2; Mr 12.1-6). En Marcos 3.13-19 (cp. Lc 6.12-16), Jesús reúne a sus *discípulos y designa a doce de ellos para que sean sus apóstoles. Los «enviados» tendrán dos responsabilidades básicas. En primer lugar, son llamados a estar juntos con Jesús, es decir, a compartir una vida común. En segundo lugar, son llamados a compartir una tarea, a anuncia un mensaje y ejercer autoridad sobre los poderes de las tinieblas. Participarán de la propia autoridad de Jesús, hablando y actuando como representantes del Mesías. Otros que son llamados apóstoles en el NT incluyen a Pablo (Ro 1.1), Bernabé (Hch 14.4, 14), Silas y Timoteo (1 Ts 1.1; 2.6-7), y posiblemente Andrónico y Junias (Ro 16.7).

Heraldo. En el griego clásico, el «heraldo» (*keryx*) era comisionado por un gobernante o por el estado para pregonar noticias o anunciar un veredicto judicial. La palabra implica un compromiso y se ordena una proclamación. Pablo se denomina heraldo en 1 Timoteo 2.7 y 2 Timoteo 1.11 (NVI).

Líder. Dos palabras griegas diferentes se traducen *«líder». *Hegoumenos*, que significa líder en el sentido de un guía, se emplea para reyes de Israel (Ez 43.7), comandantes militares (1 Mac 9.30; 2 Mac 14.6), gobernantes de Judá (Mt 2.6) y la posición de José como gobernador de Egipto (Hch 7.10). Así pues, se utiliza para roles de liderazgo amplios y autoritarios. En Hechos 15.22, Judas y Silas son llamados «varones principales

entre los hermanos». El autor de Hebreos exhorta a sus lectores a recordar a sus líderes, imitarles, obedecerles y someterse a ellos (He 13.7, 17).

Otra palabra para líder, *prohistamenos*, se utilizaba en el griego secular para el liderazgo en un ejército, un estado o un partido. El significado básico es «establecer delante o por encima de alguien o algo». Implicaba guardar, proteger y asumir responsabilidades, combinando el presidir con el cuidado personal. Pablo emplea esta palabra para los líderes de la iglesia en 1 Tesalonicenses 5.12, 13 y 1 Timoteo 5.17, y cita el liderazgo como un don espiritual en Romanos 12.8.

Obispo. En el griego secular, la palabra *obispo* (*episkopos*) se utilizaba para referirse a hombres con posiciones responsables en el estado y a oficiales en comunidades religiosas. Implicaba supervisar, ordenar, evaluar y establecer dirección. Este término se utiliza indistintamente con «anciano» para los líderes en la congregación local (Fil 1.1; 1 Ti 3.1; Tit 1.5, 7; Hch 20.17; 1 P 5.1, 2).

Sacerdote real. Al pie del monte *Sinaí, antes de la entrega de los diez mandamientos, Dios dice a su pueblo: «Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19.6 NVI). La misma idea de sacerdocio comunitario de toda la nación de Israel se incluye en la promesa de Isaías de un Israel reunido de nuevo por el Mesías en el año de jubileo: «Vosotros seréis llamados sacerdotes de Jehová» (Is 61.6). La imagen del sacerdote no se emplea en el NT para los creyentes individuales, sino para la comunidad en su conjunto. Pedro define a los creyentes como un «sacerdocio santo» (1 P 2.5) y un «real sacerdocio» (1 P 2.9). Los privilegios de liderar la *adoración y de *ofrecer *sacrificio, antiguamente reservada para los sacerdotes, pertenecen ahora a todo el pueblo de Dios.

El libro de Apocalipsis emplea la imagen del sacerdote en varias ocasiones para describir la posición privilegiada puesta a disposición de los cristianos. En Apocalipsis 1.6, Juan describe a Jesucristo como el único que ha hecho a los creyentes «un reino, sacerdotes al servicio de Dios su Padre» (NVI). En Apocalipsis 5.9-10, las cuatro criaturas vivientes y los veinticuatro ancianos cantan alabanzas al *Cordero, que hizo de los creyentes de toda nación «reyes y sacerdotes» que reinarán «sobre la tierra». Apocalipsis 20.6 dice que los creyentes-sacerdotes reinarán con Cristo durante mil años. Estos versículos destacan otro aspecto de la función sacerdotal: participar en el gobierno de Dios, del mismo modo que los sacerdotes enseñaban la ley al pueblo de Dios y ayudaban a ordenar la vida de la comunidad según ella.

Profeta. El *profeta del AT era alguien que proclamaba la palabra de Dios y era llamado por él a advertir, alentar, aliviar y enseñar. El profeta era directamente responsable ante Dios y no recibía autoridad de ningún nombramiento humano. Jesús fue aclamado popularmente como un profeta por sus contemporáneos (Lc 24.19; Jn 4.19; 6.17; 7.40; 9.17) y parecía considerarse como tal (Lc 4.24; Mr 6.4; Mt 13.57), aunque era, como Juan, «más que un profeta» (Mt 12.38-41; Lc 11.29-32). Muy pronto en la historia de la iglesia, se reconoce a personas como profetas y se les otorga el liderazgo en la comunidad de los creyentes. Encontramos algunos profetas con un ministerio itinerante (Hch 11.27-28; 21.10) mientras otros sirven como parte del liderazgo continuo de la

congregación (Hch 13.1; 15.22, 32). Las funciones de los profetas específicamente detalladas en el NT incluyen advertir a la comunidad cristiana de las dificultades inminentes (Hch 11.28; 21.10-11); hablar para animar, fortalecer, aliviar e instruir a los creyentes (Hch 15.32; 1 Co 14.24-25); y preparar al pueblo de Dios para obras de servicio (Ef 4.11-12). Los profetas se mencionan frecuentemente junto a los apóstoles desempeñando papeles de liderazgo fundacional en la iglesia (1 Co 12.28; Ef 2.20; 4.11).

Maestro. En el griego secular, la palabra **maestro* (*didaskalos*) se empleaba de forma generalizada y abarcaba a todos aquellos que participaban en la transmisión formal de conocimiento y habilidades. La palabra solo aparece en dos ocasiones en la Septuaginta, probablemente porque el AT hace más hincapié en la obediencia que en la transmisión de información. Sin embargo, en el NT vemos que también dentro de la comunidad cristiana la tarea del maestro no es solo comunicar los hechos de la fe cristiana sino también preocuparse por los cambios de actitud y conducta.

En Hechos, el liderazgo de la iglesia de Antioquía se compone de profetas y maestros (Hch 13.1). En la lista de dones espirituales de 1 Corintios 12.28, los maestros se citan en tercer lugar, agrupados con apóstoles y profetas. En Efesios 4.11, los «maestros» aparecen después de apóstoles, profetas y evangelistas, es una especie de forma compuesta con «pastores», «pastores-maestros», que participan en la obra de preparar a otros creyentes para el ministerio.

Otra palabra empleada para enseñar en la comunidad cristiana es *katecheo*, que significa pasar información sobre algo. En Gálatas 6.6, Pablo dice que la comunidad debería proveer sustento para sus maestros.

Imágenes que faltan. Es importante destacar que en sus imágenes de la vida y el liderazgo dentro de la comunidad creyente, Jesús y los apóstoles evitaron numerosas palabras compuestas procedentes de la raíz *arch-*, que tienen que ver con el gobierno, y que conllevan un tono fuerte de autoridad. Al menos dieciséis de estas palabras aparecen en el NT, pero ninguna de ellas se aplica nunca al discípulo de Jesús, con la excepción de la referencia de Pablo a sí mismo en 1 Corintios 3.10 como «maestro constructor» (NVI), o «arquitecto» (*architekton*), que estableció los fundamentos para que otros edificasen encima. Jesús se refiere frecuentemente a sus seguidores como «siervos» y «hermanos», alentándolos a pensar de sí mismos aquellos que estaban «bajo» y «entre» en lugar de «encima». Jesús hace mucho más hincapié en el desarrollo de sus discípulos en el seguir que el liderar. Les advierte contra los gobernantes de los gentiles, que señorean sobre sus seguidores y ejercen autoridad sobre ellos. En su lugar, Jesús les dice: «El mayor debe comportarse como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lc 22.25-27 NVI).

La imagen del siervo sigue siendo un tema central en las cartas del NT. Incluso los apóstoles, que ejercen la mayor autoridad humana dentro de la iglesia, se describen como siervos de Cristo (1 Co 3.5). Su ministerio es llamado *diakonia*, el servicio de quien atendía una mesa. Sea cual sea la autoridad que cada uno tiene, la posee por el llamamiento de Dios y por su gracia. La autoridad no debe utilizarse para dominar sino para servir y *edificar.

Retratos de autoridad y actitudes hacia la misma. *Actitudes hacia la autoridad civil*. El joven *David, aunque ha sido ungido recientemente (1 S 16.13), entra en el servicio del rey Saúl, dando a este la devoción apropiada y la honra debida a un *rey (1 S 16.21-23), y permaneciendo a su servicio a pesar de los intentos ocasionales de Saúl de matarlo (1 S 18.11). Aquí tenemos una imagen extraña de un sujeto que sabe que será rey pero sigue rindiendo honores al monarca actual, Saúl, a pesar de verse obligado a evitar la lanza de este. Este respeto por la autoridad del rey se mantiene en un incidente posterior en el que David tiene la oportunidad de matar a Saúl pero no lo hace porque honra al ungido del Señor (1 S 24.10).

Un triste ejemplo de un súbdito en relación a su monarca es el caso del rey David y Joab, comandante de su ejército. El primero ordena al segundo que se asegure de que Urías heteo muera en la batalla (2 S 11.14-15). Joab obedece automáticamente, y en esta obediencia ciega a su señor desobedece a uno mayor, suplantando a la autoridad relacional: su propia obediencia a Dios y a sus leyes.

En la época de Zacarías y la reconstrucción del *templo en Jerusalén tiene lugar un incidente de respeto puro y simple por los reyes, quizá un temor saludable. El rey Darío emite un edicto relativo a los judíos y la construcción del templo. Decreta que las autoridades locales, concretamente Tatnai, gobernador de Trans-Éufrates, de todo el apoyo necesario al proyecto. Darío termina su edicto explicando que aquellos que no obedeciesen serían empalados en un madero sacado de su propia casa. No es necesario decir que Tatnai y los suyos apoyaron con entusiasmo a los judíos (Esd 6.6-13).

En los Evangelios, encontramos a los fariseos planteando a Jesús el tema de los impuestos (Mt 22.17). ¿Es correcto pagar impuestos a César? La respuesta dada por Jesús es adecuadamente ambigua, dar al César lo que es del César (Mt 22.21), y adecuadamente condenatoria, porque los fariseos producen para su propio bolsillo la moneda que lleva la imagen blasfema de César.

En las instrucciones de Pablo de que los creyentes deberían pagar impuestos a César y someterse a su autoridad (Ro 13.1-6; Tit 3.1; 1 P 2.13), encontramos un respeto piadoso por las estructuras de autoridad que Dios ha ordenado (Ro 13.1; cp. Dn 2.21). Los justos no deben temer al gobierno, los que delinquen sí (Ro 13.4; 1 P 2.14). Por el contrario, se debe temer al rey con un temor parecido al de Dios, actitudes como el sobrecogimiento, devoción, respeto, etc. (Pr 24.21). Estos principios conforman el retrato narrativo en Hechos, cuando Pablo apela a César, poniéndose en manos de la misericordia de Roma (Hch 25.10-11). Vemos una demostración de actitud cristiana hacia la autoridad civil, en este caso un ciudadano romano hacia César, con la esperanza de que se haga justicia. Pablo manifiesta la actitud que ha articulado en Romanos 13.3-4: un ciudadano que solo ha hecho el bien no tendría nada que temer de su gobierno.

Actitudes de las autoridades civiles hacia el pueblo. Los reyes de Israel exhiben diversos grados de incompetencia. Roboam, el hijo de Salomón, muestra una afinidad por la incompetencia en que declara a su pueblo que su gobierno se caracterizará por los azotes con escorpiones (1 R 12.14). Aquí tenemos un ejemplo de un gobernante que se niega a escuchar a su propio pueblo (1 R 12.15).

Ciro, rey de Persia, trata al pueblo de Israel con gran misericordia. Esta circunstancia se debe, sin duda, a que Dios conmovió su corazón. Sin embargo, el hecho es que Ciro decidió obedecer el dictado de Dios, que desemboca en su actitud de aliento, caridad y generosidad; permite al pueblo de Israel regresar a Jerusalén y reconstruir su templo (Esd 1.2-11).

El motivo de la sentencia de Jesús es la actitud colaboracionista y obsequiosa Poncio Pilato hacia el pueblo. Aunque este es plenamente consciente de la inocencia de Jesús, le interesa más el favor del pueblo. Está dispuesto a asesinar a un hombre inocente y liberar a un asesino simplemente para disfrutar de la buena voluntad del pueblo (Lc 23.23-25).

Actitudes hacia los sacerdotes. La relación entre el primer sumo sacerdote, Aarón, y el pueblo de Israel indica la larga y turbulenta aventura llena de altibajos que tiene lugar entre el sacerdote y el pueblo a lo largo de la historia bíblica. Aunque los israelitas tienen razones de sobra para temer y reverenciar a Aarón como canal del poder de Dios, desde los días de las plagas y su vara convertida en serpiente (Ex 7.8-13), demuestran una tendencia recurrente a olvidar la autoridad de su oficio. Así pues, tenemos incidentes como el *becerro de oro, en los que el pueblo se acerca a Aarón el sumo sacerdote y le piden que participe con ellos, no, que los conduzca al pecado (Ex 32). Como contraste, más adelante encontramos al pueblo de Israel delante de Aarón con entusiasmo, esperando su bendición y la compleción de la ofrenda por el pecado, preparados para caer a tierra con gozo, sin rastro del becerro de oro (Lv 9.22-24).

El juicio de Pablo ante el Sanedrín pone de manifiesto la honra y el respeto automáticos que un sacerdote engendra en el pueblo. Antes de que Pablo sepa quién es Ananías, le habla bruscamente; pero cuando le dicen que es el sumo sacerdote, el apóstol recula inmediatamente, diciendo que uno no debería hablar mal de un gobernante (Hch 23.3-5).

Los apóstoles hacen gala de una sutil desconsideración hacia los sacerdotes de Jerusalén. Aunque estos les ordenan repetidamente no predicar el evangelio, llegando a encarcelarlos y azotarlos, los apóstoles no les prestan atención alguna (Hch 5.40-42). Incidentes como este ilustran la dinámica en la que las autoridades terrenales pueden ser reemplazadas justamente si sobrepasan sus límites marcados por Dios, en este caso la proclamación del evangelio.

Actitudes de los sacerdotes hacia el pueblo. Ofni y Finees, los dos hijos de Elí, son dos ejemplos de sacerdotes que utilizan de forma indebida y abusan de su posición de confianza como tales (1 S 2.12-17). Desprecian a sus compatriotas israelitas cuando roban de las ofrendas del pueblo y duermen con las mujeres que sirven en la tienda de reunión (1 S 2.22).

El dolor y la tristeza del sacerdote Esdras cuando oye que los israelitas han estado casándose con personas de las naciones vecinas retratan a un hombre que siente el peso de la responsabilidad por su pueblo, al que considera hijos suyos. Cuando oye las noticias, rasga sus vestiduras y se arranca pelo de la cabeza y la barba (Esd 9.3). Seguidamente, se arrodilla delante de Dios y ora, un sacerdote confesando delante de Dios en nombre del pueblo.

Anás, Caifás y el resto de su entorno sacerdotal no castigan a Pedro y Juan por miedo a disgustar al pueblo (Hch 4.21). Reconocemos que están haciendo lo correcto, aunque por una razón equivocada. Sin embargo, la dinámica fundamental de los sacerdotes de adaptar su conducta a los caprichos del pueblo se remonta a la relación de Aarón con el pueblo de Israel y su tendencia a conformarse a los deseos de este (p.ej., el becerro de oro).

Actitudes de los hijos hacia los padres. En la perspectiva bíblica, el comienzo de la consideración de un *hijo por sus padres comienza con la honra. El mandamiento relativo a la relación padres-hijos: «Honra a tu padre y a tu madre» (Dt 5.16), es el primero que habla directamente de una relación horizontal, de humano a humano. Establece el modelo bíblico de la conducta de todos los hijos con sus padres. Según la ley mosaica, si un hijo maldice a su padre y a su madre, recibirá el castigo de la muerte (Ex 21.17). Esta aparente severidad sirve para subrayar la honra dada a la relación hijo-padre.

La autoridad basada en Dios y el valor de la posición del padre de destacan en la idea de la bendición paternal, una *bendición buscada y codiciada por cualquier hijo. La historia de Jacob y Esaú ilustra lo valiosas que eran las palabras de bendición de un padre. Jacob está dispuesto a llegar muy lejos para obtener la bendición, aunque eso signifique provocar la ira de su hermano (Gn 27).

Los tres hijos de Noé demuestran dos actitudes diferentes hacia su padre, que producen efectos marcadamente distintos. Cam, el hijo menor, no honra a Noé cuando este se encuentra ebrio y desnudo. Sem y Jafet, sin embargo, hacen gala de un decoroso respeto filial cubriendo la desnudez de su padre con cuidado de no mirarlo (Gn 9.20-23). El resultado práctico de todo esto es que Cam es maldito y sus dos hermanos benditos (Gn 9.25-27).

La honra que Isaac ofrece a Abraham al permitir que su padre escoja esposa para él es emblemática de la época y la cultura. La idea quizá sea sorprendente para una sociedad moderna (Gn 24), una sorpresa que solo sirve para delinear el inmenso cisma existente entre las imágenes de las relaciones padres-hijos de la época moderna y las de la Biblia.

Un ejemplo claro, aunque quizá macabro, de una hija que honra a su padre se encuentra en la historia de la hija de Jefté. Ella respeta el juramento hecho por su padre, aunque sus impetuosas palabras la hayan condenado a morir (Jue 11.30-39).

La historia de Ester ofrece otra curiosa imagen de una hija que honra a su padre, en este caso, una figura paternal. Aunque Mardoqueo es solo el primo de Ester, cría a la joven huérfana como si fuese su hija (Est 2.7). Ella le obedece antes y después de ser reina (Est 2.10, 20). Aunque en la práctica ella ostente una autoridad social sobre Mardoqueo, los vínculos de paternidad hacen que ella le deba honra y obediencia.

Un interesante suceso en la propia niñez de Jesús subraya la idea bíblica de la obediencia y la honra que un hijo debería dar a sus padres. Cuando José y María le reprochan que se separe de ellos en Jerusalén, Jesús protesta levemente diciendo que debe estar en la casa de su Padre. Sin embargo, vuelve a casa y les obedece (Lc 2.49-

51). Más adelante, Jesús ejemplifica la honra hijo-padres con su madre en las bodas de Caná (Jn 2.1-11).

Actitudes de los padres hacia los hijos. Génesis retrata a un *Abraham que ama profundamente a su hijo Isaac, quizá más que a su propia vida. Sin embargo, ese cariño paternal no hace que dude ante la exigencia de Dios: «Toma ahora tu hijo, tu único, Isaac, a quien amas... y ofrécelo allí en holocausto» (Gn 22.1-3). El amor que *Jacob tiene por su hijo *José va en detrimento de sus otros hijos, porque Jacob ama más a José que a los demás, provocando enemistad entre los hermanos (Gn 37.3-4).

El amor del rey David por su hijo *Absalón se mantiene a pesar de la rebelión de este y su intento de arrebatar el reino a su padre. Cuando Absalón muere, David llora y lamenta no haber muerto en el lugar de su hijo (2 S 18.33).

Aunque Jesús parezca distanciarse de sus padres terrenales, con el propósito de comenzar su ministerio, sigue demostrando una responsabilidad filial y obediencia hacia su madre cuando esta le pide un milagro en Caná (Jn 2.1-8).

Ver también AUTORIDAD, DIVINA Y ANGÉLICA; DESOBEDIENCIA CIVIL; LIDERAZGO; MADRE, MATERNIDAD; NIÑO, NIÑOS; PADRE, PATERNIDAD; PROFETA; REY, REINADO; SACERDOTE.

AVENTAJAR, HISTORIAS DE

La Biblia contiene abundantes historias en las que personajes inteligentes aventajan a sus oponentes. Aunque el *estafador es un tipo de personaje que aparece en algunas de estas historias, el género es mucho más inclusivo de lo que indica la etiqueta. En el AT, el hincapié en este tema tiene relación en parte con el estatus de los israelitas como nación continuamente amenazada y frecuentemente oprimida. Las historias en las que se aventaja al enemigo se habrían contado una y otra vez con placer entre ellos. En muchas ocasiones, las mismas hablan simplemente de la supervivencia en un mundo competitivo, un modelo que comienza con las biografías de los patriarcas en Génesis. En el NT, la personalidad y situación vital de Jesús ayudan a explicar la prominencia de las historias de aventajar. Aunque habitualmente los buenos son quienes aventajan a los malos, existen unas pocas historias en las que las hazañas de un *héroe astuto reciben una reprimenda implícita.

El tema tiene un arranque moral inestable en el libro de Génesis, donde algunos personajes culpables creen que pueden engañar a Dios. En este apartado se incluyen la historia de *Adán después de la caída, cuando trata de evadir la responsabilidad por haber comido la *fruta prohibida (Gn 3.12), y la de Caín, que intenta convencer a Dios de que no sabe dónde está su hermano asesinado (Gn 4.9; cp. *Jonás, que cree poder huir de Dios cuando responde el mandato de este de «levantarse e ir» tomando la dirección contraria de la ordenada). *Abraham e Isaac tratan de ser más listos que un rey extranjero en relación a la identidad de sus esposas, pero este experimento por conveniencia acabo siendo vergonzoso para ellos y señala una falta de fe en la capacidad de Dios para proteger (Gn 12.10-20; 20; 26.6-11). *Jacob aventaja a su torpe hermano en los episodios de la *primogenitura intercambiada (Gn 25.29-34) y la *bendición robada (Gn 27). Labán hace lo propio con Jacob en el episodio de la novia sustituida (Gn

29.15-30), y ambos tratan de engañarse mutuamente en una saga continua sobre el salario de Jacob en ganado, una burla del materialismo (Gn 30.25-43).

El tono moral mejora cuando llegamos a los acontecimientos que rodean al *éxodo. Aquí, las parteras hebreas aventajan a Faraón (Ex 1.15-22), al igual que la madre de Moisés (Ex 2.1-10). Dios hace lo propio con los egipcios por medio de las *plagas y la destrucción del ejército egipcio en el Mar Rojo. Rahab ayuda a los *espías israelitas a aventajar al escuadrón enviado para arrestarlos (Jos 2). Por supuesto, las historias de *batalla están llenas de ejemplos en los que un bando aventaja al otro, como cuando Israel hace vulnerables las fuerzas de Hai con una emboscada que saca a los soldados de la ciudad (Jos 8) y cuando sorprende a los amorreos marchando toda la noche a fin de atacar por la mañana temprano (Jos 10). El astuto asesinato del rey moabita Eglón por parte del *zurdo Aod en su cámara privada mientras sus asistentes se pasean fuera es un clásico de engañar al enemigo, y la historia tiene el tono burlón de la literatura esclavista (Jue 3.15-30). El asesinato por parte de Jael del desprevenido Sísara mientras este dormía está cortado con la misma tijera (Jue 4.17-22; 5.24-27). La carrera de Sansón es un caso práctico virtual de cómo aventajar a una nación enemiga, aunque la tragedia de su vida es su propia debilidad al enfrentarse a las tretas de sus suplicantes esposas paganas que lo engañan (Jue 14–16). *David sigue el consejo de Dios y dirige un ataque sorpresa contra los filisteos (1 Cr 14.8-17).

Las intrigas políticas también pueden ser el motivo principal para algunas historias de aventajar. Saúl y David juegan sigilosamente al gato y el ratón cuando el primero trata de eliminar a alguien que su mente paranoica considera una amenaza política, algo contrario a toda evidencia. Mientras Adonías congrega gente para una coronación, Samuel unge rápidamente rey a *Salomón (1 R 1.10-53). El plan diseñado por Mardoqueo y *Ester frustra las intrigas de Amán contra los judíos.

La astucia puede incluso ser la forma de llevar a una persona a juicio. Por medio de una historia ficticia, Natán engaña a David y le hace creer que está juzgando un caso civil, pero en realidad está juzgando sus propios actos de adulterio y asesinato (2 S 12.1-14). Encontramos algo parecido en los salmos de lamento, en los que se retrata a los hacedores de maldad creyendo que pueden ser más listos que un Dios que parece no ver su maldad (Sal 10.3-6, 11; 64.5-6; 73.11). Sin embargo, en un giro repentino de los acontecimientos, Dios vuelca la mesa sobre los perpetradores de maldad, superando eficazmente sus grandiosos planes (Sal 2.1-6; 10.12-18; 64.7-9; 73.17-20). Dios puede por tanto ser quien aventaje a cualquiera.

Esta circunstancia alcanza su punto culminante en la vida de Jesús, que sin duda es al mayor genio a la hora de aventajar en las páginas de la Biblia. Cuando se volvió una figura pública cada vez más prominente, las instituciones religiosas de la época acometieron un complejo programa de trampas diseñadas para boicotearlo. El resultado del mismo es una serie de debates y luchas verbales que Jesús ganaba con frecuencia por medio de la rapidez mental y verbal. Aquí, por ejemplo, tenemos las historias relativas a la controversia del día de reposo (Mt 12.1-14; Mr 2.1-12, 23-28; 3.1-6; Lc 6.6-11; 13.10-17), la pregunta sobre los impuestos (Mt 22.15-22; Mr 12.18-27; Lc 20.19-26),

los discursos sobre el divorcio y casarse de nuevo (Mt 22.23-33; Mr 12.18-27; Lc 20.27-38), la pregunta sobre cuál es el mayor mandamiento (Mt 22.34-40; Mr 12.28-34), la pregunta incontestable de Jesús a los fariseos sobre qué creían del Cristo (Mt 22.41-45; Mr 12.35-37; Lc 20.41-44) u la historia de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8.1-11). No es erróneo leer los Evangelios como una batalla continua de ingenio entre Jesús y sus detractores. El primero gana frecuentemente la misma citando o interpretando las Escrituras, como en su tentación por parte de Satanás (Mt 4.1-11; Lc 4.1-12).

La forma más sutil que Jesús emplea para aventajar a alguien aparece en varias parábolas que no parecen ser ejemplos de debate sino que de manera satírica e indirecta sacan a la luz la mala actitud o conducta de alguien. La parábola del buen samaritano, por ejemplo, desanima a un intérprete de la ley santurrón que deseaba «justificarse» (Lc 10.25-37). Las de la oveja, la moneda y el hijo perdidos (Lc 15) son parábolas de gracia que silencian a los fariseos y escribas murmuradores, que se quejaban de que Jesús recibía a pecadores y comía con ellos. La parábola del rico insensato es una humillación para un hombre avaricioso que intentó que Jesús juzgase una riña económica con su hermano (Lc 12.13-21).

En resumen, aunque es cierto que se retrata a Dios en la Biblia escogiendo las cosas insensatas del mundo para confundir a los sabios, el lado complementario de la imagen es que también utiliza el ingenio inteligente de las personas para conseguir sus propósitos redentores. De hecho, Dios mismo aventaja a las fuerzas del mal en el drama bíblico de la redención. Como esta historia de redención es un relato cómico con un final feliz, encontramos un humor incipiente en las historias bíblicas de aventajar.

Ver también ENGAÑAR AL ORÁCULO; ENGAÑO, HISTORIAS DE; ESTAFADOR; HUMOR.

AYUDAR, AYUDADOR

Más de doscientas apariciones de las palabras *ayudador* y *ayuda* confirman un pilar de la doctrina bíblica, que las personas no son autosuficientes sino que necesitan ayuda externa. El ayudador supremo es Dios. Moisés pone a uno de sus hijos el nombre de Eliezer, diciendo: «El Dios de mi padre me ayudó» (Ex 18.4). Uno de los cánticos del siervo de Isaías afirma que «Jehová el Señor me ayudará» (Is 50.7, 9). En su bendición de despedida a su nación, Moisés repite la percepción: «¿Quién como tú, pueblo salvo por Jehová, escudo de tu socorro, y espada de tu triunfo?» (Dt 33.29). Moisés acompaña la declaración con un grupo de metáforas que pintan una imagen majestuosa de deidad de Oriente próximo, llena de simbolismo antropomórfico (Dt 33.26-27). Este pasaje también ilustra que el vocabulario de la ayuda en el AT conlleva a menudo un sentido marcial implícito.

Los salmos de *rescate y *protección son una fuente particularmente rica de poesía que alaba a Dios como ayudador. En Salmos 121, un «cántico de ascenso gradual» del peregrino, el viajero comienza levantando sus ojos a los montes, contemplando los peligros del viaje que tiene por delante, lo que le lleva a preguntar: «¿De dónde vendrá mi socorro?» (Sal 121.1). Su respuesta es: «Mi socorro viene de Jehová, que hizo los cielos y la tierra» (Sal 121.2). El resto del poema es una meditación sobre las formas en

las que Dios ayuda al viajero, e incluye el epíteto evocador de Dios como «guardador» (Sal 121.5).

Otros salmos se hacen eco del tema de Dios como ayudador. Dios es «la ayuda de los huérfanos» (Sal 10.14 NVI) y del soldado (Sal 27.9), y permite al *guerrero mirar «triunfante» a sus enemigos (Sal 118.7 NTV). En ocasiones, la imagen de la ayuda se une con otras relacionadas para intensificar el efecto. Así pues, Dios es «ayuda y libertador» (Sal 70.5). En Salmos 115, se declara que Dios es «ayuda y *escudo» de tres grupos diferentes (Sal 115.9-11). Salmos 46 es un pequeño clásico sobre el tema, con Dios llamado un «pronto auxilio en las tribulaciones» (Sal 46.1), en quien se puede confiar para que preste ayuda militar a su propia ciudad «al rayar el alba» (Sal 46.5 NVI).

El libro de Hebreos, probablemente escrito para creyentes judíos, se apropia de la imagen del AT en Salmos 118.6-7 para alentar a la iglesia. El autor escribe: «De manera que podemos decir confiadamente: El Señor es mi ayudador; no temeré lo que me pueda hacer el hombre» (He 13.6). Los creyentes judíos estaban versados en el simbolismo del AT. Habrían cantado este salmo para alabar a Dios por liberaciones pasadas. Comprendieron que el gozo y la victoria les pertenecían. El *Espíritu Santo también es un ayudador, uno que «nos ayuda en nuestra debilidad» (Ro 8.26).

Dios no es el único ayudador en la Biblia. Las personas también cumplen ese papel. Isaías pinta un cuadro utópico de una sociedad en la que «cada cual ayudó a su vecino, y a su hermano dijo: Esfuérzate» (Is 41.6). Juan ayudó a Pablo y Bernabé, ya que «fue con ellos como su asistente» (Hch 13.5 NTV), y más adelante Pablo envió dos «ayudantes» a Macedonia (Hch 19.22). Dios dio a Aarón como ayudador a Moisés, y a Eliseo a Elías. El «ayudador» humano más famoso de la Biblia es *Eva, creada expresamente para ser «ayuda idónea» para *Adán (Gn 2.18, 20).

Las imágenes bíblicas de la ayuda estás muy lejos de cualquier estigma de ser servil o ignominioso. Por el contrario, ser un ayudador es un papel honorable, una oportunidad de suplir una necesidad. Los dones del Espíritu incluyen servir (Ro 12.7) y «los que ayudan» (1 Co 12.28). Dos docenas de referencias a ayudar y a los ayudadores en las epístolas proveen una imagen cada vez más amplia del entusiasmo con el que los primeros cristianos se ayudaban entre sí y a la causa de la iglesia.

Ver también EVA; ESPÍRITU SANTO; PROTECCIÓN; RESCATE.

AYUNAR

En la sociedad moderna, ayunar se considera principalmente una forma de protesta o amenaza de autodestrucción para presionar a autoridades más altas a fin de conseguir los beneficios o reivindicaciones de las personas implicadas. En otras palabras, es político en su carácter. Mahatma Gandhi en la India durante su lucha contra el gobierno británico, Young Sam Kim en su protesta contra la dictadura militar, y el comediante Dick Gregory en su lucha contra la violación de los derechos civiles de los nativos americanos lo ejemplifican.

Sin embargo, en el contexto bíblico, el ayuno tiene un significado diferente. No es una forma de declarar la voluntad propia sino un medio de abrirse a la obra de Dios, expresando una profunda pena por el *pecado y apuntando a la dependencia absoluta de

Dios de la persona para todas las formas de sustento. Ayunar es el acto de abstenerse de la *comida por razones espirituales y connota principalmente una apertura a la divinidad y una postura de *humildad. Implica *oración, *aflicción, penitencia, buscar *guía y piedad. Sin embargo, se abusaba mucho del ayuno, de forma que también simboliza la hipocresía y el alarde religioso (Is 58; Mt 6).

Uno de los ejemplos más familiares del ayuno en la Biblia es el de *Jesús en el desierto durante cuarenta días con el fin de prepararse para su ministerio (Mt 4.2). Se trata sin duda del antetipo del ayuno de *Moisés durante cuarenta días en el monte Sinaí a fin de recibir la ley y dirección en el desierto (Ex 34.28; Dt 9.9). Josafat proclama un ayuno en todo Judá para buscar al Señor cuando los hijos de Moab y Amón vienen a hacer la guerra contra él (2 Cr 20.3). Mientras la iglesia de Antioquía ayuna y ora (Hch 13.3-4), el Espíritu Santo le ordena enviar a Pablo y Bernabé como misioneros. El ayuno y la oración se asocian frecuentemente con personas que buscan comunicaciones divinas y se preparan para ellas. A través del ayuno, pueden entregarse a la comunión con Dios.

El ayuno conlleva la imagen del pesar. Cuando Saúl y Jonatán mueren en el campo de batalla, los habitantes de Jabes de Galaad entierran sus huesos y ayunan siete días (1 S 31.13). *David hace duelo, llora y ayuna cuando le comunican la muerte de Saúl, Jonatán y Abner (2 S 1.12; 3.36). Nehemías ayuna al oír las noticias de la caída de Jerusalén (Neh 1.4). Cuando Amán emite el edicto para matar al pueblo de Mardoqueo, los judíos ayunan, lloran y de lamentan por su destino (Est 4.3). Ayunar de asocia con el pesar sincero y el duelo, particularmente con la muerte de los seres queridos, una calamidad repentina o una amenaza de muerte. Es una expresión de profundo dolor e ira.

El ayuno transmite la imagen de la penitencia (*ver* Arrepentimiento). Por ejemplo, Acab, el rey de Israel, ayuna ante la amenaza de Elías de destruir su casa por haberse apropiado de la viña de Nabot (1 R 21.27). Rasga sus vestiduras, se pone cilicio y deambula abatido. Acab se humilla delante del Señor y busca su misericordia. El Señor lo ve y retira el mal que ha proclamado contra él (v. 29). Israel ayuna de forma comunitaria cuando se arrepiente. Particularmente en el día de la expiación, se ordena a la nación que ayune en arrepentimiento (Lv 16.29, 31; 23.27, 29, 32). En la época de Nehemías, el pueblo se reúne en cilicio con polvo sobre sí y ayuna. Confiesa sus pecados y las iniquidades de sus padres (Neh 9.1-3; 1 S 7.6; 2 S 12.16). El ayuno se practica en el transcurso del arrepentimiento de los pecados como un símbolo de humildad y como una forma de buscar la misericordia del Señor.

El ayuno se utiliza como una forma de piedad. El salmista confiesa que humilló su alma con ayuno (Sal 35.13), y que cuando lloró en su alma con ayuno, lo insultaron públicamente (Sal 69.10). En el NT, Ana, profetisa y viuda durante 84 años, nunca abandona el templo, sirviendo día y noche con oración y ayuno (Lc 2.37). Los discípulos de Juan el Bautista y los fariseos ayunan de forma regular. Particularmente, los fariseos lo hacían dos veces a la semana (Lc 18.12; ver fuentes extrabíblicas *Didache*; 8.1; *Salmos de Salomón* 3.8). El ayuno se lleva a cabo por el bien de la piedad personal y la disciplina espiritual.

Las imágenes de la piedad acompañan al ayuno; sin embargo, este acto también carga con el simbolismo opuesto, el de la hipocresía. Isaías 58.3-6 muestra que el ayuno de los israelitas como devoción religiosa no concuerda con su comportamiento hacia sus prójimos. Hacen el mal a los ojos de Dios incluso durante el período de ayuno, que únicamente practican para exhibir su piedad ante los hombres y ganarse su admiración. No lo hacen para la gloria de Dios. Por tanto, el Señor proclama que no los aceptará (Jer 14.2). El mismo fenómeno puede observarse en el NT. Los fariseos desfiguran su rostro con el fin de que los hombres vean su ayuno, y Jesús desenmascara su hipocresía. Él les aconseja ungirse la cabeza y lavarse el rostro de forma que su piedad y su devoción solo se dirijan a Dios (Mt 6.16-17). El ayuno en sí no se condena, pero si se lleva a cabo como un medio para buscar la gloria personal, es una imagen de hipocresía.

Generalmente, la imagen del ayuno no es positiva ni brillante. La expresión hebrea que lo define, «afligir el alma», encaja bien con el simbolismo de desfigurar el *rostro, *llorar, echarse en el suelo, ponerse *cenizas sobre la cabeza y vestir cilicio.

Ver también ALIMENTOS; CENIZAS; LAMENTAR; LLORO; ORACIÓN; PESAR.

AZUFRE

El azufre aparece de manera natural como un mineral amarillo. En Palestina, se encuentra en superficie alrededor del Mar Muerto, donde probablemente se formase a partir de la descomposición de los sulfatos en las rocas sedimentarias. Es uno de los pocos *minerales que *arde, y produce un humo acre y venenoso a consecuencia de los óxidos del azufre. Debido a esta propiedad, durante milenios se ha quemado este mineral y se ha utilizado como fumigante y desinfectante, aunque no que claro si los judíos lo utilizaban para este propósito.

El azufre ardiendo fue el principal elemento en la destrucción de *Sodoma y Gomorra (Gn 19.24). Las referencias a este acontecimiento, algo parecido a un modelo del juicio divino, aparecen subsecuentemente en las Escrituras (Dt 29.23; Lc 17.29). En otros pasajes, al azufre ardiendo es un elemento frecuente en el *juicio (Job 18.15; Sal 11.6; Is 30.33; 34.9; Ez 38.22). En Apocalipsis, su imagen aparece en numerosos puntos (9.17-18; 14.10; 19.20; 20.10; 21.8), siempre en un contexto de juicio. Aunque el azufre ardiendo sea claramente un instrumento de retribución contra los enemigos de Dios, existe la posibilidad de que sea también una referencia a la fumigación de los impíos y sus obras. De ser así, nos recuerda que el mal es tan contagioso y grave que este mundo necesitará finalmente una desinfección.

Ver también FUEGO; MINERALES; SODOMA Y GOMORRA.

AZUL. *Ver* COLORES.

ALIMENTO ESPIRITUAL

B

BAAL. *Ver* DIOS, DIOSAS.

BABEL, TORRE DE

La imagen de la torre de Babel tiene una fijación en la imaginación occidental totalmente desproporcionada con su importancia real en la Biblia. La historia se cuenta solo en nueve versículos (Gn 11:1-9) y no se menciona de nuevo. No obstante, es una de las imágenes más evocadoras de toda la Biblia, un espectáculo de aspiración de las criaturas a llegar hasta la deidad que encuentra su equivalente en la historia mitológica de los titanes que trataron de suplantar a Zeus y fueron castigados siendo arrojados a Tártaro.

Algunos artistas han imaginado la torre como un fenómeno físico y arquitectónico que se erigía enorme hasta alcanzar el cielo. Comentarios bíblicos más recientes consideran la posibilidad de que la torre fuese un zigurat, un observatorio astronómico utilizado en la adivinación y las ciencias ocultas del universo. El significado de la imagen sigue siendo el mismo en ambos casos. Aunque en la mentalidad popular Babel denota confusión y desacuerdo, la imagen engloba mucho más que eso.

En el texto bíblico, la torre de Babel comienza como una aventura en la autonomía humana: "Vamos, edifiquémonos una ciudad... hagámonos un nombre" (Gn 11.4 RVR1960). Cuando llegan a nuestros oídos estas palabras exaltadas, captamos los indicios de la urgencia atemporal del ser humano por conseguir fama y logros permanentes, así como independencia y autosuficiencia. La torre es por tanto una imagen de aspiración y soberbia humanas, acompañada por un espíritu de jactancia por lo conseguido. Oculta en el fondo se encuentra la noción clásica del *orgullo*, la arrogante *soberbia humana que lleva a las personas a creerse divinas, como se atisba en el deseo de los edificadores de incluir en su ciudad "una torre cuya cúspide llegue al cielo" (Gn 11.4 RVR1960). Como el *cielo es la morada de Dios, podemos interpretar la empresa como un intento de asaltar la casa de Dios. Deberíamos destacar que en el antiguo Oriente próximo los templos de los dioses se construían en *lugares altos, con la ciudad humana rodeando la morada de una deidad.

El hecho de que los edificadores conciban su empresa como una *ciudad despierta toda una serie de asociaciones adicionales. La ciudad es la imagen de la comunidad humana por excelencia, del sueño humano universal de unidad con otras personas (en la historia, se hablan "unos a otros", Gn 11:3), combinada con un deseo de permanencia sedentaria "por si fuéremos esparcidos sobre la faz de toda la tierra", Gn 11:4). Deberíamos destacar que esta soberbia colectiva está mezclada con el *miedo, de forma que la ciudad se vuelve una *búsqueda de protección así como de realización. El sueño de la unidad se ve reforzado por el hecho de que Babel es una ciudad monolingüe: "Tenía entonces toda la tierra una sola lengua y unas mismas palabras" (Gn 11.1 RVR1960).

Babel, por supuesto, es también un símbolo de inventiva e ingenio humanos, un triunfo tanto de la razón (cuando las personas calculan sus necesidades y consideran los medios para suplirlas) como de la imaginación (cuando las personas crean una nueva visión de

cómo podrían ser las cosas). Es un lugar de lenguaje y comunicación: "Se dijeron unos a otros" (Gn 11:3).

Además, la ciudad es una imagen de la capacidad humana de controlar y dominar el mundo. La narración de Génesis alude a esto haciendo hincapié en los materiales de construcción específicos: "'Vamos, hagamos ladrillo y cozámoslo con fuego'. Y les sirvió el ladrillo en lugar de piedra, y el asfalto en lugar de mezcla" (Gn 11.3 RVR1960). Estamos ante un escenario de tecnología (nótese que las personas hacen *ladrillos en lugar de extraer piedra), de poder material, de capacidad arquitectónica monumental, de cultura y civilización, de previsión y planificación. El *fuego es un símbolo universal de civilización, arte y artesanía; mientras los ladrillos son el símbolo de la permanencia y la estabilidad. Sin embargo, el betún o el asfalto difícilmente son una argamasa apropiada, por lo que ya encontramos un fallo en el proyecto.

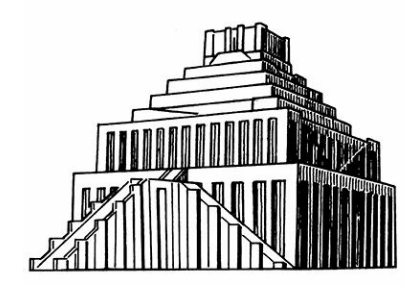
Babel simboliza el sueño de la civilización humana. Constituye un intento de suplir las necesidades humanas por medio de los medios pacíficos de la invención, el lenguaje, la planificación utópica, la cooperación social, la creatividad, la cultura y la tecnología. No obstante, Dios declara que este sueño es una pesadilla en una historia que representa hasta hoy un acto original de *juicio divino.

En la mitad de la historia, el enfoque cambia desde la perspectiva humana a la de Dios: "Y descendió Jehová para ver la ciudad y la torre que edificaban los hijos de los hombres" (Gn 11.5 RVR1960). En este descenso de Dios podemos ver un contrapunto a la aspiración humana a ascender, con una ironía implícita en el hecho de que mientras los constructores humanos imaginaron su logro arquitectónico como un rascacielos, desde un punto de vista más trascendental es tan pequeño que Dios debe descender para ver la torre. La historia es pues una "destacada sátira sobre los hechos del hombre" (von Rad). El Señor desaprueba el sueño de los logros humanos ilimitados: "He aquí el pueblo es uno, y todos estos tienen un solo lenguaje; y han comenzado la obra, y nada les hará desistir ahora de lo que han pensado hacer" (Gn 11:6). Dios frustra por tanto el propósito de la unidad diversificando el lenguaje humano, con el resultado de que "los esparció sobre la faz de toda la tierra" (Gn 11:9).

Tras esta afirmación de Dios podemos deducir de forma retrospectiva que el sueño perseguido con tanto celo y con una motivación tan aparentemente inocente era realmente una imagen de *idolatría, un intento de hacer de las personas y la civilización la base de la seguridad y el objeto de la lealtad absoluta. La torre de Babel, tal como se imaginó, era implícitamente una deidad alternativa, y conlleva el mismo escarnio divino que la idolatría en otros pasajes de la Biblia. En la opinión de Dios, la división de la raza humana es preferible a la *apostasía colectiva, y el experimento de la iniciativa humana sin Dios acaba en juicio. Lo que comenzó como un asombroso ejemplo de unidad (una lengua) acaba en dispersión, un tema que se invierte en *Pentecostés (Hch 1), cuando una *multiplicidad* de lenguas habladas en la *ciudad* de Jerusalén produce la nueva *unidad* de la comunidad cristiana.

¡Qué riqueza de significados humanos converge en la única imagen de Babel! Esta es ambivalente, pues evoca intensos sentimientos de una amplia gama. Por un lado,

podemos ver el anhelo humano de la comunidad, la realización, la cultura, la tecnología, la protección, la seguridad, la permanencia y la fama. Por contra, frente a estas aspiraciones sentimos el juicio moral contra la idolatría, la soberbia, la confianza en uno mismo, la urgencia del poder material y la ilusión humana de los logros infinitos. Es un cuadro de aspiraciones humanas equivocadas que acaban en confusión, en términos literarios un episodio de proporciones épicas que sigue la curva descendente de la tragedia. Actuando como entidad independiente, la raza humana quiso alcanzarlo todo y lo único que consiguió fue acabar dividida. La imagen final de una torre y una ciudad a medio hacer constituye un monumento a las aspiraciones humanas que se malogran así como al juicio divino contra las ilusiones humanas de infinitud. La propia etimología de la palabra *Babel* indica dos aspectos de la historia: la palabra acadia *Bab-ili* significa "puerta de Dios", mientras la hebrea *balal* quiere decir "levantar, confundir".



Zigurat babilónico, o templo de escalones, quizá como la torre de Babel.

Ver también ALTO, ALTURA; BABILONIA; CIUDAD; LUGAR ALTO; IDOLATRÍA; JUICIO; LADRILLOS; SOBERBIA.

BIBLIOGRAFÍA: G. von Rad, *Genesis: A Commentary* (Filadelfia: Westminster, 1972) 148-152; L. R. Kass, "What's Wrong with Babel?". *The American Scholar* 58 (1989-90) 41-60.

BABILONIA

Babilonia es una de las imágenes espantosas de la Biblia, que se extiende desde la historia del Antiguo Testamento hasta la visión dantesca del libro de *Apocalipsis. Como su igualmente famosa homóloga *Nínive, los orígenes de Babilonia (=Babel) se encuentran con Nimrod, "el primer poderoso en la tierra" (Gn 10:8-10). Sin duda, la propia Babilonia se retrata a lo largo de la Biblia como la más poderosa de las *ciudades, frecuentemente utilizada por Dios para traer el juicio devastador sobre otras naciones (p.ej., Jer 21:2-10; 25:8-11). Es como un campesino a sus órdenes, que conduce a las naciones como *bueyes bajo su yugo (Is 47:6; Jer 27:1-12; 28:1-17); su martillo de guerra, utilizado en su destrucción (Jer 51:20-23); una *copa dorada de ira en su mano, que hace que toda la tierra esté *borracha y loca (Jer 51:7; cp. 25:15-38); el cuidador de un zoológico, que custodia a los peligrosos *leones de Judá (Ez 19:9); el amante desdeñado de Judá la *prostituta, que recibirá su terrible retribución (Ez 23:11-35); un *fuego establecido bajo la marmita de Jerusalén, que "cocina" a sus habitantes en el asedio y quema al mismo tiempo las impurezas de la olla (Ez 24:1-14); el captor, torturador y devastador de Israel, así como el lugar de su *exilio (Sal 137:1, 8).

Utilizada por Dios en su providencia, la propia Babilonia no es inmune al juicio del Señor por su impiedad, *idolatría y *soberbia, cosas por las que los habitantes de la región se ganaron pronto una reputación (Gn 11:1-9). Su rey se representa como el dios de un mito no israelita que aspiraba a ascender la *montaña de los dioses y hacerse igual a Elyon (Is 14:12-14; cp. Jer 51.53 y especialmente Dn 3–5 para una exploración narrativa del tema); ella misma es una *virgen amable y refinada, no violada ni conquistada por ninguna nación (Is 47:1); una amante de todos los reinos (Is 47:5), soberbia y segura cuando se sienta *entronizada como una *diosa (Is 47:7-11; cp. 45:5, 18, 21 para su lengua como la lengua de Dios). Sin embargo, el rey que intentaba ascender al cielo es llevado al *abismo (Is 14:13-15); un opresor relevado de sus obligaciones (Is 14:4-6); un cadáver muerto en la *batalla, pero dejado vergonzosamente sin sepultura (Is 14:18-20).

La reina Babilonia, la gloria de los caldeos, se vuelve *Sodoma y Gomorra (13:19; cp. Jer 51:39-40). Cambia su trono por el polvo, su mimada existencia por la ingrata tarea de moler *grano; es privada del velo y las *vestiduras que guardan su noble dignidad (Is 47:1-3). Conoce el dolor de una *mujer que está de parto, la inseguridad de la gacela cazada o del *rebaño indefenso del que pueden tomarse fácilmente *corderos (Is 13:8, 14; Jer 50:44-45). Es tanto una *viuda como una *madre afligida (Is 47:8-9), desacreditada por el comportamiento de sus *hijos y hecha infértil (Jer 50:11-13); una ruina destrozada habitada por bestias salvajes y *anegada por el agua (Is 13:20-22; 14:23; Jer 51:37). Es la soberbia enemiga de Dios *cazada ahora por sus *arqueros (Jer 50:13-14, 29-30); un campo a punto de ser *cosechado en juicio, una *era que espera a los aventadores para separar el *trigo de la *paja (Jer 51:1-5, 33); *leones embriagados con *vino y asesinados mientras dormían, como si fuesen *ovejas y *cabras (51:38-40). El martillo de guerra de Dios yace ahora quebrado y derribado (Jer 50:23); Dios destruye ahora la montaña destructora (Jer 51:25-26); el *monstruo que se ha tragado al pueblo de Dios se ve obligado ahora a regurgitarlo (Jer 51:34, 44).

Probablemente en ciertos ejemplos ya en el Antiguo Testamento (cp. Is 13:1-22, esp. la finalidad del lenguaje en Is 13:9-13; 14:3-23) y sin duda en el Nuevo (p.ej., 1 P 5:13; cp. 1:1; 2:11), Babilonia no representa a una potencia específica sino de forma más general el poder del mundo que se opone a Dios, el imperio en el cual vive el pueblo de Dios en el *exilio. Este hecho queda particularmente claro en *Apocalipsis, que aprovecha en gran manera el simbolismo del Antiguo Testamento para retratar los últimos tiempos. Aquí está Babilonia la grande, la madre de las *prostitutas. Ella es la ramera, embriagada con la sangre de los *mártires, haciendo que otros se emborrachen con el vino de la fornicación (Ap 17:1-6), obligada por Dios a beber un doble trago de juicio en su propia *copa (18:3-6). Ella es la reina arrogante y segura de toda la tierra, azotada ahora repentina y decisivamente con pestilencia, duelo y hambruna (17:15-18, 18:7-8); desolada, *desnuda y destruida (17:16); privada de todos sus lujos anteriores (18:11-19). Ella es la ruina habitada por *demonios y *aves (18:2). La fuerza del simbolismo se siente con más fuerza en Apocalipsis debido al contraste deliberado extraído hacia el final

del libro entre Babilonia y la nueva *Jerusalén, que se presenta como la *esposa de Cristo (19:6-9; 21:1-27).

Ver también APOCALIPSIS; BABEL, TORRE DE; EXILIO; EZEQUIEL; ISAÍAS; JEREMÍAS; ROMA; SOBERBIA.

BÁCULO, BORDÓN

Las imágenes de la vara y el báculo se utilizan indistintamente en las traducciones de la Biblia. Se pueden destacar tres categorías: el báculo de los *viajeros, las ramas de árbol rayadas empleadas por *Jacob con sus rebaños, instrumentos de disciplina o castigo, herramientas utilizadas por los *pastores, símbolos de *autoridad y las varas milagrosas de Moisés y Aarón.

Báculo es el término bíblico habitual para el bastón del caminante que aparentemente era universal en el mundo antiguo. Es por tanto un icono del viajero, y simboliza un estilo de vida transitorio así como la vulnerabilidad de vivir en el camino (considerando que el báculo se utilizaba como arma y como apoyo para el cansado). Cuando Jacob quiere identificar su estatus anterior como trotamundos, escoge la imagen del báculo: "Con mi cayado pasé este Jordán" (Gn 32.10 RVR1960). En la primera *Pascua, la disposición del pueblo a partir se expresa en el acto de comer "ceñidos vuestros lomos, vuestro calzado en vuestros pies, y vuestro bordón en vuestra mano; y lo comeréis apresuradamente" (Ex 12.11 RVR1960). Cuando Jesús quiere retratar la naturaleza revolucionaria del discipulado, envía a sus discípulos sin la preparación acostumbrada para viajar, "ni de alforja para el camino, ni de túnicas, ni de calzado, ni de bordón" (Mt 10.10 RVR1960; cp. Lc 9:3), confirmando que el báculo es una imagen convencional del viajero en la Biblia.

Los ancianos necesitan especialmente la ayuda de un bastón para andar, y aunque lo asociemos acertadamente con la fragilidad, se produce un giro interesante en la maravillosa escena callejera de Zacarías 8:4, donde la imagen de los ancianos sentados en las calles de Jerusalén, "cada cual con bordón en su mano" (RVR1960), es positiva por asociación, indicando la bendición de una larga vida en un reino pacífico (*ver* Viejo, edad avanzada). El báculo como icono del *peregrinaje, en gran parte un desarrollo postbíblico, posiblemente tenga una única referencia en las Escrituras, la imagen de un moribundo Jacob "adoró apoyado sobre el extremo de su bordón" mientras bendecía a sus hijos (He 11.21 RVR1960), epitomizando quizás su vida como extraño y extranjero en busca de "una patria mejor, es decir, la celestial" (He 11.16 RVR1960).

Jacob transformó *ramas de árbol en "varas" rayadas para llevar a cabo un absurdo intento de robo de animales (Gn 30:37-42). Creyendo que rodear con ellas a las ovejas y las cabras durante el apareamiento provocaría que diesen a luz crías moteadas y manchadas, Jacob colocó ramas de árbol rayadas delante de los animales. (Gn 31:10-12 recoge el momento en que Jacob descubre que su artimaña no fue la causa de su prosperidad con sus rebaños).

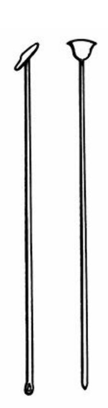
Las varas también se utilizaban para castigar a los *niños caprichosos, los *esclavos, los necios o los adultos que se comportaban mal. Algunas versiones de la Biblia emplea la imagen de la disciplina administrada por las autoridades humanas aproximadamente una docena de veces (con nueve de las referencias en el libro de Proverbios) y para la

opresión de una nación extranjera en cuatro ocasiones (Is 9:4; 10:24; 14:29; Mi 5:1). Pablo pregunta a los Corintios si tiene que ir a ellos "con vara [en un ánimo de enfado y reproche], o con amor y espíritu de mansedumbre" (1 Co 4.21 RVR1960). El castigo, la ira o el gobierno de Dios se representan con la vara aproximadamente una docena de veces, siendo los libros de Isaías y Apocalipsis los que contienen la mayor parte de las referencias. Aquí, la vara pasa a ser una imagen de terror absoluto, como cuando el Señor quebranta a los reyes rebeldes de la tierra "con vara de hierro" (Sal 2:9; cp. Ap 2:27; 19:15), o cuando Dios habla de la "vara y báculo de mi furor" (Is 10.5 RVR1960).

No obstante, la vara y el báculo también pueden ser imágenes de alivio, *protección y seguridad, preferentemente en el caso del pastor. Una de ellas era el familiar cayado, empleado para disciplinar a una *oveja que se apartaba del rebaño, rodear su cuello o su panza para rescatarla de una zanja y colocarla sobre su lomo para contarlas cuando entraban en el aprisco (Lv 27:32; Ez 20:37). La otra mitad de la pareja "vara y cayado" era un *arma en forma de garrote empleada para ahuyentar a los depredadores. El salmo 23 ha hecho famoso este cuadro para siempre con su detalle de que en el valle de la profunda oscuridad, el lugar de zanjas traicioneras y depredadores acechantes, las ovejas no temerán mal alguno, porque su vara y su cayado les infundirán aliento (Sal 23.4 RVR1960).

En las manos de un líder, una vara o un báculo, como el *cetro de un rey, también pueden constituir un símbolo de autoridad. Durante la travesía del desierto por parte de Israel, Dios dijo a Moisés en un momento dado: "Toma la vara, y reúne la congregación" (Nm 20.8 RVR1960). Seguidamente, el patriarca utilizó la vara para golpear la roca a fin de que brotase agua de ella (Nm 20:11; cp. Éx 17:5-6). En el libro de Apocalipsis, Cristo es Aquel "que regirá con vara de hierro a todas las naciones" (Ap 12:5).

Ver también VARA DE AARÓN.



Dos tipos de vara.

BAJEZA

La imaginación humana ha gravitado de forma natural en torno al simbolismo direccional de lo elevado y lo bajo, arriba y abajo, expresando cualidades de la vida humana que existen realmente y son importantes a la hora de definir personas y valores. Ser o volverse bajo es una imagen bíblica que denota rango o condición, una metáfora espacial que indica la posición de uno por medio de la comparación. Juntos, los extremos de *lo elevado y lo bajo definen la jerarquía según la cual se puede clasificar a alguien. Cuando

se valora la importancia de la humanidad en comparación con la inmensidad de la creación, el salmista declara: “Lo hiciste poco menos que un dios” (Sal 8.5 NVI). Aquí, la imagen de ser más bajo describe en términos espaciales el lugar adecuado de la humanidad en la jerarquía de la creación de Dios. El dominio y el poder sobre la tierra otorgado a los humanos se sitúan justo por debajo del de los seres celestiales. Empleando una simple imagen de posición física para ilustrar la jerarquía de la creación, el salmista es por tanto capaz de describir la gran maravilla y la inmensa responsabilidad de ser una criatura humana de Dios.

La bajeza también sirve para indicar la clase social. En Hechos leemos que el mago Simón ejercía con tal carisma que en Samaria “todos, desde el más pequeño hasta el más grande, le prestaban atención” (Hch 8:10, NVI). El salmista hace una distinción parecida entre clases de persona, dirigiéndose “tanto a débiles como a poderosos, lo mismo los ricos que los pobres” (Sal 49.2 NVI). En este caso, el criterio aplicado para el rango es la riqueza material en particular, ya que las dos frases son equivalentes en que las palabras centrales van emparejadas (poderosos y ricos), del mismo modo que la primera y la última (débiles y pobres). Es probable que los ricos y los poderosos tengan poco respeto por los que están abajo. En consecuencia, el salmista es “insignificante y menospreciable” (Sal 119.141 NVI). En el escalón más bajo de la jerarquía social se encuentra el esclavo, que existe solamente como una mercancía que se compra y se vende. Noé maldice a Jafet con este rango, utilizando la forma superlativa: “Será de sus dos hermanos el más bajo de sus esclavos” (Gn 9.25 NVI).

Del mismo modo que la clase social baja se encuentra debajo del poder y la autoridad de los que se hallan en una posición más elevada, *inclinarse, rebajarse físicamente delante de otra persona, también es una imagen que transmite sumisión y obediencia. Cuando Balaam se topa con el ángel del Señor en el camino, se inclina con el rostro en tierra en un gesto de reverencia y sumisión (Nm 22:31). Del mismo modo, cuando llevan a los hermanos de José delante de este en su segundo viaje a Egipto, todos se inclinan haciendo “una reverencia para honrarlo” (Gn 43:28). En ambos ejemplos, cuando una persona se rebaja delante de otra estamos ante una imagen física de una relación invisible. La que se inclina está rindiéndose a la autoridad de uno que es más elevado que él, literalmente y en sentido figurado.

Más allá de una simple muestra de honra y del reconocimiento de autoridad, inclinarse también es una imagen de sumisión. Así pues, rebajarse físicamente delante de Dios es una representación de la propia adoración. Cuando David termina su oración en la coronación de Salomón como rey, ordena a la asamblea: “¡Alaben al Señor su Dios!”. El pueblo responde inclinándose hasta el suelo y cayendo postrado (1 Cr 29:20). Otro intrigante ejemplo es el encuentro de Abraham con tres hombres fuera de Sodoma, uno de los cuales es Dios. Cuando el patriarca ve llegar a los visitantes, sale corriendo a su encuentro, y se inclina hasta el suelo (Gn 18:2). Aquí, la imagen física no es de respeto solamente, sino también adoración. El término hebreo traducido “postrarse en tierra” en este pasaje describe la postura física de *adoración (cp. Gn 22:5; Éx 34:14; Sal 96:9). Así pues, Abraham se rebaja físicamente porque reconoce que Dios está presente ante él.

Delante de Dios o de alguna autoridad inferior, inclinarse hasta abajo es un acto de humillación propia que reconoce la superioridad y la autoridad de otro. Sin embargo, para aquellos que no se humillan, la Biblia está repleta de situaciones en las que Dios lo hace a los grandes, los poderosos y los soberbios. En este caso, el acto de *descenso, verse rebajado, es una imagen de humildad obligada bajo el poder abrumador de Dios. Isaías declara que Dios "hace caer a los que habitan en lo alto y abate a la ciudad enaltecida" (Is 26.5 NVI). Este pasaje transmite una idea de humillación que incluye destrucción, en la cual la ciudad se rebaja literalmente (es decir, se allana). De la misma forma, Jeremías anuncia que los guerreros de Egipto serán "derribados" por la mano de Dios y obligados a huir (Jer 46:15). Isaías también promete que "los ojos del altivo serán humillados y la arrogancia humana será doblegada" (Is 2.11 NVI). En este ejemplo no se trata simplemente de un poder físico sino de una soberbia pecaminosa que está sujeta a humillación. En cada caso, Dios ejerce su dominio humillando a aquellos que de lo contrario se exaltarían. Nadie está fuera del dominio del Señor: Job reflexiona sobre el efecto universalmente humillante de la muerte en una doble imagen en la que "el hombre... muere y pierde su fuerza" (Job 14.10 NVI) tanto de forma figurada como literal.

La imagen bíblica de estar abajo o rebajarse puede reflejar por tanto una posición ontológica o social, una relación de sumisión, una actitud de adoración o el dominio de Dios sobre el poder y la soberbia del ser humano. La característica principal de la misma es la humildad, voluntaria u obligada. En general, la Biblia invierte el significado habitual del arquetipo haciendo de la bajeza algo predominantemente positivo. Incluso la actitud bíblica hacia la santidad de lo común y lo doméstico forma parte de este patrón.

Ver también ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO; CAER POSTRADO; DESCENSO; ESCLAVO, ESCLAVITUD; HUMILDAD; SUBIDA.

BAJO

Estar debajo de algo es una imagen que cumple diferentes funciones en la Biblia, desde la caracterización de relaciones individuales hasta el bosquejo de la forma de la *creación de Dios. La relación de debajo/encima desempeña un papel significativo en la cosmología hebrea. En la narración de la creación Dios separa las *aguas de arriba de las de abajo, dejando espacio en el medio para el cielo y la *tierra (Gn 1:6-9 RVR1960). Aquí tenemos la estampa de un gran bocadillo cósmico, en el que la tierra y el cielo existen debajo de una gran expansión de agua y encima de otra. Esta imagen indica vulnerabilidad y dependencia: toda la creación depende de que Dios siga reteniendo las aguas. De lo contrario, estas cubrirían toda la tierra, como ocurre durante el *diluvio (Gn 7:19).

La Biblia emplea un simbolismo parecido para localizar la tierra entre la morada de Dios y la de los muertos. Declarando que nada escapa a la vista del Señor, Job identifica "los fines de la tierra" (y todo lo que hay entre medio) con todo "cuanto hay bajo los cielos" (Job 28.24 RVR1960). Del mismo que la *tierra está bajo los *cielos, el Seol, el lugar de los muertos, está debajo de ella: cuando Israel se vuelve a la *idolatría, la ira del Señor "arderá hasta las profundidades del Seol" (Dt 32.22 RVR1960). Job reflexiona sobre la permanencia de la muerte, declarando: "El que desciende al Seol no subirá" (Job 7.9

RVR1960). En estos contextos, la imagen de estar debajo refleja una jerarquía cósmica: los muertos existen debajo de la tierra porque ahora son *débiles e incapaces (Is 14:9-10), pero toda la tierra, viva y muerta al mismo tiempo, existe debajo de los cielos delante de los ojos de Dios.

Con más frecuencia, *bajo* ilustra la naturaleza de una relación a nivel personal. Como se trata de una imagen relacional, siempre describe una cosa tomando otra como referencia. Por ejemplo, Natanael es el que estaba "bajo la higuera" cuando Jesús lo vio (Jn 1.48 NVI). Pero "bajo" no sirve simplemente para distinguir a una persona de otra; más bien, la Biblia describe frecuentemente una relación importante en términos de una persona que está debajo de algo. Aunque la relevancia precisa de la imagen puede variar con el contexto, un rasgo común se mantiene: estar bajo algo implica verse afectado por ello de una forma significativa.

En algunos contextos, estar debajo describe una relación de influencia, como con las *bendiciones y las *maldiciones. Por ejemplo, Abraham ruega a Dios que Ismael "pueda vivir bajo tu bendición" (Gn 17.18 NVI). Después del asesinato de Abel, Dios declara a *Caín: "Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra... errante y extranjero serás en la tierra" (Gn 4:11-12 RVR1960). Independientemente de que refiera a una bendición o a una maldición, la imagen de estar debajo denota una relación de profunda e inevitable influencia. El elemento espacial de la imagen le confiere poder: por muy lejos que Caín se marche, no podrá dejar de estar "bajo" la maldición.

Bajo también puede retratar una relación de *protección, como cuando el salmista declara del Señor: "Bajo sus alas hallarás refugio" (Sal 91.4 NVI). Aquí, la imagen es la de Dios proveyendo refugio y protección como un ave lo hace con sus polluelos. Sin embargo, en un contexto de *juicio divino, estar debajo es una situación muy diferente, un estado de *desnudez y vulnerabilidad. El profeta llama a Edom "pueblo contra el cual siempre estará indignado el Señor" (Mal 1.4 NVI). Hablando a un Israel *exiliado, Dios proclama: "Os haré pasar bajo la vara... y apartaré de entre vosotros a los rebeldes, y a los que se rebelaron contra mí" (Ez 20:37-38 RVR1960). Pasar bajo la vara de Dios es una imagen gráfica de juicio, en la cual uno será aceptado en el *pacto o dejado de lado. En cada uno de estos ejemplos, estar debajo significa estar sujeto a la soberanía de Dios, para protección o para juicio.

Estar debajo también puede denotar una relación caracterizada por el poder y el dominio. El salmista describe la venida del Señor desde el cielo en medio de una tempestad, en la que "había oscuras nubes de tormenta debajo de sus pies" (Sal 18.9 NTV). Tener algo debajo de los *pies es controlarlo totalmente; así pues, la furia de los elementos está sujeta al mandato de Dios. Igualmente, en el NT, Pablo declara de Jesús: "Dios sometió todas las cosas al dominio de Cristo, y lo dio como cabeza de todo a la iglesia" (Ef 1.22 NVI). Aquí, Jesús, la *cabeza de la iglesia, ejerce poder y dominio donde el *pecado había reinado anteriormente. Hablando de un dominio de otro tipo, Pablo emplea una imagen parecida para describir el estado humano lejos de Cristo: "Tanto los judíos como los gentiles están bajo el pecado" (Ro 3.9 NVI). En este ejemplo

los pecadores están controlados de forma inmediata por el poder del pecado en lugar del de Dios, pero la imagen de dominio es la misma.

Estrechamente relacionada con la relación de dominio, la imagen de estar debajo también sirve para describir un vínculo de obligación o sujeción. Un ejemplo es la formalización de un *juramento. Cuando el sumo sacerdote dice a Jesús: “Te conjuro por el Dios viviente, que nos digas si eres tú el Cristo, el Hijo de Dios” (Mt 26.63 RVR1960), este acepta la responsabilidad de la acusación y confirma que lo es. Estar bajo un juramento es verse obligado a realizar una acción particular. Pablo emplea la imagen de una forma parecida cuando compara la vida “bajo la ley” con la vida “bajo la gracia” (Ro 6:14). Aquellos que se encuentran bajo la *ley están obligados a guardarla, pero si no lo hacen, la consecuencia es que se ven sometidos al pecado. Por el contrario, los que se encuentran bajo la gracia están sujetos a Aquel que extiende la gracia sobre ellos; así pues, deben evitar cualquier obligación o sujeción al pecado. Aquí, la imagen de estar debajo no es solo descriptiva sino también preceptiva; subraya la obligación de vivir y hacer elecciones según la gracia que Dios ha extendido.

Mientras la imagen bíblica de estar debajo transmite una variedad de ideas que abarca desde la estructura de la creación hasta la naturaleza de la gracia, muchos ejemplos pertenecen a las relaciones humanas, individuales o colectivas. Entre las diversas formas en que estar debajo caracteriza las relaciones, el elemento común es que uno siempre se ve afectado de forma significativa por lo que tiene por encima; una persona *bajo* otra se define e identifica por la relación.

Ver también BAJO LOS PIES.

BAJO LOS PIES

El pisoteo literal de los *enemigos en la *guerra explica el uso de la expresión “hollar” o “caer bajo los pies” como una imagen de victoria sobre aquellos (p.ej., Jue 20:43; Sal 18:38; Is 14:25; 41:2; Dn 8:7), incluyendo la victoria de los creyentes sobre *Satanás (Ro 16:20) y la victoria escatológico de Cristo (1 Co 15:25). El Señor incluso aplasta los pecados de *Israel (Mi 7:19).

Poner “bajo los pies” de uno también indica dominio y gobierno. La victoria primitiva de Dios sobre el *mar se describe como un pisoteo (*darāk*) de las “olas del mar” (Job 9.8 RVR1960; cp. Hab 3:15); de forma correlativa, Dios “pisotea (*darāk*) las cumbres de la tierra” en su juicio en la historia (Mi 1.3 NTV; cp. Am 4:13). Estos actos retratan el dominio cósmico del Señor, del que los seres humanos participan al tener todas las cosas puestas “debajo de sus pies” (Sal 8.6 RVR1960). Pero este dominio cósmico se materializa especialmente en Cristo como el humano perfecto (1 Co 15:24-28; He 2:5-9), como cabeza de la iglesia (Ef 1:22) y como el Mesías victorioso (Sal 110:1; cp. Mr 12:36; Lc 20:43; Hch 2:35; He 1:13; 10:13). En este sentido de dominio quizás subyazcan referencias a la *tierra (Is 66:1) y el *templo (Sal 99:5; 132:7) como estrado del Señor.

El simbolismo de la expresión “bajo los pies” también puede connotar posesión. Exclusivamente en Deuteronomio, la *tierra que los israelitas poseerán se define como “todo lugar que pisare la planta de vuestro pie” (Dt 11.24 pássim), una ampliación natural de la imagen “bajo el pie” de la conquista y dominio de la tierra a su posesión. En

cambio, “ni la planta de tu pie tendrá reposo” (Dt 28:65) puede significar no poseer tierra alguna (*ver* Lugar, sin morada).

Significados adicionales del simbolismo de estar bajo los pies incluyen desdén, contaminación y juicio. El desdén, especialmente para personas despreciadas como Jezabel (2 R 9:33; cp. 2 R 7:17, 20; Is 14:19), se demuestra pisoteando su cadáver. Sentar a los pobres en el estrado propio es igualmente un acto de desdén (Stg 2:3), como lo es sacudir el polvo de los propios *pies (Mr 6:11). Las *perlas se contaminan bajo los pies de los cerdos (Mt 7:6); los *extranjeros deshonran la tierra de Israel (Mi 5:5-6), la ciudad de Jerusalén (Lc 21:24) y especialmente el *templo (Is 63:10; Dn 8:13; Ap 11:2) pisoteándolos (cp. el acto de quitarse los zapatos sobre suelo santo en Éx 3.5 y 1 S 5:5). Pisar el *lagar es una imagen de juicio divino (Jer 25:30; Lm 1:15; Jl 3:13; Ap 19:15; cp. pisar el grano en Jer 51:33), y el jugo de las uvas indica gráficamente la sangre de los ejecutados (Is 63:1-4; Ap 14:20).

La opresión y la *persecución también se representan con la imagen del pie. En Salmos, la persecución continua se describe como ser pisado por los enemigos (Sal 56:1-2; 57:3), y Amós caracteriza la opresión social como pisotear a los pobres (Am 2:7; 8:4). En todos estos casos el verbo es *‘apar*, que connota aplastamiento bajo los pies, en lugar de las palabras más comunes para pisar y pisotear. Ver también el uso de *darāk* para expresar un aplastamiento opresivo bajo el pie en Lamentaciones 3.34 (cp. Sal 74:21).

Ver también BAJO; PIES; TRIUNFO.



Un joven Faraón sentado en el regazo de su nodriza se representa simbólicamente teniendo ya a sus enemigos atados y bajo sus pies.

BALANZA

Durante las primeras etapas del desarrollo de la civilización las balanzas se utilizaban para medir pesos. Prácticamente todas las transacciones comerciales implicaban el uso de pesas y balanzas. Bateas metálicas de suspendían de una cuerda que se metía por los extremos de una barra tubular. La plomada se situaba delante del soporte vertical de forma que cuando los artículos depositados en ambas bateas pesaban lo mismo, la posición vertical exacta de la plomada sería evidente. En Apocalipsis 6:5, la balanza en la mano del tercer jinete simboliza el racionamiento y la hambruna, debido a su relación con el comercio.

Como las balanzas de mano estaban abiertas a la manipulación fraudulenta, la Biblia contiene muchas ordenes relativas a la obligación de llevar a cabo prácticas justas: "Usen balanzas, pesas y medidas justas" (Lv 19.36 NVI).

Dios se representa frecuentemente en el AT como un juez sujetando una balanza. Ana celebra la justicia de Dios en su oración de acción de gracias tras el nacimiento de Samuel: "Porque el Dios de todo saber es Jehová, y a él toca el pesar las acciones" (1 S 2.3 RVR1960). En Proverbios 16:2, el Señor pesa los motivos de las personas, especialmente de los santurrones. En su desesperación, Job suplica a Dios una medida justa: "¡Oh, que pesasen justamente mi queja y mi tormento, y se alzasen igualmente en balanza!" (Job 6.2 RVR1960). Dios es pues el administrador supremo de la balanza de la justicia, y no solo pesa los motivos sino también las acciones.

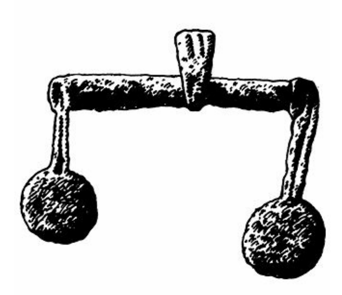
Por el contrario, el uso inapropiado de la balanza se emplea como un símbolo de corrupción total dentro de un pueblo. Los profetas reprenden a Israel por su injusticia: utiliza balanzas trucadas mientras exhibe hipócritamente una fachada externa de devoción a Dios, "Ustedes dicen: '¿Cuándo pasará la fiesta de luna nueva para que podamos vender grano, o el día de reposo para que pongamos a la venta el trigo?'. Ustedes buscan achicar la medida y aumentar el precio, falsear las balanzas" (Am 8.5 NVI; cp. Mi 6:11). Esta injusticia no solo estafa al comprador sino que es una *abominación a Dios (Pr 11:1), que creó las pesas y las balanza (Pr 16:11). En el NT, Jesús insta a sus oyentes a juzgar a los demás de forma justa con una referencia implícita a la balanza: "Porque con el juicio con que juzgáis, seréis juzgados, y con la medida con que medís, os será medido" (Mt 7.2 RVR1960; cp. Mr 4:24-25; Lc 7:34-38).

La balanza también se utiliza como un símbolo del poder y la rigurosa perfección de Dios en la creación. Cuando hizo el mundo, midió las aguas y los cielos en su mano y "pesó los montes con balanza y con pesas los collados" (Is 40.12 RVR1960). Él es el maestro artesano de la creación, que distribuye su sustancia y da forma a sus características con precisión exacta. Sin embargo, las proporciones de las medidas trascienden cualquier balanza imaginable para los humanos. Debido a la gran majestad y poder de Dios, Israel no debe temer a sus enemigos, porque a ojos del Señor estos son "como una brizna de polvo en una balanza" (Is 40.15 RVR1960). ¡Qué irónico es que la adoración a Dios, que pesa el mundo entero en una balanza, se cambie por la de ídolos de oro que se ponen en una de ellas (Is 46:6)!

Probablemente, el uso más famoso del tema de la balanza se encuentre en la interpretación de la escritura en el muro de Belsasar (Dn 5:25-30). Debido a la arrogancia y altanería de este monarca el contaminar los utensilios de oro del templo de Dios, Darío el medo lo destronó. El Señor ha puesto a Belsasar, un gran gobernante mundial, con poder y autoridad abrumadores, en la balanza, y ha sido "hallado falto". Esto recuerda la imagen de Dios como el juez justo que gestiona hábilmente los asuntos del mundo, y que no solo pesa los motivos y las acciones sino que evalúa y controla el destino de cada persona.

Así pues, la balanza evoca los temas de la justicia, el poder y la evaluación. Pero a diferencia de los símbolos modernos de la justicia "ciega", Dios lo ve todo: "El Juez de

toda la tierra, ¿no ha de hacer lo que es justo?” (Gn 18.25 RVR1960).
Ver también JUSTICIA.



Antigua balanza de mano.

BANDERA

Las banderas son estandartes o gallardetes identificativos atados al extremo de un asta. A lo largo de la historia, han cumplido con tres propósitos principales: identificar a un grupo, reivindicar la posesión de un espacio o territorio, y conferir festividad a una celebración. Las banderas son puntos de concentración, físicamente y/o emocionalmente.

La Biblia contiene menos de una docena de referencias directas a las banderas, y el contexto es casi totalmente militar. Casi siempre se atribuye a Dios la bandera de la victoria. El ejemplo más antiguo es Éxodo 17:15, donde Moisés celebra la victoria ante los amalecitas edificando un *altar, que llama “el Señor es mi estandarte”, y diciendo: “¡Echa mano al estandarte del Señor!” (NVI). En los salmos, Dios también establece una bandera para su pueblo (Sal 60:4), que por su parte atribuye su *triunfo al Señor levantando banderas “en el nombre de nuestro Dios” (Sal 20:5). La predicción de Jeremías de la destrucción de Babilonia viene precedida por la siguiente declaración: “Anunciad en las naciones, y haced saber; levantad también bandera, publicad, y no encubráis” (Jer 50:2), en el sentido de un guerrero que planta con valentía un estandarte como señal de toma de posesión.

Los siguientes ejemplos de la palabra *bandera* se encuentran en el *Cantar de los Cantares. Cuando la sulamita imagina a Salomón llevándola al harén de la corte, la nota de triunfo culminante es: “Me llevó a la casa del banquete, y su bandera sobre mí fue amor” (Cnt 2:4). Aquí, la bandera es una imagen tanto de festividad o celebración como de declaración de posesión. En el mundo de la corte y del ejército, una de las estampas más estimulantes es la visión de un ejército avanzando con sus banderas desplegadas. Este hecho aporta el contexto emocional de la declaración del amante de que la belleza de su amada es “imponente como ejércitos en orden” (Cnt 6:4, 10).

BANQUETE

Los banquetes son comidas especiales que celebran eventos importantes. A diferencia de las *fiestas religiosas judías, no son acontecimientos oficiales de *adoración, pero los banquetes llevados a cabo entre el pueblo de Dios no deben considerarse “seculares”, ya que pueden señalar la intervención divina y poner de manifiesto su abundante provisión.

El banquete no es un simple almuerzo o una celebración de la ocasión que da lugar al mismo. Está cargado de mensajes acerca de quién está arriba y quién abajo en cuestión

de estatus; quién está dentro y quién fuera del círculo social o político. Las invitaciones al mismo significan que se está “dentro”. La proximidad al anfitrión así como la cantidad y calidad de la comida y la bebida ofrecidas indican posición (Gn 43:31-34; Lc 14:7-12; Jn 2:10). La negativa a asistir a un banquete constituye un rotundo mensaje social negativo que desafía la autoridad y el honor del anfitrión (p.ej., Est 1:12, 16-20; Mt 22:1-14).

Banquetes ocasionales. Muchos banquetes bíblicos se celebran en la corte real. Exhiben la *honra y el poder reales (Est 1:3-12; 5:4-6, 8, 12, 14, 6:14; 7:8; Dn 5:1, 10; y los banquetes de coronación de David, 1 Cr 12:38-40, y Salomón, 1 R 1:39-41). Son escenario de conversaciones y tratos políticos y sociales. Una invitación a asistir es un honor distintivo que implica poder, confianza, y una posición privilegiada. Los tratados y los triunfos militares y políticos también se celebran con banquetes (Gn 26:30; 31:54). Cuando el vencedor es un rey, el banquete también es “real” (2 S 3:20).

Las comunidades realizan banquetes para celebrar la provisión de Dios y dar gracias por ella (p.ej., el esquileo de las ovejas, 1 S 25:11; 2 S 13:23-27; la cosecha, Jue 9:27). Otros banquetes señalan acontecimientos largamente esperados, como la finalización del *templo de Salomón (2 Cr 7:8) o bendiciones inesperadas (1 R 3:15; Lc 15).

Los ritos de paso, cumpleaños y destetes, *bodas y *funerales, también se celebran con banquetes, aunque todos los de cumpleaños que se recogen en la Biblia son de reyes (Faraón, Gn 40:20; Herodes, Mr 6:21). *Abraham “hizo un gran banquete” con ocasión del destete de Isaac (Gn 21:8). Se recogen varios banquetes de boda (Gn 29:22; Jue 14:10, 17; Jn 2:8-9). Existen evidencias ilativas de ritos de duelo que incluían banquetes celebrados en honor de los fallecidos y para el consuelo de la familia (2 S 3:35; 2 S 12:16-17; Jer 16:5-9; Ez 24:16-17, 22-23; Os 9:4).

Finalmente, la *hospitalidad toma en ocasiones la forma de un banquete. Los invitados pueden ser albergados y recibidos con fastuosas comidas.

El simbolismo de este acto se extrae de la variedad de banquetes literales; el sentido de la alusión varía según el tipo de banquete que el escritor tenga en mente. Mateo combina diferentes variedades del mismo cuando recoge la parábola de Jesús de un rey que celebra uno para la boda de su hijo (Mt 22:2-9; cp. Mt 25:10). Frecuentemente, uno literal tiene un sentido figurado, como cuando el banquete real al que van las naciones llevando regalos como tributo al rey David se vuelve mesiánico (1 Cr 12:38-40).

Banquetes de victoria. La mitología de los *dioses del antiguo Oriente próximo sigue un patrón general de guerra, victoria, realeza, edificación de casas (tempo/palacio) y celebraciones/banquetes. El orden de los acontecimientos sigue una progresión lógica y es un reflejo celestial de un modelo humano. La celebración posterior a la victoria en el campo de batalla es una imagen arquetípica, y los banquetes constituyen su eje central. Captamos un atisbo de ello por primera vez en una pequeña viñeta que sigue a la primera batalla de la Biblia: Después de que Abraham derrotase a Quedorlaomer y sus aliados, “Melquisedec, rey de Salem... sacó pan y vino” (RVR1960) y bendijo a Abraham y a Dios (Gn 14:18-19). En otros pasajes, el salmista hace alusión a un banquete de victoria: “Me preparas un banquete en presencia de mis enemigos. Me honras ungiendo mi cabeza con aceite. Mi copa se desborda de bendiciones” (Sal 23.5 NTV). Este banquete pone de

manifiesto “el bien y la misericordia” de Dios (Sal 23:6). Jeremías representa la difícil situación de Israel en una imagen de *Babilonia comiendo las exquisiteces de Sion, que vomitará cuando Dios la derrote (Jer 51:34-44). El cuadro de Isaías del banquete escatológico del Señor es especialmente memorable (Is 25:6, *ver* abajo). El triunfo definitivo sobre el mal y la derrota final de este están marcados con un banquete de victoria-boda en la visión escatológica de Juan (Ap 19:9, 17-18).

Banquete mesiánico. La visión de un banquete escatológico se encuentra estrechamente relacionada con el tema de la celebración de la victoria. Isaías 25.6 provee la imagen de referencia de este banquete: “Sobre este monte, el Señor Todopoderoso preparará para todos los pueblos un banquete de manjares especiales, un banquete de vinos añejos, de manjares especiales y de selectos vinos añejos” (NVI). Las historias en las que *Jesús comparte mesa con diversas personas y su reputación como “comilón, y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores” (Mt 11.19 RVR1960) señalan el lugar extraordinario que ocupan el comer y los banquetes en su ministerio. Jesús es uno que “a los pecadores recibe, y con ellos come” (Lc 15:1-2 RVR1960), representando por tanto la bienvenida del Señor a los pecadores para que entren en el reino de Dios. Sin embargo, comer con él no garantiza la entrada en el reino (Lc 13:26-27), porque a algunos dirá: “No sé de dónde sois” (Lc 13.27 RVR1960). Pero en el futuro “vendrán del oriente y del occidente, del norte y del sur, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios” (Lc 13.2 9 RVR1960; cp. Mt 8:11-12). En la última cena, Jesús hace alusión al banquete escatológico venidero cuando dice: “Desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre” (Mt 26.29 RVR1960; Mr 14:25; Lc 22:18; cp. Lc 22:28-30).

Banquete coloquio. El tema de los banquetes es particularmente prominente en el evangelio de Lucas. Aquí, las escenas de los mismos representan un debate grecorromano, un banquete formal seguido por una conversación amena en la que se bebe y se tratan asuntos serios de interés mutuo. Los comensales se reclinan en divanes colocados en forma de U alrededor de una mesa central, y la posición de los invitados en la mesa indica el grado de honra que se les da. Lucas 14:1-24 es una escena de un banquete formal en la casa de un fariseo, y Jesús cuenta varias parábolas sobre el tema, incluyendo una sobre buscar la honra en una cena (Lc 14:7-11). Jesús siembra la semilla de la transformación dentro de estas comidas. En lugar de ser manifestaciones de honra relativa y exclusividad, la cena en el reino debe ser abierta e inclusiva (cp. Lc 7:36-50).

Banquetes de boda. En los evangelios, encontramos usos figurados del banquete de boda (Lc 12:36; Mt 22:4; 25:10; y *ver* Cnt 2:4). También en Apocalipsis (Ap 19:9). Los mismos tienen el aroma de una celebración de boda llena de esperanza y gozo, así como de una relación armoniosa. En respuesta a la pregunta de por qué los discípulos de los fariseos y de Juan el Bautista ayunan y los de Jesús no lo hacen, este responde: “¿Acaso pueden estar de luto los invitados del novio mientras él está con ellos? Llegará el día en que les quitará el novio; entonces si ayunarán” (Mt 9.15 NVI). En otras palabras, ahora es tiempo de celebración, de asistir a banquetes y no de ayunar.

Banquetes malos. Los banquetes se vuelven en ocasiones señales de decadencia y derrota, marcadores de juicio por la idolatría y la injusticia, así como anticipos del juicio final, la condenación y la aflicción. Aquellos que responden a la llamada seductora de "la mujer insensata" serán "sus convidados... en lo profundo del Seol" (Pr 9:13-18 RVR1960). Un proverbio resume bien la sabiduría en la mesa: "Mejor es la comida de legumbres donde hay amor, que de buey engordado donde hay odio" (Pr 15.17 RVR1960). Los hijos e hijas de Job se involucran en incesantes rondas de banquetes, y él, el padre justo, ofrece holocaustos en su favor, por si ellos hubiesen "pecado" y "blasfemado contra Dios en sus corazones" (Job 1:4-5 RVR1960). El grosero Nabal, ignorante del juicio que estaba a punto de caer sobre él, celebra una fiesta en su casa, "como banquete de rey" y su "corazón... estaba alegre, y estaba completamente ebrio" (1 S 25.36 RVR1960). Isaías capta la apostasía de Israel como un pueblo que "se levanta de mañana para seguir la embriaguez... Y en sus banquetes hay arpas, vihuelas, tamboriles, flautas y vino, y no miran la obra de Jehová" (Is 5:11-12 RVR1960; cp. Jer 51:39; Amós 6:4-6). Finalmente, en Apocalipsis 19:17-18 el juicio de Dios se representa de forma macabra como "la gran cena de Dios" en la que las aves de carroña están invitadas a comer la carne de los reyes de la tierra y de sus ejércitos.

No obstante, en su conjunto, los banquetes de la Biblia implican y exhiben bendición, prosperidad, abundancia, riqueza, victoria y gozo. Como señales de la fidelidad de Dios y de la justicia humana, como marcadores del poder ordenado y ungido por Dios, pasan a ser una muestra de la bendición y la honra celestiales.

Ver también CENA; COMIDA; FIESTA, FESTEJAR; HOSPITALIDAD; INVITADO.

BIBLIOGRAFÍA: S. S. Bartchy, "Table Fellowship", *DJG* 796-800.

BANQUETE, CELEBRAR BANQUETE.

En la Biblia los banquetes son imágenes de voces *gozosas, *música festiva y *baile y *comida abundante. No son simples fiestas, sino celebraciones de la bondad de Dios hacia su pueblo. Los banquetes proporcionan ocasiones de comunión los unos con los otros y con el Señor, para recordar y celebrar las cosas tan maravillosas que Dios ha hecho. Los hebreos tenían numerosos periodos de cosecha a lo largo de todo el año. Esto resultaba en muchos banquetes, todas las celebraciones de la fidelidad de la provisión de Dios y la fertilidad de la tierra (de ahí la atracción por Baal, el dios de la fertilidad y otras religiones cananitas).

Lo que celebran los banquetes. El principio de ciertas relaciones en la Biblia estaba formalmente marcado por una comida festiva. Por ejemplo, cuando Isaac hizo un tratado de paz con Abimelec, rey de los filisteos, preparó un banquete después del cual los hombres hicieron su *juramento el uno al otro (Gn 26.26-30). Las *bodas en los tiempos bíblicos se celebraban con un banquete que solía durar varios días (Gn 29.22; Jue 14.10-17; Jn 2.1-11). Es, por tanto, más que adecuado que cuando Dios estableció formalmente su relación con su pueblo en el *pacto dado a Moisés en el Monte *Sinaí, instituyó banquetes para conmemorar y celebrar esta bendita relación.

Seis banquetes y un ayuno (Yom Kippur) ordenados por el pacto mosaico se celebraban cada año para conmemorar la continua bondad de Dios para con su pueblo (Ex 23.14-17;

Lv 23; Nm 9.1-14; Dt 16.1-17). En la primavera, la Fiesta de la *Pascua tenía lugar un día antes de los siete días de la Fiesta de los panes sin levadura. Juntas, estas dos fiestas conmemoran la noche en Egipto cuando el *ángel de la muerte pasó por encima de todos los que habían marcado su casa con sangre de cordero. La Fiesta de los panes sin levadura empieza al día siguiente para conmemorar la consiguiente partida apresurada de Egipto que inició el *éxodo.

Los banquetes de las primicias y de las semanas son celebraciones de la *cosecha que le recuerda al pueblo de Dios la bondad de la tierra a la que por fin los llevó. Las festividades de otoño comienzan con la Fiesta de las trompetas, también llamada Rosh Hashanah, que marca el principio del nuevo año civil. La fiesta de los tabernáculos (o cabañas), también llamada Sucot, conmemoraba el sustento de Dios durante el viaje difícil y amenazador desde Egipto hasta la «*tierra que fluía leche y miel».

Tras el *exilio, la celebración de otro banquete se añadió al calendario judío, el banquete de Purim. Este banquete conmemora la liberación del pueblo de Dios del genocidio en la Persia del siglo V, que demuestra que su promesa del pacto protege a su pueblo extendido incluso fuera de las antiguas fronteras de la Tierra Prometida. El libro de Ester en el AT describe la historia de esta liberación y establece la celebración anual de este banquete.

En el siglo II a.c. se añadió un banquete final al calendario judío después de que Judas Macabeo recuperara el *templo de Jerusalén de la contaminación del rey seléucida Antioco Epífanes. La hanukkah o el banquete de (re)dedicación (Jn 10.22) celebra esta improbable victoria y la rededicación del templo al Señor.

Los banquetes de la Biblia celebra la fidelidad de Dios para con su pueblo preservándolos y protegiéndolos, y llevándolos a una estrecha comunión consigo mismo y los unos con los otros. Sin embargo, Dios también fue fiel a su promesa de *juicio cuando su pueblo desobedeció al pacto. En aquellos tiempos en que el pueblo de Dios se apartó de él y cayó en la idolatría, los banquetes se convirtieron en recordatorios del pacto roto. Desde su comienzo, el reino norteño de Israel fue propenso a la *idolatría después de construir templos sustitutos para impedir que el pueblo celebrara los banquetes en Jerusalén, en el reino del sur. Pero los banquetes celebrados en los santuarios idólatras no eran aceptables a Dios. El profeta Amós trajo la acusación de Dios contra ellos: « Yo aborrezco sus fiestas religiosas; no me agradan sus cultos solemnes» (Am 5.21 NVI).Tras la posterior destrucción de Jerusalén, el autor de Lamentaciones expresa la desolación de la tierra que fue una vez bendecida: «Los caminos a Sion están de duelo; ya nadie asiste a sus fiestas solemnes» (Lm 1.4 NVI). Cuando la comunión entre el pueblo y Dios se rompe por la desobediencia de ellos a su palabra, no puede haber celebración gozosa. Un ayuno de arrepentimiento por el pecado es el único remedio.

Cómo se celebraban los banquetes. Cada uno de esos banquetes se celebraban refrenándose del habitual trabajo del día, reuniéndose en comunión y con un banquete festivo de carne, *grano (es decir, *pan) y *vino que se habían ofrecido ritualmente a Dios. Estas ofrendas sacrificiales especiales renovaban la comunión entre un Dios santo y

su pueblo pecador, expresando la relación de pacto entre ellos. Por la bondad de Dios, todos los que vivían en la tierra, hombres y mujeres, niños y niñas, siervos, viudas, huérfanos y hasta los extranjeros debían celebrar aquellos días con gran gozo.

Cuando David convirtió a Jerusalén en la capital de la nación de Dios y su hijo Salomón construyó el templo allí, esta se convirtió en «la ciudad de nuestras fiestas» (Is 33.20), porque la presencia de Dios estaba allí de una forma especial (Dt 12). Esta ubicación central para las fiestas demostraba el deseo de Dios de morar con su pueblo en gozosa asamblea. Tres veces al año los hombres del pueblo de Dios debían venir a Jerusalén con las ofrendas para el Señor en celebración de la Fiesta de los panes sin levaduras, la fiesta de las semanas y la fiesta de los tabernáculos (Dt 16.16).

*Salomón dedicó el templo de Jerusalén de forma adecuada en la fiesta de los tabernáculos, con un magnífico banquete de catorce días, ofreciendo decenas de millares de animales en sacrificio festivo por una enorme asamblea (1 R 8.62-66: 2 Cr 7.1-10). La fiesta de los tabernáculos había venido recordándole al pueblo cada año cómo Dios había morado con ellos en el desierto, en una humilde tienda. Ahora habitaría en medio de ellos en un espléndido templo en la capital de su nación. El crescendo festivo de Salomón volvía la mirada atrás a la forma en que Dios había estado realmente con su pueblo caprichoso a lo largo del viaje del éxodo, cómo los había llevado a la tierra, los había establecido como nación y les había dado un rey, y cómo moraría ahora entre ellos en un templo magnífico. Los descendientes de Abraham se habían convertido en una nación soberana, ¡tal como el Señor había prometido hacía tanto tiempo! El pueblo abandonó el banquete con el corazón desbordante de alabanza por todo lo que Dios había hecho.

Nuevo Testamento. El apóstol Juan dice que Jesús subió a Jerusalén a celebrar la fiesta de los tabernáculos en el templo. En Jesús, Dios vino en carne a celebrar con su pueblo. En el último y gran día de la fiesta de los tabernáculos, Dios encarnado se puso en pie en su templo y gritó a su pueblo sediento que viniera a él a *beber (Jn 7.37). ¡Qué irónico que su voz no reconocida fuera una presencia perturbadora en las festividades que se habían estado celebrando desde hacía tanto tiempo para dar la bienvenida a su presencia!

La *Santa Cena centra los elementos de la fiesta de los panes sin levadura en la persona y la obra de Jesucristo. El pan y el vino que Jesús ofreció por vez primera a sus discípulos en la Pascua es la señal del principio de un nuevo pacto establecido en su muerte (Mt 26.17-30; Mr 14.12-26; Lc 22.1-23). La asamblea de la iglesia cristiana debe repetir esta comida solemne, pero festiva, instituida por Jesús en memoria de él (1 Co 11.23-26). La relevancia de la Pascua, la mayor de las fiestas judías, se redefine en la muerte de Jesús que es el cordero pascual final y supremo, cuyo cuerpo y sangre proporciona el pan y el vino para la comida sacramental que une a Dios con su pueblo en Cristo (1 Co 5.8). Por tanto, el sacramento cristiano de la Santa Comunión es un banquete que conmemora y celebra el amor de Dios por su pueblo al establecer un nuevo pacto con ellos en Cristo que los salva del pecado y de la muerte.

El reino de Dios proclamado por Jesús se describe en las parábolas como un gran banquete al que las personas de todo el mundo y de todas las épocas de la historia

vendrán (Mt 8.11; 22.1-14; Lc 14.15-24). Es una celebración gozosa de la fidelidad de Dios a sus promesas que se extiende desde el primer momento al último de la historia. Además, la imagen del reino de Dios como gran banquete se describe como un *banquete de boda, que expresa el gozo de la comunión más íntima entre el Hijo de Dios y su *esposa, los creyentes de todas las épocas (Mt 22.1-14; Ap 19.9).

Banquetes como señal de la bendición futura. Cuando el pueblo de Dios regresó del juicio del *exilio y empezó a reconstruir el templo de Jerusalén, los banquetes se renovaron como señal de que el Señor seguía en la relación del pacto con su pueblo castigado (Esd 3.1-6). Alrededor de ese mismo tiempo, el profeta Zacarías previó un día en el que personas de todas las naciones celebrarían perpetuamente la fiesta de los tabernáculos, que significaba que Dios moraba con ellos y vendrían a Jerusalén a adorar al Rey de la tierra, el Señor Todopoderoso (Zac 14.16-19).

El simbolismo del banquete bíblico es la imagen de una celebración gozosa del amor de Dios por su pueblo, que vino llegó al cumplimiento supremo en la muerte y la resurrección de Jesucristo. En el Monte de *Sión de Jerusalén, ubicación central de todos los banquetes bíblicos, el Señor Todopoderoso ha preparado, como predijo Isaías: un banquete de rica comida para todas las personas, un banquete de vino añejo, la mejor de las carnes y el mejor de los vinos. Sobre este monte rasgará el velo que cubre a todos los pueblos, el manto que envuelve a todas las naciones. Devorará a la muerte para siempre; el Señor omnipotente enjugará las lágrimas de todo rostro, y quitará de toda la tierra el oprobio de su pueblo. El Señor mismo lo ha dicho» (Is 25.6-8 NVI).

El simbolismo del banquete bíblico sigue apuntando al futuro, cuando Dios el Señor resucitará a todo su pueblo, de todas las épocas, para que vivan con él en gozo eterno. Cada banquete celebrado para el Señor no es más que un anticipo de ese día glorioso.

Ver también ALIMENTOS; BAILE; BANQUETE; BEBIDA; BODA; COMIDA; FESTIVIDAD; GOZO; MÚSICA; OBJETOR DE FESTIVIDADES; PAN; SALVACIÓN; VINO.

BARBA

La barba completa y redondeada era una señal de hombría y una fuente de orgullo para los hombres hebreos. Se consideraba un ornamento, y se prestaba mucha atención a su mantenimiento. De hecho, los ricos e importantes llevaban a cabo una ceremonia de cuidado de su barba. La costumbre no permitía que se afeitase, solo podía recortarse (Lv 19:27; 21:5), excepto en circunstancias especiales. Por ejemplo, se exigía que los hombres purificados de una enfermedad cutánea infecciosa se afeitasen la barba (Lv 14:9), y las personas en duelo también lo hacían e incluso se la arrancaban (Esd 9:3; Is 15:2; Jer 41:5; 48:37). Dios dijo a Ezequiel que se afeitase la suya como señal de la destrucción inminente (Ez 5:1).

La barba era también un objeto de saludo (2 S 20:9), el foco de juramentos (Mt 5:36) o bendiciones (Sal 133:2), e incluso de vergüenza o maldiciones. Un ataque contra la barba es un ataque contra la persona. Como la misma era un símbolo de hombría, era un gran insulto deteriorar la barba de otra persona. Así pues, los hombres de David sufren una grave humillación cuando vuelven de una misión diplomática con la mitad de la misma

afeitada por los amonitas. De hecho, no volvieron a Jerusalén hasta que creció de nuevo (2 S 10:4-5). De forma parecida, Isaías advierte a Israel de que sufrirá una mutilación figurada a manos del rey de Asiria que "le afeitará... la cabeza y el vello púbico, y también la barba" (Is 7.20 NVI). La figura mesiánica de Isaías 50 no solo es maltratada cuando le arrancan la barba, sino que sufre una gran humillación y vergüenza (Is 50:6).

Ver también CALVICIE; PELO.

BARCA

Los barcos de la Biblia son zarandeados en *mares oscuros y tempestuosos. En ellos, Dios provee refugio de los peligros que amenazan la vida. Encontramos el primer barco en Génesis 8, cuando Dios protegió a Noé, su familia y los animales del *diluvio que destruyó toda la vida en uno llamado *arca. La seguridad que el arca de Noé proveyó se destaca en las tres referencias al mismo en el Nuevo Testamento (Mt 24:38; Lc 17:27; 1 P 3:20). En Éxodo 2:5, se emplea la misma palabra utilizada para el arca de Noé para la pequeña cesta que salvó al pequeño Moisés de morir ahogado en el Nilo.

La barca es un refugio que salva vidas a lo largo de las Escrituras. En los evangelios. Jesús protege a sus discípulos en una de ellas, aunque ellos temen por su vida durante una tempestad en el mar de Galilea (Mt 8:23-27; Mr 4:35-41; Lc 8:22-25). En su viaje marítimo a Roma, Pablo ordena a los marineros permanecer a bordo del barco cuando se vieron sorprendidos por una tormenta con la fuerza de un huracán. Aunque el barco fue destruido, todos alcanzaron tierra firme a salvo (Hch 27:31, 44).

En los evangelios, Jesús sube frecuentemente a una barca en el mar de Galilea para escapar de las multitudes (Mr 3:9; 4:1) o desplazarse de un lugar a otro. Navegar es un trabajo duro. Es posible que Jesús únicamente estuviese solo en una barca en una ocasión (Mr 4:1), pues generalmente iba acompañado de muchos seguidores.

La Biblia utiliza el mar como una imagen de peligro, caos y muerte, por lo que el barco representa la protección que Dios provee para su pueblo de los males más amenazantes de la vida. En consecuencia, el barco se ha visto como una imagen oportuna de la *iglesia, especialmente cuando es el escenario de los milagros de Jesús. Dos historias milagrosas acaecidas en barcas transmiten esta idea: cuando Jesús calma la *tormenta (Mr 4:35-41, paralelo a Mt 8:23-27; Lc 8:22-25) y cuando camina sobre las aguas (Mr 6:45-52, paralelo a Mt 14:22-33; Jn 6:16-21). Además, la pesca milagrosa (Lc 5:4-11; Jn 21:4-8) puede representar el sustento espiritual provisto para la iglesia. El paralelismo nunca se expresa de forma directa en el Nuevo Testamento, pero la imagen del poder de Jesús sobre las *fuerzas demoníacas, simbolizadas por el *viento y las olas, el barco como símbolo de seguridad y el sentido de que lleva a las personas a un destino han sido suficientes para que muchos equiparen la iglesia con el barco.

Israel nunca pudo igualar a algunos de sus vecinos en la navegación marítima. Por tanto, se supone que los marineros y capitanes que se beneficiaban del éxito comercial de Roma y lamentaron su caída (Ap 18:17-19) eran paganos. Josafat trató de reactivar el comercio marítimo en el Mar Rojo (1 R 22:48-49), pero su flota fracasó. El cronista consideró este hecho como un juicio divino contra la alianza mundana que se escondía tras esta empresa (2 Cr 20:35-37). Los barcos comerciales pertenecían a las potencias

extranjeras, e Isaías utiliza esta circunstancia para pintar un cuadro muy gráfico de una reunión escatológica del fiel Israel en Jerusalén: "Ciertamente a mí esperarán los de la costa, y las naves de Tarsis desde el principio, para traer tus hijos de lejos, su plata y su oro con ellos, al nombre de Jehová tu Dios, y al Santo de Israel, que te ha glorificado" (Is 60:9).

Ver también BARCO, MAR; NAUFRAGIO; PESCAR.

BIBLIOGRAFÍA: S. Wachsmann, *The Sea of Galilee Boat* (Nueva York: Plenum, 1995).

BARCO, NAUFRAGIO

Barco indica un gran navío marítimo, en contraste con la *barca, que se asocia con lagos o *ríos. Las referencias bíblicas a los barcos confirman que los israelitas no eran un pueblo de marineros. Vivían principalmente en el interior, y los que lo hacían cerca del *mar carecían de buenos puertos. La imaginación del AT muestra un miedo real al mar, y la mayoría de las referencias a los barcos se distancian de ellos describiendo los buques de las naciones vecinas. Cuando Salomón necesitó transportar *oro, parece que tuvo que fletar barcos y marineros fenicios para la empresa (1 R 9:26-28). En Salmos 104, tras numerosas imágenes minuciosas de la naturaleza en tierra firme, la mención de los barcos en el mar por parte del poeta es ridículamente imprecisa: "He allí el grande y anchuroso mar... Allí andan las naves" (Sal 104:25-26 RVR1960).

Se observa una mayor influencia griega y romana en el mundo del NT en su aceptación de los viajes en barco como principal medio de transporte internacional, y la mitad de las referencias bíblicas a barcos aparecen en el NT, pero incluso aquí las imágenes más gráficas son las de naufragio. En la literatura en general, el barco simboliza *viaje (movilidad), seguridad y transporte de bienes (habitualmente relacionado con la riqueza). Esta es la imagen ideal, y la del naufragio representa elocuentemente el *terror, la inseguridad y la frustración de los sueños económicos.

En el mundo antiguo, los barcos se empleaban para transportar diversas mercancías; los mensajeros los utilizaban (Ez 30:9); llevaban pasajeros de un lugar a otro, incluyendo refugiados y prisioneros (Dt 28:68; Is 43:14; 60:9; Hch 27:1-2). Debido a la variedad y el valor de los bienes transportados, los barcos simbolizaban la *abundancia y la riqueza (1 R 10:11, 22; Ap 18:11-13) y también el poder y la *soberbia que estas podían traer (Is 2:12-16). La iniciativa y los beneficios que conllevaba el comercio marítimo se emplean para describir la actividad de la buena *esposa, que provee abundantemente para su *familia (Pr 31:14). Toda la economía de una nación como Fenicia se basaba en los barcos, y su destrucción, o la de sus puertos, provocó el colapso nacional (Is 23:1-14). De igual manera, los propios barcos podían representar la amenaza de la invasión y las hostilidades (Nm 24:24; Dn 11:30, 40). El hecho de que los barcos no pudiesen acercarse a la futura *Jerusalén era para Isaías un indicativo de su seguridad (Is 33:21-23).

Para el campesino bíblico, los barcos y la marinería contenían un elemento de misterio. Agur destacó "el rastro de la nave en medio del mar" como una de las cuatro cosas que no podía comprender (Pr 30:18-19 RVR1960). De forma parecida, Santiago queda fascinado con la efectividad del timón de un barco, a pesar de su pequeño tamaño, y lo emplea como una ilustración del poder de la lengua (Stg 3:4-5). Una imagen encantadora

del AT es la de los barcos de Salomón que “cada tres años... traía oro, plata, marfil, monos y pavos reales” (1 R 10.22 RVR1960; 2 Cr 9:21). Sin embargo, lo que cautivaba la imaginación de los autores bíblicos eran los peligros y riesgos de la navegación (1 R 22:48; Sal 107:23-32; Jon 1:4-16; Hch 27:13-44). El apóstol Pablo fue una víctima habitual (2 Co 11:25). Tempestades y naufragios proveían imágenes gráficas de la destrucción total (Sal 48:7). La nación de Tiro se asemeja a uno de sus barcos que se hunde con toda su tripulación y su valioso cargamento (Ez 27:1-9, 25-36).

Únicamente dos historias del AT narran viajes marítimos en toda regla. El rescate de Noé del *diluvio tuvo lugar en un barco, que en consecuencia constituye una imagen de preservación y una recompensa por la obediencia. La ignominiosa huida de *Jonás en un barco es un símbolo de la desobediencia humana, que provocó el juicio de Dios en forma de tempestad en el mar y amenaza de naufragio. El barco de la experiencia de Jonás domina en el AT, donde es probablemente una imagen negativa de la vulnerabilidad humana más que una positiva de viaje seguro. Para la imaginación hebrea, el mar era una imagen de terror, un mundo aterrador y amenazante habitado por monstruos del caos (Sal 74:13-14; Is 27:1) y tan enemigo de Dios que este le puso límites explícitos (Job 28:8-11; Sal 104:9; Jer 5:22). A los barcos no les va bien en un reino tan amenazante. Junto al espectáculo de los esfuerzos condenados al fracaso de los marineros que viajaban con Jonás intentando capear el temporal, la imagen más gráfica de un viaje por mar en el AT tiene lugar en Salmos 107, donde leemos sobre aquellos “que descienden al mar en naves”, y acabaron tambaleándose y titubeando como ebrios “y toda su ciencia es inútil” (Sal 107:23-27 RVR1960).

Incluso la imagen más positiva de los barcos como representantes del comercio y de las ganancias económicas es muy poco atractiva en la Biblia. Tres evocadores pasajes apocalípticos utilizan la imagen de una economía basada en los barcos para representar a la humanidad organizando sus asuntos terrenales lejos de Dios. En el AT, Isaías 23 y Ezequiel 27 presentan un amplio retrato de Tiro como imperio comercial bajo el juicio inminente de Dios, y el epíteto del AT “naves de Tarsis” pasa a ser un símbolo de la soberbia humana resultante de la prosperidad material. Su equivalente en el NT es la ciudad de Babilonia en Apocalipsis 18, un éxito comercial mundial que Dios destruye; “Todo piloto, y todos los que viajan en naves, y marineros, y todos los que trabajan en el mar” se paran lejos y claman cuando ven el humo de la ciudad que arde (Ap 18:17-18 RVR1960).

En la época del NT, viajar por el imperio romano en ciertas épocas del año era frecuentemente más rápido y efectivo en barco. Por eso, las rutas marítimas pasaron a ser el medio a través del cual el evangelio viajó de un lugar a otro (Hch 13:4). Los viajes misioneros de Pablo incluyen numerosas travesías por mar, y el propio apóstol se halla indeleblemente vinculado a los barcos en nuestra mente. Tanto Homero como Virgilio cuentan historias épicas de héroes que inician una aventura en barcos y sufren un naufragio, y en este contexto el relato del viaje de Pablo a Roma, con su consiguiente naufragio (Hch 27–28), parece muy familiar. No sorprende que el apóstol emplee de forma metafórica los viajes en barco en sus epístolas. Los creyentes inestables e

inmaduros son “zarandeados por las olas y llevados de aquí para allá por todo viento de enseñanza” (Ef 4.14 NVI), mientras aquellos que rechazan la conciencia “han naufragado en la fe” (1 Ti 1.19 NVI). Por el contrario, el autor de Hebreos representa a aquellos que tienen esperanza en Dios controlando con seguridad las tempestades de su vida como un barco bien anclado (He 6:19).

Ver también BARCA; ISLA; JONÁS, EL PROFETA; MAR; VIAJES, HISTORIAS DE.

BARRA de pan. *Ver* COCER; PAN.

BARREÑO. *Ver* TAZÓN.

BARRO

Aunque el barro desempeñaba un papel mucho más fundamental en la vida del antiguo Oriente próximo que en la actualidad, sigue siendo tan familiar que la descripción de Jeremías de un artesano local podría aplicarse fácilmente a un artista de estudio moderno (Jer 18:3-4 RVR1960). Además de los muchos usos cotidianos de los recipientes de barro, los artesanos utilizaban este para hacer moldes en los que fundir objetos metálicos (1 R 7:46; 2 Cr 4:17). Sus propiedades físicas, dúctil en una forma, frágil en otra, así como sus usos prácticos hacen del barro una elocuente metáfora bíblica.

Comienza siendo una sustancia maleable e impresionable (Job 38:14; Sal 40:2), lo que provee una excelente imagen de los seres humanos como la obra de la mano creativa de Dios (Is 64:8; Jer 18:6; Job 10:9; 33:36). El alfarero recogía el barro (o la argamasa) y la trabajaba para darle la consistencia apropiada pisándolo, quizás en el hoyo cavado (Nah 3:14). El salmista contrasta el pie del que pisa atascado en el barro con la posición segura que Dios provee cuando lo saca del *pozo resbaloso (Sal 40:2). El profeta advierte del *juicio inminente, en el que los gobernantes serán pisoteados como el alfarero hace con su barro, lo que sugiere una preparación para la reforma y la transformación que Dios llevará a cabo (Is 41:25). Como maestro alfarero, el Señor tiene el derecho soberano incuestionable de dar a cada una de sus criaturas una forma específica y un propósito acorde a su voluntad (Is 29:16; 45:9; Ro 9:21).

La fragilidad del barro secado que no ha pasado por el fuego ofrece una descripción vívida de la debilidad en las palabras (Job 13:12), el espíritu (Sal 31:12), los reinos (Is 30:14; Dn 2:41-42; Lm 4:2) y la existencia terrenal en general (Job 4:19). Del mismo modo que los recipientes inmundos deben destruirse según las leyes rituales del Antiguo Testamento (Lv 6:28; 11:33; 15:12), aquellos que deshonren a Dios serán juzgados (Sal 2:9; Is 41:25; Jer 19:1-11; 22:28; 48:38; Ap 2:27). Sin embargo, los que sirven a Dios son como vasijas de barro que contienen bienes preciados; son preciosas y útiles para él (2 Co 4:7; 2 Ti 2:20; Hch 9:15). La mano de Dios que forma a los humanos y los transforma (Is 64:8) se recuerda en la historia de Jesús cuando este aplica barro curativo a unos ojos ciegos (Jn 9:6-15).

Ver también LADRILLOS.



Un alfarero egipcio da forma al barro en un torno.

BASTÓN . *Ver* BÁCULO

BASURA. *Ver* ESTIÉRCOL.

BAUTISMO

Como las *aguas rituales eran más comunes en la antigüedad que en la actualidad, los antiguos habrían comprendido el simbolismo del bautismo más fácilmente que los lectores modernos. Egipcios, mesopotámicos, hititas y hebreos utilizaban agua en los rituales de purificación (p.ej., Lv 13:8-9). En tiempos del Nuevo Testamento, cuando las influencias culturales griegas sobre el cristianismo eran más directas que en las antiguas culturas de Oriente próximo, la mayor parte de los templos tenían normas relativas a la *pureza ritual. Muchos filósofos griegos (p.ej., los estoicos y pitagóricos, pero no los cínicos) apreciaban la purificación ritual, y algunos cultos misteriosos empleaban baños rituales antes de sus ceremonias de iniciación.

Antecedentes judíos. Los judíos de la época de Jesús eran generalmente meticulosos con los *lavamientos rituales ordenados en la Biblia hebrea y habían añadido otros también. Las personas adineradas de los barrios ricos de Jerusalén tenían incluso sus propios estanques de inmersión rituales. Los esenios de la comunidad de Qumrán (los hombres que escribieron los manuscritos del Mar Muerto) se encontraban entre los más meticulosos; además del lavamiento inicial exigido para unirse a la secta, siempre estaban lavándose posteriormente para garantizar la pureza ritual. El baño ceremonial pasó a formar parte de la piedad judía durante el período helenístico, y en los dos siglos anteriores a la época de Jesús, los judíos se sumergían en las ocasiones apropiadas. Los fariseos comenzaron a aplicar la práctica sacerdotal de lavarse las manos.

Sin embargo, los judíos practicaban un tipo particular de lavamiento general único, el bautismo administrado a los gentiles cuando estos querían convertirse al judaísmo y eliminar su impureza anterior. El bautismo era tan característico de los rituales de conversión judíos, acompañado por la práctica más dolorosa de la *circuncisión masculina, que incluso escritores paganos como Epicteto lo mencionan. Según regulaciones judías posteriores relativas a los bautismos privados, la inmersión debe ser tan completa que aunque una persona, la inmersión sería invalidada si solo un hilo de una alubia cubriese el espacio entre dos dientes. No obstante, la inmersión total, unida a la circuncisión (para los varones), y un corazón sincero, significaba conversión. Algunos

maestros judíos posteriores insistieron en que un gentil convertido de esta forma era "como un niño recién nacido", completamente apartado de su pasado gentil.

Juan el Bautista. Obviamente, Juan el Bautista no tenía a los judíos desnudos en los bautismos públicos en el *Jordán, pero probablemente insistiese en que se inclinasen hacia delante y se sumergiesen completamente bajo el agua, según la práctica judía estándar. El término *bautismo* podía indicar baño, rociado o inmersión, pero la costumbre judía era esta última. Juan proclamaba esta práctica como un "bautismo de arrepentimiento", un tipo de acto que se realizaba de una vez por todas, y que purificaba a una persona de sus antiguos caminos en vista del *reino venidero. Sin embargo, como contraste con el tipo de bautismo único de los gentiles mencionado arriba, Juan exigía que los judíos también pasasen por este ritual. Él consideraba que estos necesitaban convertirse al camino de Dios tanto como los *gentiles (Mt 3:9; Lc 3:8).

El río Jordán y el desierto. Para los escritores de los evangelios, el bautismo de Juan en el Jordán y su ministerio en el *desierto evocan la tradición del *éxodo-conquista de los comienzos de Israel como se ve a través de la subsiguiente tradición de Elías. Juan llama de nuevo a Israel al desierto y al Jordán. La nación se está preparando para una *restauración o reconstitución, y su arrepentimiento se ve representado por un encuentro renovado con las aguas cruzadas por sus ancestros. (El problema de esta perspectiva es que Israel cruzó originalmente sobre suelo seco; sin embargo, nótese en Jos 3.15 y 4.18 que el Jordán estaba en época de crecida en ese momento). No obstante, Josefo nos dice que al menos otra figura profética judía, Teudas, pensó que la forma de representar un momento de liberación era llevar a sus seguidores al desierto para una recreación de la travesía del Jordán y de la conquista de la *tierra. Juan es muy parecido a Elías y Eliseo, relacionados con el río Jordán. El primero divide las aguas, y el segundo hace que el gentil Naamán se bañe en el río para curarse. La pregunta planteada al Bautista en Juan 1:24-25, "Pues si no eres el Cristo, ni Elías, ni el profeta, ¿por qué bautizas?" (NVI), indica que los líderes religiosos de la época se tomaban en serio el simbolismo del Jordán/desierto, que se remontaba a Elías y simbolizaba el cambio cataclísmico.

Imágenes asociadas con el bautismo cristiano. *Un acontecimiento de iniciación.* Cuando Jesús ordenó a los discípulos bautizar a los siguientes discípulos, no estaba haciendo alusión únicamente a lavamientos regulares de las frecuentes impurezas. Jesús, como Juan, estaba utilizando el bautismo para representar lo que ese ritual que se realizaba de una vez por todas significaban habitualmente para sus oyentes judíos: un acto de conversión, una forma pública de romper con la vida pasada y comenzar una nueva. El bautismo era a la conversión algo similar a lo que el anillo de compromiso representa para muchas parejas comprometidas en la sociedad occidental moderna: la declaración oficial y pública del compromiso. Como se trataba de un tipo específico de conversión, no a cualquier forma de fe judía sino específicamente a la fe en Cristo, los cristianos lo llevaban a cabo "en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (Mt 28:19) o "en el nombre de Jesús" (Hch 2:38, haciendo referencia a la confesión de la fe en Cristo de la persona bautizada, 2:21; 22:16).

Simbolismo de la muerte, la sepultura y la resurrección. Los cristianos vinculan casi intuitivamente la imagen de ser cubierto por el agua con la muerte, sepultura y resurrección de Jesús y por tanto con nuestra propia experiencia de redención. El bautismo con el que Jesús será bautizado (Mr 10:38), refiriéndose a su muerte venidera (cp. Lc 12:50), forma un vínculo con las referencias de Pablo a ser bautizados en la *muerte de Jesús (Ro 6:4; Col 2:12).

Transformación interior y empoderamiento. En el caso del bautismo del Espíritu, la imagen de un acto que simboliza la conversión se ha llevado un paso más lejos como una declaración de transformación interior y empoderamiento por el *Espíritu Santo. Como el bautismo era un símbolo tan poderoso entre los primeros seguidores de Juan el Bautista y Jesús, estos pudieron utilizar esta imagen cuando recordaron las promesas de los profetas anteriores relativas a la venida del Espíritu (Mr 1:8; Hch 1:5; 11:16). Los profetas ya habían descrito el Espíritu en términos de agua en sus promesas sobre los últimos días, y Jesús retoma esta imagen, en este caso no una de inmersión entrando en el agua sino derramándola sobre la persona (Is 44:3; Ez 39:29; Jl 2:28).

La Biblia hebrea, el judaísmo contemporáneo y diversos escritores del Nuevo Testamento relacionan al Espíritu tanto con la purificación espiritual (p.ej., Jn 3:5, donde la frase puede ser un hendíadis que significa "agua del Espíritu", cp. Jn 7:37-39) como con el empoderamiento profético (p.ej., Hch 1:8; 2:4, 17-18). Diferentes escritores del Nuevo Testamento aplican por tanto la imagen haciendo hincapié en distintos aspectos. Así pues, por ejemplo, Juan el Bautista, que contrasta el bautismo del Espíritu con uno de *fuego que contextualmente significa juicio (Mt 3:10-12; Lc 3:9, 16-17), insiste en el asunto de la salvación escatológica de la venida del Espíritu. Juan 3.5 puede estar utilizando igualmente el bautismo prosélito judío como un símbolo de la verdadera conversión del bautismo del Espíritu.

Abrumados. Parte de la imagen del bautismo es ser abrumados por el agua, el Espíritu Santo o las dificultades. Cuando Jacobo y Juan piden sentarse a la diestra de Jesús en el *paraíso, pregunta: "¿Podéis beber del vaso que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?" (Mr 10:38). Aquí, Jesús utiliza el bautismo como una imagen de estar abrumado por el dolor y la angustia de sus últimos días (*ver* Lc 12:50). El cuadro de un bautismo en el que uno es sumergido y abrumado aparece claramente en 1 Pedro 3. Existe un movimiento fácil entre el bautismo que salva y la salvación de Noé y su familia del/por medio del diluvio. Por el contrario, Lucas, que generalmente hace hincapié en la dimensión del empoderamiento profético del Espíritu (p.ej., Lc 1:67; 2:26; Hch 2:17-18; 4:8; 10:45-46; 13:9; 19:6), se centra en ese aspecto de la obra del Espíritu. Sus narraciones presentan por tanto más postconversión en la vida de los creyentes (p.ej., Hch 4:8; 8:16-17) que lo que uno puede adivinar en las declaraciones teológicas de los escritores del Nuevo Testamento, incluyendo las suyas (Hch 2:38-39).

Ver también AGUA; DILUVIO; LAVAR, LAVADO; PUREZA.

BIBLIOGRAFÍA: G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the*

New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today (Londres: SCM Press, 1970).

BEBÉ

"¡Es un niño!" "¡Es una niña!". Estas palabras son (casi) siempre buenas noticias en la Biblia, especialmente cuando el bebé cumple una promesa divina. Los recién nacidos en la Biblia son una imagen de: (a) el misterio de la vida creada (en cierto sentido un milagro de Dios), (b) la provisión de Dios para los padres (especialmente las madres), (c) la eliminación del estigma de la *esterilidad, (d) el potencial para el bien o el mal, y (e) la pena inconsolable cuando un bebé muere o es ejecutado.

Isaac (Gn 21:1-7), Jacob (Gn 25:21-26), José (Gn 29:22-24), Sansón (Jue 13) y Samuel (1 S 1) son todos ellos bebés especiales porque su *nacimiento confirma la promesa de salvación. El mismo llegó como una sorpresa, ya que nacieron de mujeres estigmatizadas por una matriz *estéril. El elemento sorpresivo destaca el origen divino de la vida e intensifica el gozo del nacimiento. Sara rió cuando vio a su bebé varón (Gn 21:6); Ana cantó de gozo (1 S 2:1-10). Noemí también era estéril, pero el nieto que acunaba en su regazo fue su pariente *redentor: Obed, abuelo del rey *David (Rt 4:13-17). Aunque no está en la línea patriarcal, la historia que rodea al nacimiento de un *hijo prometido como recompensa por la piedad de la mujer sunamita estéril también encaja en el arquetipo bíblico (2 R 4:11-17).

El contexto dentro del cual podemos entender el valor que las personas del Antiguo Testamento daban a los bebés y el gozo que sentían por ellos es el estigma que caía sobre las mujeres que no tenían hijos. La esposa estéril es objeto de pena, un arquetipo de los marginados en la sociedad hebrea (p.ej., Sara [Gn 16:1-6], Raquel [Gn 29:31–30:24] y Ana [1 S 1:1-11]). En ese entorno cultural, "el fruto del vientre" se considera una "herencia" y una *"recompensa" de Dios (Sal 127.3 NVI).

El patrón bíblico general es pues que los bebés están muy cerca del mayor *gozo terrenal que una persona puede esperar sentir. Las historias de *Caín (Gn 4:1), Ismael (16:1-6) y Esaú (25:24-25) son las excepciones que confirman la regla: los bebés son malas noticias cuando crecen para ser enemigos del pueblo de Dios.

Las historias bíblicas de nacimiento más conocidas se centran en los bebés milagro. Isaac y *Sansón vienen rápidamente a la mente. Ambos fueron hijos cuyo nacimiento fue anunciado a una mujer estéril. *Moisés fue otro bebé milagro, no porque su madre fuese infértil sino porque su vida quedó en manos de los egipcios (Ex 2:1-10; cp. Hch 7:19). Su madre lo colocó en una cesta de papiro (*ver* ARCA), a la orilla del Nilo, donde su llanto conmovió incluso a la hija de Faraón. El nacimiento de Juan el Bautista siguió el patrón patriarcal. Elisabet era tan anciana como Sara y tan estéril como Raquel (Lc 1:5-25), pero dio a luz a un niño varón. Cuando su bebé saltaba en su vientre, demostraba que un feto es una persona (Lc 1:41; cp. Jer 1:5, Sal 51:5).

La natividad de Jesús es el punto culminante de la atención prestada por la Biblia a los bebés. El niño *Jesús compartía humanidad con los demás bebés de la promesa, pero la diferencia marcaba toda la diferencia en el mundo. La razón de la incapacidad de María de tener un hijo, la *virginidad, demostraba que su bebé era Dios así como humano (Mt

1:18-25). María dio a luz un bebé para celebración de todos los seres humanos: el Salvador del mundo, Jesucristo.

Tener un bebé lleva la alegría a un hogar, pero su muerte provoca una *pena inconsolable. Faraón mató a todos los bebés varones (Éx 1:15-22), y David lloró por la enfermedad mortal del hijo de Betsabé (2 S 12:15-25). Cuando Salomón juzgó entre dos mujeres que estaban luchando por la vida o la muerte de un niño, el simple pensamiento de que su hijo fuese dividido en dos llevó a la madre real a preferir entregarlo a su rival (1 R 3:16-28). La mujer sunamita que se encontraba en "amargura" porque su hijo había muerto de una insolación en los campos de cultivo (2 R 4:27). La triste profecía de Jeremías capta el dolor de una madre: "Se oye un grito en Ramá, lamentos y amargo llanto. Es Raquel, que llora por sus hijos y no quiere ser consolada; ¡sus hijos ya no existen!" (Jer 31.15 NVI; cp. 6:26). La *aflicción de Raquel sin socorro se cumplió cuando Herodes mató a los niños varones de Judea (Mt 2:16-18).

Raquel y sus hermanas no llorarán en el *reino eterno de Dios. Según Isaías, "no habrá más allí [en ese reino] niño que muera de pocos días" (Is 65:20). Tampoco los padres se preocuparán por la seguridad de sus preciosos bebés, porque "el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid, y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora" (Is 11:8-9). Jesús dice: "De los tales es el reino de Dios" (Lc 18:16).

Los escritores bíblicos son frecuentemente agudos observadores de la relación íntima existente entre un bebé y su madre. Dios ya no puede olvidarse de cuidar a su pueblo del mismo modo que una mujer no puede "dejar de compadecerse del hijo de su vientre" (Is 49:15). El salmista compara su reposo en Dios con un niño destetado que está con su madre (131:2; cp. 1 S 1:22-24; Is 28:9), y ha dejado ya de agitarse inquieto en busca de la *leche de su madre. El tema del bebé que madura se repite en el Nuevo Testamento, donde se enseña a los creyentes a ser recién nacidos hambrientos que desean "leche espiritual no adulterada" (1 P 2:2). Pero como todos los bebés, también deben crecer. "Y todo aquel que participa de la leche es inexperto en la palabra de justicia, porque es niño" (He 5:13).

Ver también ESTÉRIL; HISTORIA DEL NACIMIENTO; HIJA; HIJO; HIJO FAVORITO; HIJO MENOSPRECIADO; LECHE; MADRE, MATERNIDAD; MATRIZ; NACIMIENTO; PADRE, PATERNIDAD.

BEBER, BEBIDA

El acto de beber se emplea en las Escrituras de forma figurada y de diversas maneras para indicar participación en algo o incluso experimentarlo. En este sentido, se puede decir que el espíritu oprimido bebe veneno (Job 6:4), el afligido puede beber *lágrimas (Sal 80:5), los *amantes, amor (Pr 7:18; Cnt 5:1) o la *tierra, *lluvia (Dt 11:11; He 6:7).

El simbolismo de beber el *vino en la *Cena del Señor es el de participar en los beneficios de su muerte por nosotros (Mt 26:27; Jn 6:53-56; 1 Co 10:16; 11:25-29). De forma parecida, beber juntos, como *comer juntos, demuestra un vínculo común, en el que todos comparten la misma actividad. El hecho de que en la Última Cena todos beban de la misma *copa indica una comunión tanto con el Señor como con otros cristianos. Pablo nos dice que esto es naturalmente incompatible con la *idolatría de cualquier tipo

(1 Co 10:21). Igualmente, como el mismo *Espíritu Santo mora en todos los cristianos, estos comparten una experiencia espiritual común y se puede decir que beben todos del Espíritu (1 Co 12:13).

En ocasiones, beber describe un apetito por lo indebido. Se dice que las personas beben el *mal (Job 15:16), o escarnio (Job 34:7), o *violencia (Pr 4:17; 26:6). Habiendo bebido metafóricamente la *sangre de los santos, los impíos están condenados a beber agua convertida en sangre en los últimos días, un eco de la plaga sufrida por los egipcios (Ap 16:6).

Beber de una *copa ofrecida por el Señor significa aceptar tu suerte, una metáfora frecuentemente empleada en los escritos proféticos para describir el final amargo de los malos. No hay elección sino beber de la copa, de la que se dice que contiene *juicio divino e ira (Job 21.20; Sal 75:8; Is 51:22; Jer 25:15-26; 49:12; Ez 23:32-34; Abd 1:16; Hab 2:15-16; Ap 14:8, 10). Jesús empleó una imagen parecida para indicar su disposición a aceptar el propósito de su Padre para él, que incluía el sufrimiento de la *cruz (Mt 26:42; Jn 18:11). Es evidente que sus discípulos no comprendieron realmente lo que él quiso decir cuando ellos afirmaron que también podían beber de la misma copa, aunque al hacerlo predijeron involuntariamente su propio martirio (Mt 20:22-23; Mr 10:38-39).

Beber también puede ser un acto satisfactorio y refrescante (Sal 110:7). El pueblo de Dios se representa amamantado por una *madre *nodriza (Is 60:16; 66:1). Experimentar las bendiciones del reino es como beber vino nuevo, por lo que los judíos eran reticentes a abandonar los antiguos caminos (Lc 5:39). Fue a este respecto que Jesús instó a los espiritualmente sedientos a venir a él y beber (Jn 4:9-14; 7:37-39; Ap 21:6).

Referencias aisladas al acto de beber incluyen la negativa de David de ingerir el *agua por la que sus hombres habían arriesgado su vida, porque sería como beber su sangre (1 Cr 11:17-19). El vidente pagano Balaam asemejó el imparable avance de los israelitas a un león o una leona, que captura a su presa u bebe la sangre de sus víctimas (Nm 23:24). Las alianzas inútiles entre el pueblo de Dios y Egipto o Asiria se describen como beber del Nilo o del Éufrates (Jer 2:18). Asimismo, ¡se aconseja crípticamente al adúltero potencial a beber agua de su propia *cisterna (Pr 5:15)!

Ver también AGUA; COMER; COPA; EMBRIAGUEZ; LECHE; NODRIZA; SED; VINO.

BECERRO

El ganado en general tenía una gran importancia económica tanto en condiciones nómadas como agrícolas. Se criaba como una fuente de *leche (Is 7:21-22) así como de carne. Los becerros, como los bóvidos adultos que llegarían a ser, constituían un símbolo de riqueza y prosperidad. Los partos sucesivos eran una señal de bendición (Job 21:10), y los grandes rebaños hacían rico a su dueño. Cuando Saúl derrota a los ejércitos de Agag, desobedece a Dios y no destruye los becerros y los *corderos engordados (1 S 15:9). En su lugar, Saúl trata de guardarlos para sí como botín de la victoria que Dios le dio. Su intento de aumentar su riqueza solo provoca que el reino le sea arrebatado y sea entregado a David (1 S 15:27-29).

En lugar de indicar prosperidad, la juventud del becerro sugería fuerza juguetona y energía sin límites (Sal 29:6; Mal 4:2). Como otros animales que requerían entrenamiento, los becerros representaban metafóricamente el comportamiento humano desatado que exigía un castigo (Jer 31:18; Sal 68:30). Como pueblos agrícolas, los israelitas y sus vecinos estaban familiarizados con la devoción de una vaca a su becerro (1 S 6:7) y con las tensiones que debilitarían esos vínculos (Jer 14:5).

Un becerro es también un símbolo de *sustitución, aunque no es un animal habitual en los sacrificios, como el toro. Un becerro de un año sirve como *holocausto (Lv 9:3), y uno sin edad específica como ofrenda por el pecado para Aarón (Lv 9:2, 8; cp. He 9:12, 19). En un ritual de formalización de *pacto parecido a los certificados entre sus vecinos, los israelitas pasaban entre las partes de un becerro sacrificado para ratificar un acuerdo (Jer 34:18; cp. Gn 15:9-10). La implicación aquí es que cualquiera que quebrantase el pacto sería descuartizado y despedazado como el becerro muerto.

Un becerro engordado (alimentado de grano, protegido en un establo) también simboliza hospitalidad y celebración. Cuando llegaban los invitados, el protocolo exigía una comida con carne (Gn 18:7; 1 S 28:24). Esta muestra de respeto por el invitado también proveía la oportunidad de exhibir la prosperidad del anfitrión. La indolencia del becerro atado en su establo para el engorde tipifica a aquellos que no trabajan (Jer 46:21). Una dieta de becerros engordados define un estilo de vida opulento e indulgente (Am 6:4). El becerro engordado aparece como un símbolo de celebración exuberante en la parábola del hijo *pródigo (Lc 15:23). En los días anteriores a la refrigeración, la carne se utilizaba rápidamente; de ahí que la cantidad de comida cortada indique el tamaño de la celebración. Una fiesta llevada a cabo alrededor de la matanza de un “becerro engordado” bien podía incluir unos doscientos invitados (*ver* Hospitalidad).

Los becerros y los toros desempeñaban un papel prominente en el arte y los textos religiosos de Mesopotamia, Asia menor, Fenicia y Siria. En la narrativa bíblica, los israelitas adoraron a un becerro de oro bajo Aarón en el Sinaí (Éx 32) y más adelante bajo Jeroboam I (1 R 12). En ambos casos, identificaron al animal como una representación del Señor y lo vincularon a su poder para sacar al pueblo de Egipto.

El becerro, como descendiente del poderoso toro (*ver* Buey, Bueyes), es un símbolo del poder potencial y quizá de la relación del rey con la deidad con matices de reinado divino. La cabeza de un becerro decoraba la parte trasera del *trono de Salomón (1 R 10:19). Unos pies parecidos a las pezuñas de un becerro contribuyen a la maravilla de las criaturas compuestas en Ezequiel (Ez 1:7). La segunda de las cuatro criaturas vivientes que rodean el trono celestial en el Apocalipsis tiene los rasgos de un becerro (Ap 4.7 RVR1960).

En la era futura, el becerro, como representante de las criaturas domesticadas indefensas, coexistirán pacíficamente con los animales salvajes (Is 11:6). Esta yuxtaposición de los animales salvajes y domesticados viviendo en armonía acentúa la placidez de los becerros así como su vulnerabilidad, y utiliza este animal como un símbolo de tranquilidad y paz.

Ver también ANIMALES; BUEY, BUEYES; GANADO.

BELÉN

Belén de Zabulón (Jos 19:15), la localidad del juez Ibzán (Jue 12:8, 10), no es un lugar importante en la Biblia; pero Belén de Judá (cp. Jue 17:7), situada unos pocos kilómetros al sur-suroeste de Jerusalén, se recuerda por varias razones. Según Génesis 35:16-20 y 48:7, Raquel fue enterrada cerca de allí. Por esta razón, Mateo 2:17-18 puede relacionar Jeremías 31.15 ("Voz fue oída en Ramá, llanto y lloro amargo; Raquel que lamenta por sus hijos, y no quiso ser consolada acerca de sus hijos, porque perecieron") [RVR1960] con la matanza de Herodes de los bebés aunque este pasaje no nombre a Belén sino a Ramá (cp. 2 S 10:2).

La tragedia se vincula con la pequeña aldea en Jueces 19, donde los benjaminitas violan a una concubina de Belén hasta la muerte, un hecho que provoca la guerra de Israel contra *Benjamín. Mucho después, Esdras 2.21 y Nehemías 7.26 hacen referencia a personas de Belén que regresaban de la cautividad en Babilonia, y Jeremías 41.17 menciona a los israelitas que permanecen cerca de Belén en su huida del rey babilónico hacia Egipto.

Si Belén es habitualmente un escenario de tragedia y tristeza, también es la ciudad de *David el rey, "de donde era David" (Jn 7:42; cp. 1 S 17:12, 58). Este pastorea ovejas fuera de la aldea (1 S 17:15). Allí hace tratos con una guarnición filistea (1 Cr 11:15-19), y Samuel lo unge como rey (1 S 16:1-13). Como David es descendiente de *Rut y Booz, se hace hincapié en que la historia de la primera se desarrolla en Belén (Rt 1:1-2). El nombre de la aldea significa "casa de pan", y los campos de cereales tan importantes en Rut refuerzan la conveniencia de este título. Además, la relación de David con Belén ilumina la profecía de Miqueas 5:2, que espera un gobernante davídico para Belén (cp. Jn 7:42).

En Mateo y Lucas, las asociaciones trágicas y reales de Belén se encuentran cuando el Hijo mesiánico de David, según Miqueas 5:2, ha nacido en Belén (Mt 2:1-6; Lc 2:4). Sin embargo, su nacimiento es recibido con hostilidad: Herodes ordena la matanza de todos los niños varones de Belén de dos años o menos de edad. Una vez más, la aldea es testigo de la muerte.

Si Miqueas 5.2 dice que Belén es "pequeña para estar entre las familias de Judá", Mateo 2.6 cita este texto cuando afirma que la aldea no es "la más pequeña entre los príncipes de Judá". Tanto si la línea de Mateo certifica una variante textual como si no, el cambio solo puede significar que al venir al mundo en Belén, el Mesías ha llevado la grandeza a la ciudad. Aquí, como en otros pasajes, el último pasa a ser el primero.

Ver también BENJAMÍN; DAVID.

BELLEZA

La belleza es ante todo una cualidad estética que define lo que encontramos atractivo, satisfactorio y excelente en un objeto o una persona. En el arte visual y en la música, esta belleza se percibe por medio de los sentidos. En una obra literaria, a través de la mente y la imaginación. Mientras es posible definir los ingredientes específicos de la belleza artística, como la unidad, el equilibrio, la simetría y la armonía de las partes, las referencias a la belleza en la Biblia no nos llevan en esta dirección analítica. En su lugar,

los escritores bíblicos consideran que la belleza es una cualidad artística general que denota la respuesta positiva de una persona ante la naturaleza, otra persona o un objeto.

Aunque la belleza comienza como una respuesta específicamente artística, la utilizamos por extensión para indicar una reacción positiva generalizada a algo. Así pues, cuando Jesús elogia la unción de sus pies por parte de María, lo hace declarando: “Ella ha hecho una obra hermosa conmigo” (Mt 26:10; Mr 14.6 NVI). Isaías no tiene en mente la apariencia física cuando afirma: “Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que trae alegres nuevas” (Is 52.7 RVR1960). De forma parecida, algunas de las referencias a la belleza de hombres, mujeres y niños destacadas más abajo no solo indican belleza física exterior sino también interior, de carácter y personalidad. Vamos incluso más lejos, pasando de un uso artístico del término a uno más metafórico cuando la belleza se atribuye al carácter de Dios. Aquí, las cualidades positivas de la belleza artística proveen un lenguaje para identificar la perfección del Señor y el placer que un creyente encuentra en la perfección.

Las traducciones al castellano moderno nos dan aproximadamente cien referencias bíblicas a la *belleza* y lo *bello*, y una abrumadora mayoría de ellas son positivas. Más allá de la apariencia de la palabra en sí existen imágenes de cosas o personas que los personajes y escritores bíblicos encuentran bellas. La impresión que dejan estas referencias es que la belleza es algo de gran valor en la experiencia humana y espiritual.

Imágenes bíblicas de belleza. ¿Qué es bello para los escritores bíblicos? La respuesta es una lista muy amplia. Pueden serlo las casas (Is 5:9), las *coronas (Is 28:5; 62:3; Ez 16:12; 23:42), las *vestiduras (Jos 7:21; Is 52:1) y los *rebaños (Jer 13:20). También pueden serlo los adornos (Ez 7:20), la *voz de una persona (Ez 33:32), una *ciudad (Lm 2:15), los sepulcros blanqueados (Mt 23:27) y un recipiente de barro (Ro 9:21). La elevación de una *montaña puede ser bella (Sal 48:2). Cuando consideramos la variedad de cosas que parecen bellas para la imaginación de los escritores bíblicos, encontramos pruebas que certifican la declaración de que Dios “todo lo hizo hermoso en su tiempo” (Ec 3.11 RVR1960).

Si los objetos pueden ser bellos, también pueden serlo las personas. En la Biblia, se dice que las *mujeres son bellas no menos de veinte veces (RVR1960). Los *hombres también poseen belleza (1 S 25:3; 2 S 14:25; Is 44:13), así como el niño *Moisés (Hch 7:20; He 11:23). La objetivación absoluta de la belleza de la forma humana se encuentra en Isaías 44:13, donde el profeta habla de la elaboración de un ídolo que tiene “forma de varón, a semejanza de varón” (RVR1960). La belleza exterior y la interior se combinan en el proverbio: “La gloria de los jóvenes radica en su fuerza; la honra de los ancianos, en sus canas” (Pr 20.29 NVI), donde las canas son físicamente atractivas y una señal de sabiduría madura.

El *amor romántico siempre ha sido estrechamente asociado con la experiencia de la belleza, y la Biblia nos da ejemplos. En el *Cantar de los Cantares, cuando los amantes se encuentran, se deleitan en lo que ven: “¡Cuán bella eres, amada mía! ¡Cuán bella eres! ¡Tus ojos son dos palomas! ¡Cuán hermoso eres, amado mío! ¡Eres un encanto!” (Cnt 1:15-16 NVI). Es escenario pastoral para este amor idealizado, un emparrado real, es una

extensión de la belleza de la pareja (Cnt 1:17); y este mismo escenario provee imágenes para expresar la hermosura de los amantes, que son (por ejemplo) una rosa de Sarón, un lirio de los valles y un manzano (Cnt 2:1, 3). En realidad casi todos los objetos nombrados por el poeta en el Cantar de los Cantares es una imagen de belleza. En la poesía amorosa como esta, la percepción de la misma por parte de los amantes es inspirada por el amor. Puede decirse lo mismo de la percepción que Abraham tenía de su esposa Sara: "Yo sé que eres una mujer muy hermosa" (Gn 12.11 RVR1960). Sin embargo, la belleza de Sara se atestigua claramente como una realidad en la historia que sigue. En Salmos 45 (como el Cantar de los Cantares un epitalamio real o un poema de boda), el poeta predice en relación a la novia: "Deseará el rey tu hermosura" (v. 11); y en el cuadro de celebraciones de *boda que sigue, leemos que "toda gloriosa es la hija del rey en su morada; de brocado de oro es su vestido. Con vestidos bordados será llevada al rey" (vv. 13-14 RVR1960).

Aunque la visión bíblica de la naturaleza tiende a valorarla ante todo por su utilitarismo (Sal 104), ocasionalmente vemos que es alabada por su belleza. El amanecer tiene las cualidades de un "novio que sale de la cámara nupcial" (Sal 19:5). La *flor es una piedra de toque bíblica de la belleza (Is 28:1, 4; 40:6; Stg 1:11), un tema que alcanza su punto culminante en la imagen de Jesús de "los lirios del campo" que son tan esplendorosos "que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos" (Mt 6:28-29). En otros pasajes, se dice que el olivo es hermoso (Os 14:6), y cuando Dios plantó su huerto *paradisiaco "hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista" (Gn 2:9). El Cantar de los Cantares es una pequeña antología de las bellezas de la naturaleza, con imágenes de flores que aparecen sobre la tierra (Cnt 2:12), *viñas que florecen (Cnt 2:13) y mandrágoras que despiden fragancia (Cnt 7:13).

Para los creyentes del Antiguo Testamento, el templo equilibraba la balanza con la naturaleza como un lugar bello. Junto a ella, constituía su experiencia más vívida de belleza estética. Tenemos un atisbo de lo hermoso que parecía el templo a ojos de los hebreos cuando uno de los discípulos, saliendo del templo con Jesús, exclama: "Maestro, mira qué piedras, y qué edificios" (Mr 13.1 RVR1960). Esto concuerda con la declaración del adorador del Antiguo Testamento relativa a Dios: "Hay poder y belleza en su santuario" (Sal 96:6). Cuando se reconstruyó el templo, Dios mismo "hizo que el rey deseara embellecer el templo del Señor" (Esd 7.27 NTV). Las vestiduras santas de Aarón y sus hijos eran "para honra y hermosura" (Éx 28:2, 40). Cuando los adoradores estaban rodeados por semejante belleza artística y arquitectónica podían "contemplar la hermosura del Señor" (Sal 27:4) e instar a otros a postrarse "delante del Señor en la hermosura de la santidad" (1 Cr 16:29; cp. Sal 29:2; 96:9). El placer estético forma parte del significado de la exclamación del peregrino cuando ve el templo: "¡Cuán amables son tus moradas, oh Jehová de los ejércitos!" (Sal 84.1 RVR1960).

La belleza del *tabernáculo y del templo se nos dan a conocer principalmente en los relatos bíblicos de los materiales y los diseños que iban en su interior (Ex 25–30, 35–39; 1 R 6–7; 1 Cr 22–27; 2 Cr 2–4). Este aparentemente interminable catálogo de materiales y planos vibra con el deleite de un artista en los materiales físicos y el diseño artístico

empleados en el proceso de creación artística. En su conjunto, estos capítulos constituyen una imagen elevada de belleza artística, una celebración del talento humano. La aprobación divina del mismo no solo se ve en que Dios diese los planos para la construcción; también inspiró a los artistas que llevaron a cabo la obra (Ex 31:26; 35:30–36:1). Las artes en general son una imagen bíblica de la belleza. Las referencias a la *música en los salmos confirman una de las declaraciones de los salmistas de que el sonido del *arpa es "deliciosa" (81:2 RVR1960; "melodiosa" NVI). La naturaleza predominantemente literaria de la Biblia es otra imagen bíblica de la belleza. Uno de los autores declara de forma explícita que la belleza del estilo era importante para su empresa: "Procuró el Predicador hallar palabras agradables" (Ec 12.10 RVR1960).

La belleza de Dios. El movimiento desde la belleza como cualidad estética a una respuesta espiritual que podemos ver en las referencias a la misma asociadas con la adoración en el templo alcanza su culminación en las referencias bíblicas a la belleza de Dios. Estas difícilmente pueden ser una respuesta estética, aunque no debemos desestimar la forma en que el lenguaje de la estética pasa a ser la mejor forma para que el creyente exprese su deleite y satisfacción que encuentra en Dios. Cuando David declara que la "cosa" que buscará es "contemplar le hermosura de Jehová" en el templo (Sal 27:4), la experiencia de la belleza expresa su anhelo de ver a Dios cara a cara. Realmente está buscando al Señor, no una imagen hermosa. Esta belleza del Señor representa una de las muchas paradojas del cristianismo, porque queda claro en las Escrituras que la hermosura de Dios se refiere al mismo tiempo a la apariencia literal y a esa cualidad invisible que hace de Dios la definición de la belleza. De alguna forma, en el Señor la belleza de espíritu y de aspecto se han perfeccionado, como capta la evocadora imagen de "la perfección de la belleza" que "brilla" desde Sion (Sal 50:2).

Las referencias explícitas a la belleza en relación con Dios parecen constituir un intento de expresar lo inexpresable, de describir al "inmortal, invisible, al único y sabio Dios" (1 Ti 1:17). De ahí los siguientes versículos: "Honor y majestad lo rodean; fuerza y belleza llenan su santuario" (Sal 96.6 NTV); "En aquel día Jehová de los ejércitos será por corona de gloria y diadema de hermosura al remanente de su pueblo" (Is 28:5). Aquí, la belleza tiene relación con la majestad y la *gloria, la realeza y soberanía de Dios, palabras llenas de misterio que solo adoptarán su significado completo cuando, como David anhelaba hacer, contemplamos "la hermosura del Señor" (Sal 27:4). Sin embargo, la belleza de Dios está vinculada con objetos sólidos y tangibles, así como lugares reales, una corona, una diadema, y el santuario del Señor. Isaías promete: "Tus ojos verán al Rey en su hermosura; verán la tierra que está lejos" (Is 33.17 RVR1960). Este versículo combina de forma exquisita la imagen visual y la insondable profundidad de la belleza del Señor. Cuando *Moisés descendió del Monte Sinaí, su *rostro estaba brillando simplemente por haber estado en la presencia del Señor.

Aunque no emplean la palabra *belleza*, esas pocas personas de la Biblia que buscan a Dios la dan a entender de forma abrumadora. Es como si la belleza no definiese a Dios, sino al revés. La descripción del Señor nos dice qué es la belleza. Por ejemplo:

En el año que murió el rey Uzías vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo. Por encima de él había serafines; cada uno tenía seis alas; con dos cubrían sus pies, y con dos volaban. Y el uno al otro daba voces diciendo: "Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria". Y los quiciales de las puertas se estremecieron con la voz del que clamaba, y la casa se llenó de humo (Is 6:1-4 RVR1960).

De forma parecida, la visión de Juan del Hijo de Dios resucitado y ascendido dice:

Y en medio de los siete candeleros, a uno semejante al Hijo del Hombre, vestido de una ropa que llegaba hasta los pies, y ceñido por el pecho con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos como llama de fuego; y sus pies semejantes al bronce bruñido, refulgente como en un horno; y su voz como estruendo de muchas aguas. Tenía en su diestra siete estrellas; de su boca salía una espada aguda de dos filos; y su rostro era como el sol cuando resplandece en su fuerza. Cuando le vi, caí como muerto a sus pies. Y él puso su diestra sobre mí, diciéndome: "No temas; yo soy el primero y el último; y el que vivo, y estuve muerto; más he aquí que vivo por los siglos de los siglos, amén. Y tengo las llaves de la muerte y del Hades" (Ap 1:13-18 RVR1960). Aquí, sin duda, tenemos imágenes de belleza trascendente.

Una extensión de la belleza de Dios es la del *cielo, que el libro de Apocalipsis representa como un lugar de belleza trascendente. Esta circunstancia es especialmente evidente en la descripción detallada de la nueva *Jerusalén en Apocalipsis 21–22:5, donde el simbolismo de los adornos, las *joyas, la *luz, la *gloria y el *paraíso crea una impresión deslumbrante de una hermosura que sobrepasa todo lo terrenal.

Los límites de la belleza. A pesar de toda su aprobación de la belleza terrenal y celestial, la Biblia también advierte a sus lectores sobre la misma. En primer lugar, la terrenal (en contraste con la celestial) es temporal, como queda claro en las referencias a la "gloriosa hermosura" de la "flor marchita" (Is 28.1 NVI; cp. Is 40:6-8). Segundo, la belleza no tiene poder para protegerse de la destrucción física (Is 64:11; Jer 4:30). Tercero, la belleza puede seducir a una persona para que realice actos dañinos como el *adulterio (Pr 6:25). Cuarto, la belleza física solo es superficial y no garantiza un carácter piadoso: "El encanto es engañoso, y la belleza no perdura, pero la mujer que teme al Señor será sumamente alabada" (Pr 31.30 NTV; cp. Pr 11:22, con su imagen de "una mujer hermosa sin discreción"). Quinto, incluso cuando la belleza no esconde un carácter interior inapropiado, es de menor valor que el carácter espiritual interior. Esta crítica de la belleza externa se encuentra presente en la aparentemente mediocre apariencia física de Jesús. En la profecía de Isaías sobre la venida del siervo *sufridor de Dios, leemos que "no había en él belleza ni majestad alguna, su aspecto no era atractivo y nada en su apariencia lo hacía deseable" (Is 53.2 NVI). En realidad, este siervo sufridor fue "despreciado y rechazado entre los hombres" y "escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos" (Is 53.3 RVR1960).

La crítica más amplia de la belleza humana y terrenal aparece en Ezequiel 16, un oráculo de juicio contra Jerusalén (ver también la acusación paralela de Tiro en Ez 27–28). La acusación contra la belleza es *idolatría, una adoración a la belleza propia y una

confianza en ella. Dios se representa habiendo cubierto a su nación escogida (una Jerusalén personificada) con joyas, de forma que fue "hermoseada en extremo" (Ez 16:13), con su renombre extendiéndose "entre las naciones a causa de tu hermosura; porque era perfecta, a causa de mi hermosura que yo puse sobre ti" (Ez 16:14). ¿Qué podría ir mal con ese cuadro positivo de la belleza? La respuesta: "Confiaste en tu hermosura" (Ez 16:15) e "hiciste abominable tu hermosura" (Ez 16:25). En esta visión, no se condena a la belleza; esta es un don concedido por Dios. Lo que se condena es la perversión de la belleza en la soberbia, el ensimismamiento y la egolatría.

Resumen. El simbolismo de la belleza es amplio en la Biblia, y abarca desde el paraíso en el que Dios plantó todo *árbol que es agradable, hasta la visión de la Jerusalén celestial esplendorosa que deslumbra nuestros ojos en las últimas páginas de la Biblia. Podemos deducir de las imágenes bíblicas de la belleza que el anhelo de esta, junto a una capacidad de reconocerla y experimentarla, existe dentro de cada ser humano. Aunque la Biblia no lo declara de forma explícita, es razonable concluir que las experiencias de la belleza terrenal despiertan un anhelo por otra que es más permanente y trascendente que cualquier cosa que la vida pueda dar, un anhelo por la belleza de Dios. Sin duda, la hermosura de la ciudad santa (y su precursora, la *Sion del templo) es inseparable de la gloria de Dios, que es su fuente, su templo y su luz en sí mismo. En el cielo, todos los siervos de Dios verán su rostro como David anhelaba hacer: "Ya no habrá más maldición sobre ninguna cosa, porque allí estará el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos lo adorarán. Verán su rostro y tendrán su nombre escrito en la frente" (Ap 22:3-4 NTV). Y al ver a Dios verán la belleza en su forma pura por primera vez.

Ver también ADÁN; ÁRBOL, ÁRBOLES; CANTAR DE LOS CANTARES; FLORES; GLORIA; HISTORIA DE AMOR; HOMBRE; HUERTO; JERUSALÉN; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; LUZ; MUJER; SION; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA: W. A. Dyrness, "Aesthetics in the Old Testament: Beauty in Context", *JETS* 28 (1985) 421-32; P. Sherry, *Spirit and Beauty: An Introduction to Theological Aesthetics* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

BENDICIÓN

Mientras una *bienaventuranza es una bendición pronunciada por una persona sobre otra o sobre Dios, existe otro tipo de bendición se confiere sobre una persona o un grupo por un agente humano designado por Dios. Aunque la misma no se limita a escenarios de adoración (p.ej., Gn 9:26-27; 14:19-20; 27:27-29), está especialmente relacionado con ellos. En el Antiguo Testamento, los sacerdotes aarónicos pronunciaban la bendición formal (Nm 6:24-26; 2 Cr 30:27), mientras que en el Nuevo, lo hacen los apóstoles en sus epístolas. La bendición aarónica es quizá la más memorable de la Biblia: "El Señor te bendiga y te guarde; el Señor te mire con agrado y te extienda su amor; el Señor te muestra su favor y paz" (Nm 6:24-26 NVI).

Si observamos las bendiciones aarónica y apostólica relacionadas comúnmente con las ocasiones de adoración (Nm 6:24-26; Ro 15:13; 2 Co 13:14; He 13:20-21), destacamos los siguientes temas: (1) Se centran en Dios, en el sentido de que él es aquel cuya bendición se invoca, y la fuente de las bendiciones de gracia y paz: (2) un tono solemne y

un simbolismo sublime englobados en un lenguaje pulido por el uso litúrgico; (3) un aura de autoridad, de forma que su pronunciamiento por parte de los agentes especiales y capacitados por Dios no solo expresa un deseo sino que confiere realmente la bendición del Señor sobre el destinatario.

Las bendiciones tienen un aroma retórico distintivo, sonoro en su tono y formalmente adornado. La aarónica, por ejemplo, consiste en tres pares de verbos, cada uno de los cuales tiene al "Señor" como sujeto de la acción. Las del Nuevo Testamento presentan un paralelismo parecido de frases y sintaxis, debido a sus raíces en la herencia litúrgica judía.

Ver también BENDICIÓN; BIENAVENTURANZA.

BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA

En la Biblia abundan las imágenes de bendición, bendición buscada, prometida, conferida, recibida. La misma presupone la existencia de un benefactor y un destinatario, y con no poca frecuencia la de un mediador que pronuncia o confiere la promesa de bendición del Señor a un receptor humano de la misma. En la Biblia, la bendición proviene básicamente de Dios, aunque las personas expresan frecuentemente un deseo de que otros la reciban. La lucha para conseguir llegar a un estado de bendición es un anhelo humano universal, y la Biblia diferencia el camino que llevará al mismo de las cosas que nos apartarán de él. En las Escrituras, los aspectos que dan lugar a la bendición engloban desde lo físico a lo espiritual, desde lo terrenal hasta lo celestial.

La primera esfera de bendición de la que tenemos noticia en la Biblia es la creación. Cuando Dios creó los *animales de la tierra, "los bendijo" y les ordenó multiplicarse (Gn 1.22 RVR1960). Después del *diluvio, la bendición del Señor sobre Noé y sus hijos incluía su dominio sobre la creación y su provisión para la vida humana (Gn 9:1-7). Posteriormente en el relato bíblico, la naturaleza es un ámbito continuo de bendición divina; la misma reposa *sobre* la creación y Dios bendice diversos aspectos de esta *por medio de* ella.

La bendición de Dios se ve continuamente tanto en la creación como a través de ella para la raza humana (Sal 104). La *abundancia natural es por tanto una de las principales imágenes de aquella en la Biblia. Es una bendición universal, no limitada a los creyentes en Dios; como Jesús destacó, Dios "hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos" (Mt 5.45 RVR1960).

Una segunda imagen de bendición es la bendición de los padres del Antiguo Testamento sobre sus hijos cuando se acercaba el momento de su muerte. Los ejemplos más conocidos aparecen en *Génesis, especialmente la de Isaac sobre Jacob y Esaú (Gn 27), así como la de Jacob sobre sus hijos (Gn 48–49). Estas bendiciones constituían algo más que buenos deseos; en cierto sentido, eran efectivas a la hora de hacer realidad lo que el patriarca confería. Como extensión de las bendiciones familiares, Moisés bendijo a su nación en la víspera de su muerte (Dt 33).

Una tercera imagen de bendición es la que está sujeta al *pacto, que ya se ha introducido cuando Dios llama a Abraham: "Bendeciré a los que te bendijeren... y serán benditas en ti todas las familias de la tierra" (Gn 12:3). A partir de ahí el propio concepto

del pacto está relacionado con la bendición. Cinco temas impregnan estas referencias. Uno de ellos es la promesa, ya que Dios promete bendecir a aquellos que guarden su pacto. El segundo es la naturaleza condicional de la bendición, o la bendición como parte de una prueba de la obediencia de las personas. Tanto en un contexto de inauguración de una era futura (como cuando Moisés prepara a los israelitas para asentarse en Canaán en Dt 28–30 o Samuel establece a Saúl como rey en 1 S 12) como de *oráculo o *juicio profético por la incapacidad de una nación de obedecer las obligaciones del pacto de Dios, la premisa es que la bendición del pacto es condicional. Tercero, por tanto, la bendición se concibe en cierto sentido como una *recompensa por la obediencia. Para equilibrar este hecho, en cuarto lugar, tenemos el tema de la gracia: aunque Dios recompensa la obediencia, es su gracia la que lo lleva a hacerlo. Nunca se consigue por méritos humanos: cuando Moisés delinea el estatus especial de Israel, deja claro que la bendición de Dios es únicamente una consecuencia de su amor (Dt 7:6-16). Finalmente, se supone que lo contrario a la bendición que resulta de la obediencia al Señor es una maldición provocada por la desobediencia. La bendición y la maldición son las caras opuestas de una moneda en la economía divina (ver esp. Dt 28).

Ampliando el tema de la bendición en el Antiguo Testamento, en el Nuevo la misma es el estado espiritual de aquellos que pertenecen al *reino de Cristo. La bendición del Señor ya no recae sobre nación escogida, sino en el creyente como individuo. Mientras la bendición del Antiguo Testamento siempre hace mucho hincapié en la prosperidad física y material (aunque no se ciñe a este aspecto de forma exclusiva), la de la era del Nuevo deja muy poco espacio a la misma. La bendición se concibe, de forma abrumadora, como una herencia espiritual reservada para el creyente en el cielo. De hecho, en las bienaventuranzas, Jesús pronuncia una bendición sobre aquellos que sufren privaciones en esta vida. Pablo marca igualmente la pauta cuando escribe: “Me he hecho débil a los débiles... Y esto hago por causa del evangelio, para hacerme copartícipe de él” (1 Co 9:22-23 RVR1960).

Ver también ABUNDANCIA; BENDICIÓN; BIENAVENTURANZA; MALDICIÓN.

BENJAMÍN

El nombre Benjamín significa “hijo de mi mano *derecha”. Esta circunstancia apunta en sí misma al papel de Benjamín en la narrativa bíblica: es el hijo favorito de Jacob, el último nacido a un prolífico patriarca, de su esposa preferida Raquel (que murió dando a luz a Benjamín).

En las narrativas de José, Benjamín sustituye a este, el hijo *verdaderamente* favorito de Jacob, cuando lo venden como esclavo y lo dan por muerto. Jacob dice que la muerte de Benjamín llevará su pelo gris al Seol, exactamente lo que dijo de José (Gn 42:38). Benjamín se desplaza a Egipto en una caravana, como José (Gn 43:15); recibe el mismo trato de favor (Gn 43:34); y finalmente la actitud de los hermanos hacia José se revela en su actitud hacia Benjamín. De forma pertinente según este papel de sustituto, este adopta una actitud pasiva, y no dice una sola palabra.

Como el último en nacer, Benjamín también representa la compleción de la familia de Israel en Génesis. Sin embargo, tan pronto viene al mundo y la familia se completa, esta

comienza a romperse con la muerte de su madre (Gn 35:16-20), acontecimiento al que siguen disputas familiares adicionales que culminan con la venta de José. Pero aquí también, Benjamín representa la reconciliación de toda la familia por medio de su papel uniendo de nuevo a José y sus hermanos.

En Jueces, el rol de la tribu de Benjamín se invierte, y ya no es el pasivo y positivo del individuo en Génesis. Activo ahora, este "hijo de la mano derecha" (cp. Gn 35:18) ha pasado a ser un agresivo guerrero *zurdo. Benjamín ya no es un doble de José, sino un contrario de Judá. El primer juez, Otoniel, pertenece a la tribu de Judá (Jue 3:9-10). Pero el segundo, el zurdo y engañoso Aod, para quien no se hace mención del Espíritu, es de Benjamín (Jue 3:12-30). Más adelante, la *hospitalidad del padre judaíta de la concubina del levita contrasta con la ausencia de la misma en Gabaa, en la región de Benjamín (Jue 19:4-9, 15-21). La consiguiente *violación de la concubina señala a esa ciudad benjaminita como otra *Sodoma (Jue 19:22-24), aunque el descuartizamiento de su cuerpo en doce partes para convocar a las tribus para vengar esta atrocidad es en sí mismo un acto grotesco y ambiguo (Jue 19:29). En la superficie, se insta a la nación a unirse; en un nivel más profundo esta se está fragmentando. El contraste se hace más evidente cuando Benjamín se pone de lado de Gabaa, mientras Judá lidera el asalto contra la ciudad (Jue 20:12-13, 18). Cuando Gabaa es finalmente tomada por medio de una emboscada, se recuerda al lector la utilización del mismo engaño en la conquista original de ese territorio, de forma que Benjamín simboliza una inversión en la dirección de la nación (Jue 20:29-47, cp. Jos 8:4-25). Al final del libro de Jueces, el hermano que una vez fue artífice de la reconciliación de su familia ha pasado a provocar el comienzo de su disolución.

En Samuel, la elección de Saúl de Gabaa como primer rey constituye una señal ominosa. Un acento inicial sobre el tema de "la más pequeña de las tribus" sugiere relaciones con el tema positivo del "hermano menor" en Génesis (1 S 9:21). Pero cuando Saúl corta en pedazos un yugo de bueyes para convocar a la nación a la guerra (1 S 11:7), el lector es consciente de que no se trata del hermano favorecido de Génesis, sino el Benjamín divisivo y beligerante de Jueces. Este sigue representando las fuerzas divisivas en la nación, especialmente en personas como Siba y Simei (2 S 16:5-7; 20:1). Sin embargo, la ambigüedad de Benjamín se retrata acertadamente en el hecho de que cuando David se escondía de Saúl en Siclag, seiscientos benjaminitas se unieron a él. Curiosamente, estos podían lanzar piedras con la honda con ambas manos (1 Cr 12:1-2). Esta herencia del celo puede ser lo que Pablo reivindica con orgullo cuando recuerda a los filipenses que es "de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos" (Fil 3:5).

Durante la monarquía dividida, Benjamín se contaba frecuentemente con Judá (p.ej., 1 R 12:21). Sin embargo, esta tribu, ahora dividida y el propio suelo sobre el que luchaban Judá e Israel (1 R 15:16-22), estaba flanqueada por Jerusalén (que originalmente perteneció a Benjamín, cp. Jue 1:21), con su templo de Jehová, en su frontera meridional (su mano derecha), y en su límite septentrional (su mano izquierda) por Betel (que también perteneció originalmente a Benjamín, cp. Jos 18:22), con su santuario para uno de los becerros de oro. ¿Es la tribu diestra o zurda? En cualquier caso, este hermano

menor revela el corazón del resto, que ahora está dividido, conforme a las aparentemente contradictorias bendiciones de Jacob y Moisés (Gn 49:27; Dt 32:12).

Ver también DERECHA, MANO DERECHA.

BIBLIOGRAFÍA: J. Ackerman, "Joseph, Judah, and Jacob", en *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Nashville: Abingdon, 1982) 2:85-113; L. Klein, *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (Sheffield; JSOT Press, 1988) 161-92; D. Steinmetz, *From Father to Son* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1991) 120-27; B. Webb, *The Book of Judges* (Sheffield: JSOT Press, 1987) 188-97.

BESO

Todo beso es una expresión externa de algún tipo de supuesta intimidad. Los ejemplos bíblicos ilustran la amplia diversidad de la naturaleza de esta intimidad compartida así como el grado de compromiso mutuo implicado. Aparte del beso traicionero de Judas, la mayor parte de las referencias a este acto se encuentran en el Antiguo Testamento, y la mayoría de estas tienen lugar en un contexto familiar. En esa época, se conocía y se disfrutaba de los besos como actividad erótica, pero la imagen tiene lugar principalmente entre varones en el contexto de una *familia.

De lejos, los ejemplos bíblicos más comunes de besos implican el cálido abrazo emocionado entre familiares o amigos íntimos. Estos indican una intimidad restaurada (p.ej., José y sus hermanos, Gn 45:15), la intimidad de la reconciliación (Jacob y Esaú, Gn 33:4; el hijo pródigo, Lc 15:20) o la interrupción de la misma (Noemí y sus nueras, Rut 1:9; Pablo y los ancianos de Éfeso, Hch 20:37). También recogen, de una forma en cierto modo ritual, ocasiones de reconciliación, despedida, etc. Todos están muy cargados de emotividad, como el exagerado beso de homenaje y adoración de la mujer perdonada en Lucas 7:38. El más formal y convencional "ósculo santo" de la iglesia primitiva (Ro 16:16; 1 Co 16:20; 2 Co 13:12; 1 Ts 5:26; 1 P 5:14) indica la intimidad compartida por los creyentes en la gracia de Cristo.

La pasión del beso seductor del acto sexual ilícito se ilustra bien en la esposa libertina y caprichosa de Proverbios 7:13, que provee algunas pistas acerca de los placeres secretos que tiene preparados para la ingenua víctima que ha atraído hacia sus sábanas. Los besos románticos lícitos se celebran en el Cantar de los Cantares: "¡Oh, si él me besara con besos de su boca!" (Cnt 1.2 RVR1960).

Por supuesto, los besos pueden representar simplemente las promesas cínicas de una campaña políticas. El beso de Absalón (2 S 15:5-60), que robó el corazón del pueblo de Israel, tiene su equivalente moderno en el electoralismo actual. Esa intimidad fingida puede o no cumplir lo prometido. El beso de Judas (Lc 22:47), como la bienvenida fingida de Joab que engañó al incauto Amasa (2 S 20:10), fue la traición más absoluta, que violaba todo el decoro y las convenciones sociales.

Oseas expresa bien la intimidad ilícita con dioses extraños con asombro e indignación: "Dicen a los hombres... que besen los becerros" (Os 13.2 RVR1960). Job también reconoció la posibilidad de ser seducido de forma secreta a adorar a las deidades astrales con un beso de homenaje (Job 31:26-27). Finalmente, el uso metafórico de esta figura de

intimidad (p.ej., "se besarán la paz y la justicia", Sal 85.10 NVI) indica lo diversas que son las imágenes de intimidad relacionadas con la idea de besar.

Ver también BOCA; CANTAR DE LOS CANTARES; FAMILIA; IDOLATRÍA; SEXO.

BESTIAS. Ver ANIMALES; MONSTRUOS; ANIMALES MÍTICOS.

BETSABÉ

De todas las esposas de *David, Betsabé es la más recordada. Resulta sorprendente porque su carácter parece definirse principalmente por una conducta y una relación pasiva con sus maridos, hijo e hijastro en lugar de cualidades o actos individuales destacados. Parece que la belleza era su activo principal. También fue la causa de la caída de David, porque la deseó cuando la vio desde el terrado de su palacio, la convocó y ejerció su *derecho de pernada*. (Es posible que ella lo sedujese; el texto no deja claro por qué se estaba bañando donde él pudiese verla). Betsabé se quedó embarazada. Su esposo, Urías heteo, un soldado honorable y distinguido, pagó con su vida el momento de debilidad de David, y el bebé también. Más adelante, Betsabé dio a luz a *Salomón, heredero al trono de David.

Dos incidentes posteriores en los que Betsabé se ve implicada aparecen en 1 Reyes. Cuando Adonías, hijo de David, trata de heredar el *trono de su anciano padre, Betsabé lo asegura para Salomón. Más adelante, en una curiosa ironía, accede a utilizar su influencia maternal sobre Salomón y le hace llegar la petición de Adonías de quedarse con la doncella privada de David, Abisag. El relato no aclara por qué decide Betsabé ayudar a Adonías. Quizá la han engañado, o quiere poner a prueba su poder sobre Salomón. (O quizá sabe que su petición es tan irregular que Adonías, el gran rival de Salomón, será ejecutado sin duda por ello). La aventura termina con la muerte de Adonías, y el lector no encuentra mención alguna más de Betsabé.

Para la Biblia en general, es probable que Betsabé sea más importante como objeto que como sujeto. Es la "fruta prohibida" a la que David no puede resistirse: una mujer hermosa; la esposa de otro hombre, un símbolo de su propia desidia y autoindulgencia durante la época "que salen los reyes a la guerra" (2 S 11.1 RVR1960). Como la fruta prohibida del Edén, Betsabé también es una figura de juicio, porque la unión de David con ella desemboca en muerte, violencia y humillación dentro de su propia familia (profetizado en 2 S 12:10-12). Como sus motivaciones interiores no se mencionan, los lectores de la Biblia deben aceptar la ambigüedad de su carácter y solo pueden hacer conjeturas sobre si fue verdugo, víctima, o algo intermedio.

Ver también ADULTERIO; DAVID; IMÁGENES BÍBLICAS DE; MUJER.

BIBLIA

Cuando consideramos la Biblia en su conjunto, dos aspectos son relevantes: las imágenes *sobre* la Biblia, incluyendo como se representa ella misma, y los temas unificadores *en* la Biblia como un todo.

Imágenes de la Biblia. La imagen más dominante por medio de la cual se refieren los escritores bíblicos a la recopilación de palabras que llegaron a formar nuestra Biblia es

palabra. La Biblia es "la palabra", específicamente la Palabra de Dios. La implicación es que la misma existe por medio del lenguaje, oral o escrito. También se indica que esta palabra es una comunicación, considerando que el propósito de las palabras es transmitir un significado al entendimiento del oyente o lector. Finalmente, hablar de la Biblia como la Palabra de Dios (como ella misma hace de forma repetida) es insinuar que tiene autoridad para la vida de una persona debido a la *autoridad de sus autores humanos como portavoces del Señor y a la de su autor supremo, el propio Dios.

Otro término común para la Biblia es *Escritura* o *Escrituras*, empleado solo en el Nuevo Testamento (unas cincuenta veces). La palabra *escritura* es un término genérico que se refiere a algo que está escrito. Los equivalentes a esta denominación del NT en el AT son *libro* y *rollo*, utilizadas varias docenas de veces para llamar la atención sobre el soporte físico en que se preservaron y transmitieron los escritos bíblicos.

Una imagen común para la Biblia en el Antiguo Testamento es **ley*, sobre la premisa de las primeras partes de la Biblia que se recopilaron componían el Pentateuco, gran parte de cual está dedicado a delinear la ley mosaica. Así pues, cuando el salmista dice que la persona piadosa medita día y noche en la ley de Dios (Sal 1:2), habla del equivalente a nuestra Biblia. Así también en Salmos 119, donde las afirmaciones hechas sobre la ley de Dios (y sus sinónimos) son válidas para toda la Biblia. Hablar de esta como la ley también apunta a que contiene las pautas del Señor para la vida, que las personas están obligadas a obedecer.

Otros términos que empleamos habitualmente para hacer referencia a la Biblia, aunque no aparezcan en ella, constituyen sin embargo imágenes útiles para nombrar algunos de sus rasgos y declaraciones sobre sí misma. La palabra *Biblia*, basada en el latín *biblia*, significa "pequeños libros", y llama la atención sobre el hecho de que la Biblia es una antología de escritos recopilados, redactados por numerosos autores a lo largo de muchos siglos, y que engloba la variedad habitual de géneros y estilos que esperamos en una antología. El término *canon* significa "estándar" o "norma" (literalmente "caña" o "vara de medir") y denota el estatus de la Biblia como libro con autoridad e inspirado. A diferencia de otros. Cuando Pedro se refiere a "las otras escrituras" (2 P 3.16 RVR1960), podemos deducir la existencia en su época de una norma canónica para algunas partes de la Biblia. De una forma secundaria, también, estos escritos canónicos constituyen un modelo de creencia y conducta, las expectativas de Dios en cuanto a lo que las personas deberían creer y sus prescripciones morales para la vida.

Las denominaciones *Antiguo Testamento* y *Nuevo Testamento* son posteriores a la Biblia, pero también encajan con el espíritu de esta. Literalmente, un testamento es una voluntad, pero cuando se aplica a las dos partes de la Biblia, el término es sinónimo de pacto. Las ideas tanto de cambio como de continuidad son inherentes a los términos *antiguo* y *nuevo*. El antiguo pacto apunta a algo que se encuentra más allá de sí mismo; el nuevo es el cumplimiento del antiguo. Juntos, conforman un todo orgánico; ninguno de los dos puede entenderse completamente por sí mismo. Se han sugerido muchas fórmulas como maneras adicionales de entender la relación entre los dos testamentos. El

NT revela lo que está oculto en el Antiguo. Este nos dice *qué* es Cristo; el Nuevo nos muestra *quién* es.

Podemos destacar dos imágenes más para la Biblia. El NT hace referencia al AT (o a partes de este) como "oráculos" de Dios (Hch 7:38; Ro 3:2), definiendo de este modo la Biblia como un pronunciamiento directo de Dios y un mensaje al que se debe prestar atención por ser inspirado por el Señor. Algunas partes de la Biblia se designan también como una "revelación" de Dios (p.ej., Ro 16:26; Ef 3:5), dando a entender que la misma es algo que debía ser revelado por Dios, por estar fuera del origen o los logros humanos.

Cómo se describe la Biblia misma. Con los términos anteriores como telón de fondo, resulta obvio que el comentario de la Biblia sobre sí misma es uno de los principales temas bíblicos. Incluso cuando esas autodesignaciones se refieren solo a una parte de la Biblia, su significado puede ampliarse a todo su conjunto cuando se aplican correctamente.

Algunas de las autodenominaciones de la Biblia se refieren a su estatus especial como revelación de Dios. Aquí encontramos referencias a las "Sagradas Escrituras" (2 Ti 3.15 RVR1960), a la Biblia como una "profecía" que no vino "por voluntad humana" sino como consecuencia de que el Espíritu Santo dirigiese a unos autores que "hablaron de parte de Dios" (2 P 1.21 NVI), y por el hecho de que la Biblia no es "palabra de hombres, sino... palabra de Dios" (1 Ts 2.13 RVR1960).

Otros pasajes pintan un cuadro de las cualidades de la Biblia, que es una *lámpara que ilumina el camino de una persona (Sal 119:105), "una antorcha que alumbra en lugar oscuro" (2 P 1.19 RVR1960), algo tan perdurable que "permanece para siempre" (1 P 1:25), una cosa que "es viva y eficaz, y más cortante que toda *espada de dos filos" (He 4.12 RVR1960), algo que advierte a una persona (Sal 19:11), algo fundamental para la vida (Mt 4:4), un *espejo en el cual una persona puede verse (Stg 1:22-25). Uno de los pocos escritores bíblicos que expuso su método de composición llama la atención sobre la maestría cuidadosa que es evidente en la Biblia: "Y cuanto más sabio fue el Predicador, tanto más enseñó sabiduría al pueblo; e hizo escuchar, e hizo escudriñar, y compuso muchos proverbios. Procuró el Predicador hallar palabras agradables, y escribir rectamente palabras de verdad" (Ec 12:9-10 RVR1960; cp. Lc 1:1-4).

Otros pasajes muestran un cuadro variopinto de cómo deberían utilizar las personas esta Palabra de Dios: deberían *meditar en* ella (Sal 1.2 y numerosos pasajes), *ser instruidos* por ella para salvación (1 Ti 3:15), *obedecerla* (Lc 11:28), *continuar en* ella (Jn 8:31), *guardarla* (2 Cr 34:21; Sal 119:67; Jn 14:23), *oírla* (Jer 31:10; Ef 1:13), *recibirla* (1 Ts 2:13), *leerla* (Mt 21:42; 2 Co 3:15), *morar en* ella (Ef 3:17), *creerla* (Jn 2:22), *buscarla* (Jn 5:39), *alabarla* (Hch 13:48) y *esconderla* dentro de su corazón (Sal 119.11 RVR1960). La Palabra también es algo que *mora* en los creyentes (Jn 5:38; 1 Jn 2:14), que *sigue adelante* (Is 2:3; 55:11) y que es *implantada en* aquellos que la creen (Stg 1:21). Leemos docenas de veces que la palabra del Señor *vino* a alguien (especialmente profetas). Y como ocurre tan frecuentemente con las imágenes y los temas bíblicos, la imagen de la Palabra viene para centrarse en Cristo, que es la eterna Palabra de Dios (Jn 1:1) que "fue hecho carne" (Jn 1:14).

Temas unificadores en la Biblia. Los principales temas tratados en la Biblia son la naturaleza de Dios y la naturaleza de las personas. Dominando todo lo demás encontramos el carácter de Dios, un asunto subyacente en más pasajes de la Biblia que cualquier otra inquietud. Las Escrituras responden principalmente a la pregunta de cómo es Dios narrando lo que él ha hecho, pero sin excluir declaraciones directas sobre su carácter. El tema de la revelación propia de Dios es tan generalizado que casi cada página de la Biblia proveerá una respuesta a la pregunta anterior.

Equilibrando esta inquietud tenemos la naturaleza de las personas. Los temas catalogados en ese apartado incluyen la trascendencia del individuo, la importancia de su relación con Dios y la sociedad, la naturaleza dual de las personas (que son seres físicos y morales/espirituales), la responsabilidad moral, y la capacidad humana de tomar decisiones morales y espirituales.

Habitualmente, los temas análogos de Dios y las personas aparecen juntos, dando lugar al asunto de la relación entre el ser divino y el humano. La Biblia explora las conexiones inevitables de las personas con Dios y el interés constante de este en lo que hacen las personas. La Biblia retrata esta relación habitualmente con el tema del *pacto. A lo largo de ella queda claro que no se puede considerar a las personas sin tener en cuenta su relación con Dios y se indica que esta se ha visto interrumpida por el pecado y necesita restablecerse.

El problema del *mal y del *sufrimiento causado por el mismo son igualmente temas importantes de la Biblia. La consideración auténtica del sufrimiento humano es generalizada. Una parte del mismo es simplemente la consecuencia de la caída de la raza humana y del cosmos de la inocencia original. Otra es el resultado del mal autodestructivo que los individuos llevan sobre sí mismos, otra es infligida por otras personas e incluso por grupos o naciones.

Los actos de Dios son otro tema importante en la Biblia. Caen principalmente en las categorías de creación y providencia, redención o salvación, y juicio. Las acciones de las personas acompañan esta historia de los actos de Dios. Caen en un patrón dual de bien y mal, virtud y vicio, ya que la Biblia presenta modelos de la primera para que el lector los emule y ejemplos del segundo para que los evite. Si combinamos las historias divina y humana que conforman la Biblia, encontramos una narrativa general con la siguiente secuencia: *creación, *caída, *pacto (las promesas de Dios a los patriarcas y a la nación de Israel), *éxodo (incluyendo la revelación en el monte Sinaí y la conquista de Canaán), la monarquía de Israel, el *exilio y el regreso, la vida y la enseñanza de Jesús, la *salvación, los comienzos de la iglesia cristiana y la consumación de la historia.

La unidad de la fe emerge del contenido anterior de la Biblia. Esta es un todo orgánico, basado en parte en la premisa de que el NT cumple lo predicho en el AT. A lo largo de la Biblia se retrata al mismo Dios. La visión de las personas es constante. Las grandes ideas de la misma están presentes en toda ella: Dios, la naturaleza humana, la creación, la providencia, el bien y el mal, la salvación, la escatología.

La unidad narrativa de la Biblia. Además de estar unificada por un sistema de ideas, la Biblia también lo está por su narrativa global. Cuenta una historia en su conjunto. Es

una serie de acontecimientos con un principio, una parte media y un final (la definición de Aristóteles de un argumento). La forma de la Biblia como un todo confirma este hecho: comienza con la creación de todas las cosas, se adentra en el mal (Gn 3), serpentea por la historia de la humanidad caída, y gira lenta y dolorosamente hacia la consumación de la historia, con la derrota final del mal así como con el triunfo del bien. Este es obviamente el argumento cómico arquetípico en forma de U (*ver* comedia como patrón recurrente). Un conflicto en el argumento central entre el bien y el mal organiza la historia. Una multitud de detalles conforman el sistema de conflictos: Dios frente a Satanás, Dios frente a la humanidad pecadora, las personas buenas frente a las malas, los impulsos humanos interiores hacia el bien y el mal dentro de la misma persona. Casi cada relato, poema y proverbio de la Biblia encaja en este conflicto continuo entre el bien y el mal en la trama. Todo acto o actitud humanos muestran a personas involucradas en algún movimiento, pequeño o trascendental, cercano a Dios o alejado de él, en esta historia de la elección del alma. La necesidad que las personas tienen de elegir tiene relación con el conflicto del argumento. Dios reclama cada área de la vida y las fuerzas del mal lo hacen a su vez. No existe un terreno neutral. Cada hecho humano muestra lealtad a Dios o rebelión contra él. Las personas siempre se encuentran en una encrucijada en esta historia decisiva. La Biblia es una serie de grandes dilemas y decisiones morales y espirituales tomadas por personas que son moralmente responsables. La acción crucial, además, consiste en la *respuesta* de un individuo o una nación a situaciones externas. Las circunstancias del exterior no obligan a las personas a escoger como lo hacen; estas solo proveen la *ocasión* para la elección humana.

En la historia maestra que unifica la Biblia en su conjunto, *Dios es el actor principal, el protagonista. Ni siquiera las acciones humanas aparentemente insignificantes pueden entenderse lejos de la caracterización de Dios. Los propósitos del Señor revelados constituyen la “metanarrativa” de la Biblia, llamada frecuentemente la “historia de la salvación”. Esta se centra en el gran plan de Dios para salvar a las personas de su pecado y sus consecuencias eternas. La historia humana se desarrolla en la Biblia dentro del marco providencial de los actos de redención y juicio del Señor, mientras él se ocupa del mal en el universo.

Resumen. Por toda su diversidad, la Biblia es un libro unificado. Los términos por los cuales la llamamos, así como los comentarios que hace sobre sí misma, llaman la atención sobre ella como un libro singular y sagrado que hace una declaración sobre nuestras creencias y nuestra vida de una forma que ningún otro libro hace. Un sistema unificado de creencias confiere más unidad a este libro, al igual que la historia fundamental que cuenta.

BIENAVENTURANZA

Una bienaventuranza es el pronunciamiento de una bendición, expresada por medio de una fórmula que comienza con las palabras “bienaventurado el que” o “bienaventurados los que”. El término *bienaventurado* tiene connotaciones de felicidad, alegría, satisfacción y bienestar. Pronunciar una bendición en la retórica formal de una bienaventuranza es más que expresar un deseo. En cierto sentido, es conferir la cualidad

de bendito a una persona o grupo, o declarar la realidad de algo que se percibe en la persona o grupo.

En la Biblia, las bienaventuranzas confieren felicidad a un tipo de carácter general, pero en ocasiones aparecen en un contexto narrativo y van dirigidas a una persona específica. Aunque una bienaventuranza expresa habitualmente un deseo de bienestar futuro, en ocasiones es una declaración de respuesta por algo que una persona ya ha hecho. Noemí responde al relato de Rut sobre la generosidad de Booz diciendo: "Sea él bendito de Jehová" (Rt 2:20). Aunque normalmente pensamos que una bienaventuranza expresa bendición sobre los humanos, un tema importante en el Antiguo Testamento es el pronunciamiento de una bendición sobre Dios. Si tomamos en cuenta todos estos tipos, la cantidad de bienaventuranzas expresadas en la Biblia sobrepasa con creces la centena. Siempre que aparecen, son evocadoras, proveyendo momentos culminantes de sentimiento positivo hacia alguien y expresando un ideal al que deberían aspirar otras personas.

Una pista para comprender las bienaventuranzas de la Biblia es destacar las cualidades de carácter que llevan a un pronunciamiento de bendición o felicidad en la retórica formulaica de la bienaventuranza. Cuando lo hacemos, encontramos una distinción entre las del Antiguo Testamento y las del Nuevo. ¿Quién se pronuncia bendito en el Antiguo Testamento? La persona que con juicio evita la *venganza de alguien impulsivo (1 S 25:33); las *esposas y los *sirvientes de un rey sabio (1 R 10:8; 2 Cr 9:7); las personas que buscan *refugio en Dios (Sal 2:12; 34:8) y cuyos pecados son *perdonados (Sal 32:1-2); la nación cuyo Dios es el Señor (Sal 33:12; 144:15); los que consideran a los pobres (Sal 41:1; Pr 14:21), que adoran a Dios en el templo (Sal 65:4; 84:4), que guardan los mandamientos de Dios (Sal 119:1-2) y que tienen muchos *hijos (Sal 127:3-5). Si estamos buscando un equivalente a las bienaventuranzas del sermón del monte en el Antiguo Testamento, con su retrato compuesto de la persona bendita, el salmo 1 será suficiente: se trata de una amplia definición de la bendición del ser humano piadoso, que comienza con la evocadora bienaventuranza, "Bienaventurado el varón", y como resumen, dice: "todo lo que hace prosperará" (Sal 1.3 RVR1960).

Lo que todas estas bienaventuranzas expresan es la bendición de la persona piadosa y moral en esta vida. Surgen de una comunidad religiosa que valora a Dios de forma suprema y concibe la vida cotidiana como una aventura para garantizar la bendición del *pacto de Dios, incluyendo sus beneficios materiales, pero no limitada a ellos. Las bienaventuranzas del Antiguo Testamento ensalzan las consecuencias de confiar en Dios y alaban a la persona prudente que vive conforme a las normas del Señor. Confirman la sabiduría convencional en lugar de cuestionarla.

Por el contrario, la inmensa mayoría de las bienaventuranzas del Nuevo Testamento son revolucionarias en su retórica y sentimiento, y apocalíptica en su visión. Pronuncian bendición sobre la persona que participará en el *reino venidero, e invierten los valores convencionales instando a las personas a tener un estilo de vida radical. La persona bendita no es ahora la que vive con moralidad y prospera como consecuencia de ello, sino la que Cristo encontrará *despierta cuando venga (Lc 12:37-38, 43) y que comerá

*pan en el reino de Dios (Lc 14:15). El bienaventurado es aquel “que soporta la tentación; porque cuando haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman” (Stg 1:12). Estas bienaventuranzas del reino también son cristocéntricas, y pronuncian bendición sobre “el rey que viene en el nombre del Señor” (Lc 19:38) y los discípulos cuyos ojos han visto a Cristo (Lc 10:23).

Las bienaventuranzas de Mateo 5:1-11 pueden considerarse normativas para las del Nuevo Testamento. Juntas nos proveen un retrato del seguidor ideal de Cristo, y conciben continuamente la bendición de formas no convencionales. La persona declarada bendita no es la que tiene una historia de éxito terrenal sino la que es pobre en espíritu, que se lamenta y es mansa, misericordiosa y pura de *corazón, etc. Además, las recompensas prometidas a estas personas son espirituales y apocalípticas, recibir el reino del cielo, heredar la tierra, ver a Dios, obtener una gran recompensa en el cielo. Como punto culminante de las bienaventuranzas apocalípticas del Nuevo Testamento tenemos siete de ellas dispersadas por el libro de Apocalipsis (Ap 1:3; 14:13; 16:15; 19:9; 20:6; 22:7, 14).

Aunque siempre retiene su efecto inmensamente positivo, la bienaventuranza bíblica refleja en un microcosmos la progresión del Antiguo Testamento al Nuevo, con el objetivo del bienestar piadoso en el presente del pacto dando paso a un enfoque cristocéntrico y *apocalípitico de la llegada y la consumación futura de un reino espiritual radical que invierte las formas de pensar convencionales, incluso entre los piadosos.

Ver también BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; MALDICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA: R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX: Word, 1982) 62-118.

BLANCO

El *blanco* aparece más de cincuenta veces en la Biblia, como color y como descripción del resplandor de la *luz. Las escenas de *gloria y redención trascendentes se pintan con trazos de blanco, pero también lo son los síntomas de la *lepra. Las referencias pueden dividirse entre el color de la tierra y el del cielo.

En ocasiones, el *blanco* denota el color físico de los objetos. Ejemplos de ese uso neutro incluyen referencias a *cabras (Gn 30:35), *dientes y *leche (Gn 49:12), *nieve (Dn 7:9), las varas utilizadas por Jacob en su ridículo intento de robar animales (Gn 30:37), maná (Éx 16:31), *lana (Ez 27:18), las ramas rayadas de los *árboles (Jl 1:7), *grano listo para la *cosecha (Jn 4.35 RVR1960) y *pelo (Mt 5:36).

Dos categorías de blanco como color terrenal van más allá del simple nivel denotativo. En más de una docena de ocasiones en Levítico, el blanco tiene una connotación fuertemente negativa; aquí es el color de la lepra y viene acompañado de imágenes repulsivas y aterradoras de carne viva, furúnculos e inflamación. Por otra parte, el blanco se asocia a veces con la festividad y el pode privilegiado, incluyendo la realeza. El cántico de Débora dice que los que se sientan en ricas alfombras cabalgan sobre *asnas blancas (Jue 5:10). Cuando Asuero exhibe su esplendor real, los adornos del *banquete de siete días incluyen cortinas de algodón blanco (Est 1.6 NTV), y cuando se honra a Mardoqueo, lleva túnicas reales de azul y blanco (Est 8:15). Empleando imágenes

convencionales de festividad, el escritor de Eclesiastés dice: “En todo tiempo sean blancos tus vestidos” (Ec 9.8 RVR1960).

El voltaje sube cuando pasamos a escenas bíblicas de realidad celestial o trascendente. El blanco indica un resplandor sobrenatural más allá de lo terrenal en descripciones del Anciano sentado en el trono, “cuyo vestido era blanco como la nieve, y el pelo de su cabeza como lana limpia; su trono llama de fuego, y las ruedas del mismo, fuego ardiente” (Dn 7.9 RVR1960). En la transfiguración, el rostro de Jesús “resplandeció como el sol” (Mt 17.2 NVI), y “sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy blancos, como la nieve, tanto que ningún lavador en la tierra los puede hacer tan blancos” (Mr 9.3 RVR1960; *ver* también Lc 9:29). Imágenes parecidas de luminosidad trascendente caracterizan a los *ángeles que aparecieron en la *resurrección (Mt 28:3; Mr 16:5; Jn 20:12) y la *ascensión (Hch 1:10).

Por tanto, no sorprende que los escritores que más gravitan alrededor del color blanco sean los visionarios apocalípticos (con quince referencias solo en el libro de Apocalipsis). En estas visiones encontramos *caballos blancos (Zac 1:8; 6:3, 6; Ap 6:2; 19:11, 14). Los santos glorificados y los ángeles del cielo llevan túnicas blancas (Ap 3:4-5, 18; 4:4; 6:11; 7:9, 13-14; 19:14). Nuestra imaginación se enciende de forma parecida con las famosas imágenes de la *piedra blanca con un nombre escrito sobre ella que los creyentes reciben en el cielo (Ap 2:17), de una *nube blanca que rodea a uno “semejante al Hijo del Hombre” (Ap 14.14 RVR1960), y del “gran trono blanco” de juicio de Dios (Ap 20:11).

Para nuestra sorpresa, en el simbolismo de la Biblia el blanco no se contrapone al *negro (la gran antítesis bíblica es la luz frente a las tinieblas). Y tan solo una vez se contrasta con el rojo, en el famoso versículo en el que Isaías cita a Dios ofreciendo volver el escarlata de los pecados en el blanco de la nieve y la lana (Is 1:18).

Ver también COLORES; DIENTES; LANA; LECHE; LUZ; NEGRO; NIEVE; NUBE; PURIFICACIÓN; PUREZA; VERDE.

BLANDO, BLANDURA

Las palabras *blando* y *blandura* no se encuentran habitualmente en las traducciones al castellano. Los términos hebreos y griegos que se traducen “blando” o “blandura” aparecen con más frecuencia. Dada la prominencia relativa del lenguaje de la docilidad entre los cristianos hispanoparlantes contemporáneos, resulta sorprendente que este aparezca muy raramente en las Escrituras, y después con un sentido diferente.

Blandura como debilidad. En castellano, “docilidad” se refiere habitualmente a una sensibilidad hacia los demás, o a la rapidez para responder con *arrepentimiento a la *convicción de *pecado. La palabra hebrea que más frecuentemente se halla detrás del “blando” de las traducciones al castellano aparece en Job 23:16, el único texto bíblico que habla específicamente de la docilidad: “Dios ha hecho que mi corazón *desmaye*; me tiene aterrado el Todopoderoso” (NVI). En base al paralelismo sinónimo de este versículo, un rasgo común en la poesía hebrea, un *corazón reblandecido es un corazón aterrado (*ver* Derretido para el significado de la imagen relacionada de un corazón que se derrite). De forma parecida, Deuteronomio 20.8 emplea la palabra hebrea para describir a un individuo aterrorizado por la *guerra (“pusilánime” RVR1960).

La imagen del corazón blando tiene consecuencias lógicas para el significado de la más común del corazón *duro o endurecido. Este es el que se fortifica contra el *temor natural de Dios para resistir su voluntad: “Y pusieron su corazón como diamante, para no oír la ley ni las palabras que Jehová de los ejércitos enviaba por su Espíritu, por medio de los profetas primeros” (Zac 7.12 RVR1960).

Otra palabra hebrea puede traducirse “reblandecer” en el sentido de disolver. Job 30.22 (“Me alzaste sobre el viento, me hiciste cabalgar en él, y *disolviste* mi sustancia”) retrata la ruina personal de Job. Salmos 107.26 describe el fracaso de la valentía humana en medio de una *tormenta en el *mar: “Suben a los cielos, descienden a los abismos; sus almas *se derriten* con el mal” (RVR1960).

Blandura como delicadeza o ternura. La misma palabra hebrea transmite el sentido de *delicadeza o ternura. Su uso en Deuteronomio 28:54, 56 destaca los innombrables horrores del asedio, cuando describe al “hombre tierno en medio de ti, y el muy delicado” recurriendo al canibalismo. Se dice frecuentemente que el lenguaje es “suave” en el sentido de la delicadeza. En Job 41:3, el Señor pregunta a Job en relación al leviatán (*ver* Animales míticos): “¿Multiplicará él ruegos para contigo? ¿Te hablará lisonjas?”. En Salmos 55:21, el salmista describe (insinceramente) palabras pacíficas como “más blandas que mantequilla”. El poder del discurso delicado se retrata de forma impactante en Proverbios 25:15, donde “la lengua amable” (NVI) tiene el poder de quebrar huesos. Igualmente, Proverbios 15.1 nos dice: “La blanda respuesta quita la ira” (RVR1960). Los escritos apostólicos instan frecuentemente a los cristianos a poner en práctica un discurso y un comportamiento amables (Gá 5:22; 2 Ti 2:24; Tit 3:2; Stg 3:17).

Blando como indulgente. Para destacar la resistente integridad del *ministerio de Juan el Bautista, Jesús contrasta a este con aquellos que llevan “vestiduras delicadas” y viven en palacios de *reyes (Mt 11.8 RVR1960; Lc 7:23). La misma palabra griega, *malakos*, se traduce “afeminados” en 1 Corintios 6:9, describiendo un tipo de hombre “delicado”, probablemente hombres que sucumben a insinuaciones *homosexuales.

Ver también TEMOR; DURO, ENDURECER, DUREZA; CORAZÓN; DERRETIDO, DERRETIR.

BOCA

La *boca* es una importante imagen bíblica, que aparece más de trescientas veces. Se refiere literalmente a aberturas físicas, como las que tienen *pozos (Gn 29:2-3), sacos (Gn 42:27), *cuevas (Jos 10:18) y cestas (Zac 5:8). De forma parecida, la boca humana es una abertura en el cuerpo físico. Sin embargo, con mucha más frecuencia, la boca se considera metafóricamente una puerta a la persona interior, una ventana a través de la cual puede verse el alma. Del mismo modo que el contenido de un recipiente puede conocerse mirando a través de su boquilla, el *corazón humano se revela por la boca de una persona.

En el plano físico, la boca es una metonimia para el discurso de una persona. Cuando Dios designa a Aarón como portavoz de Moisés, declara: “Tú hablarás a él, y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya... él te será a ti en lugar de boca” (Ex 4:15-16 RVR1960). En el llamamiento de Isaías al oficio profético de hablar la

palabra de Dios, las dudas de aquel por ser un “hombre inmundo de labios” (Is 6:5) se eliminan cuando un serafín toca su boca con un carbón encendido del altar (Is 6:6-7). En los salmos de lamento la boca es repetidas veces el villano, representando pecados verbales como la deshonestidad (Sal 5:9; 144:8) y la arrogancia (Sal 17:10; 73:9, la imagen preferida para las calumnias son los *labios y la *lengua). En la misma medida, el silencio o la retirada del habla se represente como una boca cerrada (Sal 39:9; Is 52:15).

Sin embargo, la boca es algo más que el agente del habla. Pasajes como Josué 1.8 la relacionan con el *pensamiento* y el conocimiento: “Nunca se apartará de tu boca este libro de la ley, sino que de día y de noche meditarás en él” (RVR1960; cp. Dt 30:14). En el fondo de estas referencias se encuentra la práctica de recordar un texto recitándolo en una cultura oral.

La boca revela frecuentemente *carácter moral*. Durante el llamamiento profético de Isaías, un querubín toca los labios de este con un carbón encendido y dice: “Es... limpio tu pecado” (RVR1960). Con esta purificación de la boca se simboliza la del interior (Is 6:7). Jesús insiste en que “no lo que entra en la boca contamina al hombre; mas lo que sale de la boca, esto contamina al hombre” (Mt 15.11 RVR1960).

La poesía hebrea emplea frecuentemente las palabras *boca* y *corazón* como paralelismos sinónimos, porque “de la abundancia del corazón habla la boca” (Mt 12.34 RVR1960). Así pues, David ora diciendo: “Sean gratos los dichos de mi boca y la meditación de mi corazón delante de ti, Oh Señor” (Sal 19:14). Pablo, por medio del mismo recurso, iguala la confesión y la fe salvadora en Romanos 10:10: “Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación” (RVR1960).

Las *emociones* interiores también se revelan por la boca. David dijo que Dios “puso en mi boca cántico nuevo”, indicando el gozo de la liberación (Sal 40:3; 63:5). En todos esos usos la boca es una abertura al estado cognitivo, moral o emocional de la persona.

En sociedades orales, donde los compromisos hablados son vinculantes, los juramentos y testimonios deben gestionarse con cautela. Un criminal puede ser condenado solamente “por el testimonio [boca] de dos o tres testigos” (Dt 19:15), y uno no debe darse prisa con su boca (RVR1960) cuando a la hora de hacer un voto en el templo (Ec 5:2). El perjuicio social del falso testimonio hace de la “boca de impío y... de engañador” el blanco preferido de la invectiva del libro de Salmos (p.ej., Sal 35:21; 109:2). La boca falsa, además, da una imagen falsa del ser interior, llevando a Jeremías a quejarse de que los judíos tenían a Dios “cercano... en sus bocas, pero lejos de sus corazones” (Jer 12.2 RVR1960; *ver* Is 29:13). En lugar de hacer uso del falso testimonio para hacer daño, el justo hablará en defensa de los oprimidos. “Levanta la voz [abre tu boca]”, dice Lemuel, “defiende los derechos de los desposeídos” (Pr 31:8-9 RVR1960). Pablo insta a que “ninguna palabra corrompida salga de vuestra boca, sino la que sea para la necesaria edificación” (Ef 4.29 RVR1960).

Como la boca revela el ser interior, la persona sabia es discreta en su discurso. “El que guarda su boca guarda su alma”, mientras “la boca del necio es quebrantamiento para sí” (Pr 13:3; 18.7 RVR1960). Un aspecto de esta discreción implica posición social, porque la costumbre dictaba que uno no podía hablar a un superior. Job recuerda los días en que

los príncipes “ponían la mano sobre su boca” en honor a su posición, un gesto que él mismo se ve obligado a hacer en la presencia de Dios (Job 29:9; 40:4). Los profetas describen la restauración de Israel como una época en la que “los reyes cerrarán... su boca” ante el poder de Dios (Is 52:15; Mi 7:16). Pablo emplea este simbolismo para describir la humilde posición del infractor: “Para que toda boca se cierre y todo el mundo quede bajo el juicio de Dios” (Ro 3.19 RVR1960). Al descubrir la persona interior, la boca revela sabiduría, necedad y estatus.

Ver también LABIOS; LENGUA.

BODA

La Biblia abunda en imágenes de matrimonio, pero las de boda son relativamente escasas (aunque *ver* NOVIA, NOVIO). Las dos excepciones obvias son los dos epitalamios (cánticos de boda) que encontramos en las Escrituras, el salmo 45 y el *Cantar de los Cantares, que constituyen un buen punto de partida para considerar el simbolismo bíblico de la boda.

Dos epitalamios reales. Las cualidades más obvias de una boda como la descrita en Salmos 45, un epitalamio en honor a una boda real, son un gozo extraordinario y una riqueza sensorial. El poeta establece el tono desde el principio cuando afirma: “En mi corazón se agita un bello tema” (Sal 45.1 RVR1960). La pareja ocupa el centro del acontecimiento, y ambos aparecen en su mejor forma. El rey es “el más hermoso de los hijos de los hombres” (Sal 45.2 RVR1960), ceñido con su espada, en “gloria” y “majestad” (Sal 45:3). Es ungido con “óleo de alegría”, y sus túnicas huelen a “mirra, áloe y casia” (Sal 45:7-8 RVR1960). La princesa, por su parte, “es todo esplendor, luciendo en su alcoba brocados de oro” (Sal 45.13 NVI), y después la llevan al rey “vestida de finos bordados... seguida por sus damas de compañía” (Sal 45.14 NVI). Toda la procesión entra en el palacio del rey “con alegría y gozo” (Sal 45.15 RVR1960).

Una ceremonia de boda ocupa el mismo centro del Cantar de los Cantares (Cnt 3:6–5:1), flanqueada a ambos lados por poemas de cortejo. En la expectativa del acontecimiento por parte de la novia, ella fantasea sobre la llegada de su novio para reclamarla en imágenes hiperbólicas de anhelo (Cnt 2:8-9). Cuando este llega realmente durante el proceso, la imagen es extraordinaria, repleta de una riqueza sensorial que constituye una metáfora de la plenitud emocional así como una estampa literal de un entorno real. La consumación sexual que llega como parte de la boda se representa en el simbolismo de una especia y un *huerto frutal orientales que el amado reclama (Cnt 4:9–5:1).

Imágenes de extravagancia. Otras imágenes de boda dispersas en la Biblia obran el cambio en los temas de la celebración, la ceremonia y el gozo elevados. Para expresar el éxtasis total de un amanecer, el poeta de la naturaleza en Salmos 19.5 declara que el sol “irrumpe como un novio radiante luego de su boda” (NTV). Cuando Jesús convierte el *agua en *vino para que un banquete de boda pueda continuar (Jn 2:1-11), estamos ante una celebración extraordinaria, llevada a cabo siguiendo el protocolo prescrito. Una opulencia parecida en la celebración y una etiqueta prescrita surgen de las parábolas de Jesús sobre banquetes de boda, donde leemos acerca de invitaciones formales a

invitados, preparación de un copioso *banquete de vino y *alimentos seleccionados, así como de la necesidad de asistir con *vestiduras de boda apropiadas, presumiblemente festivas y formales (Mt 22:1-14; Lc 14:7-24). La organización de la boda era una responsabilidad particular del novio (Jn 2:9) y su *padre (Jue 13:3, 10; Mt 22:2).

La imagen del adornamiento de la pareja en sus respectivas cámaras antes de la boda que ya ha surgido en los epitalamios destacados anteriormente se amplía en otros muchos pasajes. Isaías nos provee una estampa típica cuando compara las "ropas de salvación" y el "manto de la justicia" legados por Dios con "un novio que luce su diadema o una novia adornada con sus joyas" (Is 61.10 NVI). Joel 2.16 nos provee una imagen de los novios dejando sus respectivas cámaras, en lo que parece ser una ceremonia habitual en días de boda. Las *joyas de una novia representan que está preparada para el novio: "¿Acaso una joven se olvida de sus joyas, o una novia de su atavío?" (Jer 2.32 NVI). El *velo es importante para la novia; de hecho, Lea se escondió tras el mismo en su boda.

Los corazones alegres marcaban un día de boda (Cnt 3:11). Iba en contra de la costumbre hacer *duelo o *ayunar en el mismo (Mt 9:15). La *música y las *danzas constituían una parte importante de la fiesta (Jer 7:34). Se entregaban regalos (1 R 9:16) y se entonaban cánticos especiales de boda (Sal 45; 78:63). "Las voces felices de los novios y de las novias" simbolizaban el gozo (Jer 16.9 NTV; 25:10; 33:11). El regocijo y la felicidad desbordaban el corazón de los asistentes (Ap 19:7).

Aunque las costumbres en las bodas hayan cambiado a lo largo de los siglos, las emociones que las rodean son universales. La borrachera emocional de los amantes en el Cantar de los Cantares es la de cualquier pareja enamorada, aunque la expresión literaria de esos sentimientos está arraigada en parte en la antigua poesía amorosa. Uno de los toques realistas del Cantar de los Cantares es la expectación de la pareja cuando piensan en el día de la boda. Numerosas letras en la colección expresan su anhelo y la perfección que ven en su amado. La novia está tan ansiosa que introduce un estribillo de autoreprimenda, declarando la necesidad de contener sus emociones y dejar que el amor siga su curso (Cnt 2:7; 3:5).

La atmósfera cargada de las bodas también se capta en varias visiones apocalípticas del futuro. Isaías nos provee la imagen del regocijo de Dios sobre la *Sion redimida "como el gozo del esposo con la esposa" (Is 62.5 RVR1960). De forma parecida, Jeremías describe la edad de oro venidera con su nuevo comienzo gozoso como una época en la que "se oirá de nuevo el grito de gozo y alegría, el canto del novio y de la novia, y la voz de los que traen a la casa del Señor ofrendas y cantan" (Jer 33:10-11 NVI).

Estas costumbres eran metáforas de *salvación. Del mismo modo que Dios se representa como un marido, la redención del AT en *Sinaí se retrata como una ceremonia de boda. Los *setenta líderes israelitas que suben a la *montaña con Moisés *comen y *beben cuando Dios da la ley a este (Éx 24:9-11).

Ceremonia de devoción. Además de un banquete y una celebración, una boda era una ceremonia que señalaba la bendición de la comunidad, la unión legal en un pacto delante de Dios y una profesión pública de devoción. Se pronunciaban las bendiciones, especialmente para la novia, que tendría que identificarse totalmente con la familia del

novio desde ese momento. Labán y su familia bendijeron a Rebeca para que fuese madre de “millares de millares” de exitosos descendientes (Gn 24:59-60 RVR1960). Los que fueron testigos de la decisión de Booz en favor de Rut la bendijeron igualmente (Rt 4:11-12).

Desde la primera unión de una *mujer con un *hombre, una boda es un pacto delante de Dios (Pr 2:17; Ez 16:8; Mal 2:14). En la boda original en el paraíso, Dios mismo es quien trae la mujer al hombre (Gn 2:23). En la cultura hebrea, la presencia de Dios confiere una fuerza legal definitiva a la unión. Malaquías retrata a Dios como “testigo entre ti y la esposa de tu juventud... tu compañera, la esposa de tu pacto” (Mal 2.14 NVI). El profeta añade: “¿No te hizo uno el Señor con tu esposa? En cuerpo y espíritu ustedes son de él” (Mal 2.15 NTV). Jesús también refleja el impacto: “Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mr 10.9 RVR1960).

Las bodas son profesiones públicas de devoción leal. *Adán concede a *Eva la primera profesión gozosa delante de Dios (Gn 2:22-24); su compromiso resuena en el mandato de Pablo de que el *marido ame a su *esposa como a sí mismo (Ef 5:28-30). La unión prometida de Adán y Eva como “una carne” delante del Señor se repite e imita en cada boda con estas declaraciones mutuas.

Metáfora de salvación. Como cualquier otra imagen en la Biblia, la de la boda tiene un uso profundamente espiritual, pasando a ser una metáfora de la relación existente entre Dios y su pueblo. En este aspecto, el Señor es quien elige a los creyentes para que sean su esposa.

En repetidas ocasiones, se define a Jesús como el novio. Juan el Bautista dice ser el amigo del esposo (Jn 3:22-30). Jesús explica el hecho de que sus discípulos no ayunen diciendo: “¿Acaso pueden los que están de bodas ayunar mientras está con ellos el esposo? Entre tanto que tienen consigo al esposo, no pueden ayunar” (Mr 2.19 RVR1960; cp. Mt 9:14-15; Lc 5:33-35). El ministerio terrenal de Jesús se asemeja a un banquete de boda. La parábola de la celebración de boda del rey para su hijo, dedicada a los *fariseos, entiende a Jesús como el hijo/novio y la negativa a aceptar la invitación como un rechazo del propio Jesús (Mt 22:14).

La segunda venida de Cristo se describe intensamente también como un banquete. Aunque Jesús comía con sus seguidores como humano, su consumación con sus santos en la parusía (segunda venida) se describe como un banquete de boda entre el *Cordero de Dios, un epíteto de Jesús, y su esposa, la *iglesia (Ap 19:6-9). Cerca de su final, las Escrituras anuncian la gozosa celebración de unión entre un novio que ha llegado y una novia preparada: “Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria [a Dios]; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado” (Ap 19.7 RVR1960). Como la salvación se extiende en la metáfora de este casamiento, las palabras del ángel se hacen realidad: “Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero” (Ap 19.9 RVR1960).

Ver también BANQUETE; CASAMIENTO; ESPOSA; HISTORIA DE AMOR; MARIDO; NOVIA, NOVIO.

BIBLIOGRAFÍA: G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Covering Marriage, Developed from the Perspective of Malachi* (Leiden: E. J. Brill, 1994); G. L. Scheper, "Bride, Bridegroom", *DBTEL* 106-12; S. T. Sohn, *The Divine Election of Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

BONDAD

Bondad es un término misterioso que comunica una sensación de deleite y profundidad insondable, un alegre misterio. Un repaso de las palabras *bondad* y *bueno* tal como aparecen en la Biblia revela rápidamente la razón de ello: en las Escrituras, la bondad es el propio Dios. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *son* buenos, *hacen* el bien y *crean* lo bueno. El pueblo de Dios no es bueno en sí mismo pero es capaz de hacer el bien a través del empoderamiento del Espíritu de Dios y la presencia del Señor en su vida por medio de Jesucristo. ¿Qué es entonces la bondad? ¿Cómo descubre para nosotros la belleza del simbolismo bíblico la riqueza de las palabras *bueno* y *bondad*, que aparecen más de seiscientas veces en la Biblia?

La bondad de Dios. La bondad se ajusta a la naturaleza de *Dios. Del mismo modo que en la naturaleza del agua está el ser húmeda o en la del fuego el ser caliente, la de Dios es ser bueno. Esta característica no es mutable ni disminuye, como tampoco tiene principio ni fin. Cuando Moisés pide ver la gloria de Dios, el Señor contesta: "Yo haré pasar todo mi bien delante de tu rostro". Pero "no podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre, y vivirá" (Ex 33:19-20 RVR1960). La bondad de Dios es aquí una imagen de misterio que trasciende la comprensión humana. Durante el mismo encuentro, Dios pasa delante de Moisés y proclama: "¡Jehová! ¡Jehová! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado" (Ex 34:6-7 RVR1960). Todas estas cualidades, misericordia, gracia, amor, fidelidad, perdón y justicia, son lo que significa para Dios ser bueno.

Este sentido de la bondad de Dios englobando muchas cosas se repite en el libro de Salmos. La misma puede verse "en la tierra de los vivientes" (Sal 27:13), dando a entender que la vida humana en este mundo es el ámbito en el que la bondad de Dios es accesible para nosotros. En Salmos 31, un salmo de acción de gracias por la liberación, el poeta exclama: "¡Cuán grande es tu bondad, que has guardado para los que te temen!" (Sal 31.19 RVR1960), y la lista de evidencias incluye la justicia, el amor inquebrantable, la fidelidad, la gracia y la generosidad del Señor. Salmos 145, un salmo de alabanza, ensalza igualmente la "inmensa bondad" de Dios, vinculándola con atributos morales y espirituales como la grandeza, la majestad, la justicia, la misericordia, el amor inquebrantable, la compasión y la providencia. Dios es bueno en su propio ser: Jesús declara que "ninguno hay bueno, sino solo Dios" (Lc 18.19 RVR1960), y el salmista escribe: "Tú eres mi Señor; no hay para mí bien fuera de ti" (Sal 16.2 RVR1960).

Dios no solo *es* bueno; también *hace* el bien. El salmista vincula ambos aspectos cuando escribe: "Tú eres bueno, y haces el bien" (Sal 119.68 NVI). En el AT, Dios prometió "el bien a Israel" (Nm 10:29) y mantuvo su promesa. Aunque los hermanos de José pensaron hacer "mal" contra él, "Dios lo encaminó a bien... para mantener en vida a

mucho pueblo” (Gn 50.20 RVR1960). En la dedicación del templo, los israelitas “se fueron a sus moradas alegres y gozosos de corazón, por todos los beneficios que Jehová había hecho a David su siervo y a su pueblo Israel” (1 R 8.66 RVR1960). En Salmos 23, un salmo que enumera los actos de provisión de Dios, el poema llega a una predicción confiada de que “el bien y la misericordia me seguirán todos los días de mi vida” (Sal 23:6). En el NT, se retrata al Señor de forma parecida como el Dios que *hace* el bien. Jesús “anduvo haciendo bienes” (Hch 10:38). Pablo expresó la confianza de que “a los que aman a Dios, todas las cosas les ayudan a bien” (Ro 8:28).

La buena creación. Probablemente no exista un pasaje bíblico más famoso sobre el tema de lo que es bueno que las seis declaraciones en la historia de la *creación (Gn 1) de que “vio Dios que era bueno”, culminando en una séptima afirmación de que “vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera” (Gn 1:31). Aquí tenemos otro racimo de imágenes bíblicas de lo bueno, la creación que Dios hizo existir y que sigue bendiciendo a la raza humana. La creación de Dios, incluyendo a las personas, creadas a su imagen, es una extensión de su propia bondad; no en balde es buena en principio. Pablo declara que “todo lo que Dios ha creado es bueno” (1 Ti 4:4).

Debido al vínculo existente entre Dios y su creación, la vida humana en este mundo se considera buena en la Biblia en principio. Dos pasajes del libro de Jeremías pueden tomarse como resumen. Los redimidos “cantarán jubilosos en las alturas de Sion; disfrutarán de las bondades del Señor” (Jer 31:12), y la imagen de la bondad de Dios que sigue incluye *grano, *vino, *aceite, *rebaños y *manadas, una vida tan plena que es “como *huerto de riego”, y personas regocijándose con *danzas (Jer 31:12-13). Las personas bendecidas así “serán saciadas de mi bien, dice Jehová” (Jer 31:14). Aquí, la bondad de Dios se extiende a las cosas buenas de esta vida, imágenes de satisfacción humana así como de la bondad de carácter inherente al Señor.

Una lista parecida de imágenes de lo bueno interpretadas como las bendiciones de Dios sobre sus criaturas aparece dos capítulos más adelante: “Ha de oírse aún voz de gozo y de alegría, voz de desposado y voz de desposada, voz de los que digan: Alabad a Jehová de los ejércitos, porque Jehová es bueno, porque para siempre es su misericordia; voz de los que traigan ofrendas de acción de gracias a la casa de Jehová” (Jer 33:10-11). Esta es realmente la buena vida proverbial, con Dios y las personas en armonía y estas regocijándose tanto en el Señor como en las bendiciones humanas que él concede. La bondad de Dios no se encuentra aislada de la vida sino que es la base de lo que es bueno en ella.

El fruto del Espíritu. Las personas, creadas a imagen de Dios y restauradas a la misma por la redención, son también capaces de hacer el bien. Sus actos, como los de Dios en un sentido perfecto, se declaran “buenos”. Las “misericordias” de Ezequías fueron tan notables que fueron recopiladas por escrito (2 Cr 32:32). El escritor de Proverbios declara que “el hombre bueno recibe el favor del Señor” (Pr 12.2 NVI) y se llena con el fruto de sus hechos (14:14). José de Arimatea era un “varón bueno y justo”, y Bernabé era “un hombre bueno, lleno del Espíritu Santo y de fe” (Hch 11:24). Aquí tenemos

entonces otra categoría de bondad en la Biblia, personajes que ponen de manifiesto las cualidades divinas que la Biblia retrata como componentes del bien supremo.

La bondad es uno de los célebres *frutos del Espíritu que caracterizan a aquellos que pertenecen a Cristo (Gá 5:22-24). Anteriormente destacamos que Dios es la fuente de toda bondad; de ahí que “el que hace lo bueno es de Dios” (3 Jn 11). La bondad humana no se genera por sí sola. Pablo escribe: “No hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno” (Ro 3:12); y otra vez: “Yo sé que en mí... no mora el bien” (Ro 7:18). Sin embargo, Pablo puede ordenar a aquellos que tienen el Espíritu a hacer el “bien a todos” (Gá 6:10), del mismo modo que Jesús mandó a sus seguidores que hiciesen el bien a sus enemigos (Lc 6:35). Jesús también enseñó que “todo árbol bueno da fruto bueno” (Mt 7:17).

El conflicto cósmico. Un importante aspecto de la bondad en la Biblia es que se contrapone a su opuesto. El trasfondo es el supuesto bíblico de un gran conflicto espiritual entre el bien y el mal. Casi cada historia en la Biblia nos provee una variante sobre el tema. El conflicto comienza en el paraíso, con su árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2:9, 17). Después de comer del árbol prohibido, Adán y Eva conocieron el bien y el mal (Gn 3:22). A partir de ahí, estos se encuentran entrelazados, la suerte de los que viven en un mundo caído.

Una responsabilidad fundamental de los que viven en ese mundo es discernir el bien del *mal (2 S 14:17; 1 R 3:9; He 5:14). Otra es hacer el bien en lugar del mal, elegir de forma activa el bien sobre el mal (Sal 34:14; 37:27; Pr 14:22; Is 7:15, 16; Am 5:14, 15; Ro 12:9; 1 P 3:11). La bondad es algo que debe buscarse activamente (Pr 11:27). Otra variante del tema es que supone que la raza humana se divide en dos categorías: los buenos y los malos (Pr 15:3; Ec 9:2; Mt 5:45; 12:35; Jn 5:29), del mismo modo que los actos se consideran buenos o malos (Ec 12:14; 2 Co 5:10). La resolución del conflicto cósmico de las eras tendrá lugar en el escatón, y aunque las palabras *bien* y *bondad* no aparecen en las versiones en castellano del libro de Apocalipsis, uno de los sentidos principales del libro es el triunfo final y definitivo del bien sobre el mal.

Imágenes del bien. La imagen de la bondad, junto al adjetivo estándar *bueno*, es el término bíblico empleado con más frecuencia para denotar lo que es positivo en la experiencia humana. Algo de su riqueza surgirá si simplemente destacamos el rango de cosas que diversos escritores bíblicos declaran buenas. En una categoría encontramos fenómenos obviamente morales y espirituales. Se nos invita a gustar y ver “que es bueno Jehová” (Sal 34:8). Dar gracias a Dios es bueno (Sal 54:6; 92:1), y estar cerca del Señor también (Sal 73:28), así como la mano de Dios sobre una persona (Neh 2:18), los estatutos y mandatos de Dios (Neh 9:13), la promesa del Señor (1 R 8:56), la vida piadosa (2 Cr 6:27), y hacer justicia, misericordia y andar humildemente con Dios (Mi 6:8).

Sin embargo, la lista de cosas buenas sigue expandiendo en áreas de la vida obviamente menos “espirituales”. Un *pasto puede ser bueno, por ejemplo (1 Cr 4:40; Ez 34:14). También puede serlo la obra de *construir un *muro (Neh 2:18) y encontrar una *esposa (Pr 18:22). Es bueno que los creyentes moren en unidad (Sal 133:1), como lo son la

palabra a su tiempo (Pr 15:23); *comer, *beber y encontrar el disfrute en el *trabajo (Ec 5:18); la *sabiduría (Ec 7:11) y una conciencia libre de culpa (Hch 23:1; 1 Ti 1:5). El fruto de un árbol puede ser bueno (Mt 7:17), como pueden serlo los regalos que los padres dan a sus hijos (Mt 7:11) y los preceptos de una persona sabia (Pr 4:2). Incluso la aflicción puede ser buena (Sal 119:71).

Resumen. Las referencias a la bondad en la Biblia nos dicen que Dios es bueno y que a través de su vida en nosotros crecemos en esa bondad y en nuestra semejanza de él. Meditar en la bondad del Señor engendra un sentido de verdadera virtud que habla a lo mejor que hay en cada creyente. Como criaturas hechas a la imagen de Dios, podemos aspirar a la bondad, rodeada por un mundo y una sociedad que incluye muchas cosas buenas.

Ver también BELLEZA; CREACIÓN; DIOS; MALA, BUENA VIDA, LA; PAZ; SABIDURÍA.

BOSQUE

En su acepción más simple, el bosque es aquello que no es ciudad ni campos cultivados. Como tal, representa la naturaleza no cultivada que debe despejarse para su uso (Jos 17:15, 18). Por el contrario, la plantación y el cuidado de bosques pueden constituir en sí mismos una forma de cultivo (Is 29:17; 32:15; 44:14; Ec 2:6). De hecho, Salmos 104.16 retrata a Dios como un plantador y regador cósmico de bosques.

Como una zona arbolada apartada de ciudades y campos cultivados, el bosque es morada de *animales salvajes, especialmente depredadores nocturnos. Así pues, encontramos referencias a “toda bestia del bosque” (Sal 50:10), al “puerco montés” que destroza un campo cultivado sin muros (Sal 80:13), a “los animales del bosque” que “se arrastran” mientras las personas duermen por la noche (Sal 104.20 NVI), a los “animales salvajes de los bosques” (Is 56.9 NTV), a un “*león en la selva” (Jer 12:8; cp. Am 3:4; Mi 5:8) y a un bosque en el que los animales salvajes devoran a las personas (Os 14:5). Aquí, el bosque es una imagen de *terror, como también lo es el *fuego del mismo (Sal 83:14; Is 9:18; Jer 21:14; Ez 20:46; Stg 3:5). En la misma categoría encontramos el bosque dañado por una *tormenta (Sal 29:9; Is 7:2).

En el lado positivo, el bosque es una fuente de madera, de ahí la referencia a la tala de árboles en ellos (Dt 19:5; 2 R 19:23; Is 10:34; Jer 10:3; Zac 11:2). Nehemías pidió con éxito madera “del bosque del rey” (Neh 2:8), indicando el valor que los mismos tenían en el antiguo Oriente próximo. Como fuente de madera, los bosques del *Líbano constituyen una categoría por sí mismos, un estándar de excelencia reconocido (Ez 31:3), la fuente de madera escogida cuando Salomón acometió sus fastuosos proyectos de construcción (1 R 7:2; 10:17, 21; 2 Cr 9:16, 20). Los cedros del Líbano son legendarios en la Biblia, con casi una docena de referencias.

Como imagen de la *naturaleza y de cosas que crecen, el bosque también es un símbolo de prosperidad, y conserva ese sentido incluso en profecías de destrucción inminente de una nación. Leemos, por ejemplo, acerca de cómo Dios destruirá “la gloria de su bosque y de su campo fértil” (Is 10.18 RVR1960) y de cómo el bosque será totalmente arrasado y la ciudad “completamente allanada” (Is 32.19 NVI). Aunque estas referencias al bosque

aparecen en oráculos de *juicio, el mismo conserva su identidad como estándar de valor y *prosperidad. El bosque también aparece en oráculos que predicen restauración, y en particular se le insta a irrumpir en celebración en los actos de redención de Dios (1 Cr 16:33; Sal 96:12; Is 44:23), técnicamente un ejemplo de “falacia patética [compasiva]” (representación de facetas de la naturaleza identificándola con emociones humanas).

La imaginería del bosque en la Biblia participa en el simbolismo incipiente que caracteriza la Biblia en cada momento. Muchas referencias literales destacadas arriba conllevan significados religiosos y morales más allá de lo literal. El crecimiento del bosque o su sacudida en una tempestad son consecuencia directa de la actividad divina. El bosque pasa a ser fácilmente una imagen del juicio (Is 10:17-19; Os 2:12) o la restauración (Is 29:17; 32:15; Mi 7:14).

Ver también ANIMALES; ÁRBOL, ÁRBOLES; ERIAL; LÍBANO; MADERA PLANTAS; TIERRA VIRGEN.

BOSQUECILLO

En el AT vemos que se destaca a la encina por su sombra y por tanto como un lugar para deliberar (1 R 13:14) o para enterrar a los muertos (Gn 35:8; 1 Cr 10:12). Las encinas también se asocian con la idolatría. La NTV traduce el hebreo *'serâ* “poste” (p.ej., Éx 34:13; Dt 16:21; 2 R 17:16). Es probable que el mismo se refiera a una imagen o poste dedicado a la diosa cananea Asera, consorte de El. Sin embargo, la noción de un bosquecillo sagrado aparece en la Biblia, porque Oseas habla de que Israel sacrificaba “bajo la agradable sombra de robles, álamos y encinas” (Os 4.13 NVI; cp. Dt 16:21). Abraham acampa en “el encinar de Mamre” (Gn 18:1); los israelitas lo hacen en un oasis con un bosque de setenta palmeras y doce *manantiales de agua (Éx 15:27); y Débora celebra sus audiencias debajo de “la palmera de Débora, entre Ramá y Bet-el” (Jue 4:5). El bosquecillo evoca un lugar de sombra fresca en una tierra árida, un espacio natural en el que acampar, adorar, congregarse y llevar a cabo los negocios de la sociedad.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; HUERTO.

BOTÍN, dividir. *Ver* TRIUNFO.

BRAZO

Tanto el brazo como la *mano son imágenes bíblicas de poder. Habitualmente, esas imágenes indican poder hacia un propósito, aunque el agente puede ser divino o humano. Por ejemplo, el salmista alaba al Señor, cuyo “brazo es capaz de grandes proezas” (Sal 89.13 NVI); pero en otros pasajes ruega a Dios que quebrante “el brazo del inicuo” (Sal 10:15) que ataca al débil. Dependiendo del contexto, las imágenes del brazo o de la mano de Dios pueden representar poder en acción, tanto bueno como malo.

Dominando todo lo demás encontramos el epíteto “brazo extendido” (casi veinte referencias, p.ej., Éx 6.6 y 15:16; Dt 4:34). Siempre que aparece esta expresión formulaica, se trata de una referencia al poder de Dios. La imagen puede aplicarse al mismo en la creación, en la liberación de su pueblo o en su juicio.

En Jeremías este simbolismo expone el tema de Dios como Creador. Con su “gran poder” y su “brazo extendido” (Jer 32:17), el Señor crea los cielos y la tierra; cuando

Dios habla a las naciones que rodean a Israel, utiliza la misma imagen para describir su creación de la tierra y sus criaturas (Jer 27:5).

En Deuteronomio, el brazo extendido de Dios aparece repetidamente como una representación del poder del Señor para redimir a Israel de la esclavitud en Egipto. Aquí la imagen es especialmente gráfica: Dios extiende su brazo, alcanzando a su pueblo donde esté y salvándolo de su angustia. Ese acontecimiento es una certificación única del poder de Dios; nunca antes se ha visto nada igual (Dt 4:34). En referencia a la liberación de Israel por parte del Señor, Moisés describe la "mano fuerte" y el "brazo extendido" de Dios en un paralelismo sinónimo "con grande espanto, y con señales y con milagros" (Dt 26:8). La liberación de Israel y todos los acontecimientos milagrosos que la acompañaron están incluidos en la imagen del brazo extendido de Dios.

Sin embargo, este también representa el juicio divino. En respuesta a la idolatría de Israel, Dios permite a los babilonios tomar Jerusalén, proclamando: "Pelearé contra vosotros con mano alzada y con brazo fuerte, con furor y enojo e ira grande" (Jer 21:5). La imagen es tremendamente irónica: el mismo poder de Dios que hizo posible la existencia de Israel se alía ahora con Babilonia para derrotarlo.

Isaías es el más creativo con la imagen del brazo de Dios. Aunque nunca emplea le expresión *brazo extendido*, habla del mismo en catorce contextos diferentes. Reflexionando de forma clara sobre el brazo del Señor como el poder de Dios para liberar en el *éxodo, Isaías mira al futuro para mostrar que el mismo brazo sacará al pueblo de Dios por segunda vez, en un nuevo éxodo, del *exilio que ha experimentado entre las naciones.

Una de las imágenes más reconfortantes de la Biblia es la comunicada por el uso simbólico del plural *brazos*: Dios llevando a su pueblo. El guerrero *divino, cuyo brazo amenaza así a su enemigo, une los suyos para cargar con su pueblo: "El Dios eterno es tu refugio, y tus brazos eternos te sostienen" (Dt 33:27). Isaías 40.11 retrata a Dios como un *pastor, que dirige su rebaño y lleva a los corderos en sus brazos.

La imagen del brazo solo se emplea en dos ocasiones en el Nuevo Testamento, ambas en los evangelios (Lc 1.51 y Jn 12.38 [Is 53:1]). Las dos citan a hacen alusión directamente a un pasaje del Antiguo. Juan 12.38 vincula los milagros de Jesús con el brazo del Señor precisamente de la forma en que el libro de Deuteronomio hizo lo propio con los milagros de Dios y la acción de su brazo. Aunque el NT nunca los vinca de forma explícita, el mismo brazo que se extendió para liberar a Israel de la esclavitud en Egipto también lo hizo en la *cruz para salvar a los creyentes de la esclavitud de la muerte.

Ver también DEDO; FUERZA, FUERTE; MANO.

BRIDA

La imagen de la brida se utiliza en la Biblia principalmente como una imagen de contención y control. Job se queja de que las aflicciones que ha recibido de Dios han provocado que sus enemigos dejen de refrenarse (literalmente, "soltar la brida") y le ataquen (Job 30:11). Uno de los indicadores de la fuerza del leviatán es que no se le

puede sujetar ni contener, porque “¿quién puede acercarse a él y ponerle un freno?” (Job 41.13 NVI).

Ejercer el autocontrol, especialmente sobre la *lengua, se asocia con esta imagen en numerosos lugares (Sal 39:1; Stg 1:26: 3:2-3). Sin él, una persona “se engaña a sí misma, y su religión no sirve para nada” (Stg 1.26 NVI). El contraste entre los que son capaces de ejercer ese control sobre sí mismos y “el mulo o el caballo, que no tienen entendimiento, que necesitan un freno y una brida para mantenerse controlados” (NTV) se expone en Salmos 32:9.

El juicio de Dios sobre sus enemigos se representa como una brida que “los llevará a la ruina” (Is 30.28 NTV). Una imagen aplicada específicamente a Senaquerib, cuando se vio obligado a regresar a Asiria después de amenazar con invadir Jerusalén (2 R 19:28; Is 37:29). Pablo ordena a Tito silenciar (literalmente, “tapar a boca de”) a los falsos maestros que están engañando a otros (Tit 1:11).

Ver también AUTOCONTROL; CABALLO; LENGUA.



Un caballo y una brida antiguos.

BRONCE

El período patriarcal del antiguo Israel tiene lugar en lo que los historiadores modernos han llamado la Edad del Bronce, y la época del asentamiento en Canaán marca el paso de esta a la Edad del Hierro. El bronce, una combinación de cobre y plomo, fue una de las primeras aleaciones que se utilizaron de forma generalizada durante el período del Antiguo Testamento. Más adelante se sustituyó por el latón (una aleación de cobre y estaño); por tanto, la mayor parte de las referencias al bronce (154 de 160) se encuentran en el AT.

El uso del bronce como figura retórica se concentra en la poesía del AT, los profetas (dos tercios de los usos en estos libros son figurados), y en el libro de Apocalipsis. Cuando se utiliza de forma figurada, el bronce connota frecuentemente fuerza, como vemos en las preguntas de Job, “¿Es mi fuerza la de las piedras, o es mi carne de bronce?”, o cuando describe al leviatán, al que no se puede encadenar, dice que “al hierro lo trata como a paja, y al bronce como a madera podrida” (Job 41.27 NVI; *ver* Animales; Animales míticos). En el llamamiento de Jeremías al servicio se le dice que Dios lo ha hecho “como ciudad fortificada, como columna de hierro y muro de bronce, contra todo el país” (Jer 1.18 NVI). Duro y suave, el suelo se volverá infértil en el juicio:

“Yo quebrantaré su orgullo y terquedad. Endureceré el cielo como el hierro y la tierra como el bronce” (Lv 26.19 NVI; cp. Dt 28:23; Job 37:18). Pulido y brillante, el bronce se utilizaba como *espejo en el mundo antiguo y se relaciona con lo resplandeciente y lo radiante, como vemos en Apocalipsis 1:15: “Sus pies parecían bronce al rojo vivo en un horno, y su voz era tan fuerte como el estruendo de una catarata” (NVI). Las criaturas celestiales de Ezequiel tenían piernas que “brillaban como el bronce bruñido” (Ez 1.7 NVI), y más adelante el profeta se encontró con un hombre cuyo “rostro brillaba como el bronce” (Ez 40.3 NTV). Un uso muy evocador del bronce es su asociación con la *esclavitud y la cautividad. Los grilletes de bronce simbolizan el trato dispensado a los líderes caídos por los adversarios victoriosos. Dos ejemplos famosos son *Sansón: “Entonces los filisteos lo capturaron, le arrancaron los ojos y lo llevaron a Gaza. Lo sujetaron con cadenas de bronce, y lo pusieron a moler en la cárcel” (Jue 16.21 NVI), y Sedequías: “Luego mandó que a Sedequías le sacaran los ojos y que le pusieran cadenas de bronce para llevarlo a Babilonia, donde permaneció preso hasta el día en que murió” (Jer 52:11).

Casi la mitad de todas las referencias al bronce tienen que ver con su uso en el *templo o el tabernáculo. Desde los altares a los *tazones, las *copas, las columnas y las sartenes, el bronce era el metal elegido para utensilios y estructuras. Este metal resistente y fácilmente trabajable se utilizaba en todo el espacio de adoración de los israelitas.

Otro grupo considerable de referencias al bronce tiene relación con la *guerra. Aquí, el bronce se empleaba para describir un botín (Jos 6:24; 22:8) y los instrumentos de guerra. Goliat se dispone a luchar con “un casco de bronce en su cabeza, y llevaba una cota de malla; y era el peso de la cota cinco mil siclos de bronce. Sobre sus piernas traía grebas de bronce, y jabalina de bronce entre sus hombros” (1 S 17:5-6 RVR1960). *Cascos, *espadas, puntas de lanza y *escudos podían ser de bronce o recubrirse con este (*ver* Armadura).

Ver también HIERRO; MADERA; METALES; MINERALES; PIEDRA.

BRUJA

El concepto moderno tras la palabra *bruja* no se corresponde totalmente con la práctica de la brujería en el antiguo Oriente próximo. El concepto moderno tiene que ver con una mujer que obtiene poder por medio de un pacto con el diablo cuyo fin es hacer daño a otras personas. El punto de correspondencia entre el antiguo Oriente próximo y el concepto actual es la malevolencia y el propósito antisocial. Mientras la religión, pagana, sectaria del AT o cristiana, hace hincapié en objetivos grupales y en el sostenimiento de la comunidad en su conjunto, la *magia es individualista en general. En el caso específico de la brujería, esta es explícitamente antisocial en el hecho de que fortalece y asciende a un individuo a expensas de otros y de la comunidad en su conjunto. Pedro maldijo a Simón el hechicero porque este valoraba más el poder para sí mismo que el bien de las personas y la *gloria de Dios (Hch 8:9-24).

La bruja es un tipo de practicante de la magia, que difiere de la religión en que es manipuladora, mientras esta es suplicativa. La magia podría incluir una súplica a Dios, pero de forma aberrante, con un componente egoísta, no subordinado, sin hacer ruegos

humildes. Por el contrario, el practicante podría estar quebrantando directamente el primer mandamiento en una de dos formas: (1) apelando a otro *dios, actuando en base a la suposición de la existencia del panteísmo o politeísmo, o (2) suplicando conscientemente a *Satanás o sus *demonios, lo que constituye traición, traficar con el *enemigo.

Pablo dice que los gálatas fueron hechizados por alguien (los judaizantes) y apartados de la verdad (Gá 3:1). Pablo está diciendo que una perversión del verdadero evangelio los sedujo. La brujería aboga por una *adoración distorsionada; constituye por tanto una afrenta directa a Dios. Se condena junto con la *rebelión (1 S 15:23) y la *idolatría (2 Cr 33:6; Mi 5:12; Gá 5:20; Ap 21:8). Jehú acusó a Jezabel de "idolatrías y hechicerías", es decir, de atraer a Israel a la idolatría y la religión pervertida (2 R 9:22). A través del profeta Nahúm, Dios acusó a *Nínive, la opresora de su pueblo, de los mismos crímenes (Nah 3:4).

En general, pues, la brujería representa un deseo egoísta de poder, malevolencia social y separación de la adoración bíblica. Por esta razón, Éxodo 22.18 prescribe lacónicamente la pena de muerte para las brujas.

Dicho sea de paso, el texto bíblico no llama bruja a la mujer de Endor. El título solo se emplea en los encabezamientos y resúmenes de algunas versiones, y como consecuencia de ello la expresión "la bruja de Endor ha entrado en la literatura y el habla común. En realidad es una nigromante, alguien que consulta específicamente a los espíritus de los muertos a fin de predecir el futuro, y no una bruja en el sentido más amplio del término.

Ver también DEMONIOS; ÍDOLO, IDOLATRÍA; MAGIA; SATANÁS.

BRUJERÍA. *Ver* MAGIA.

BRUMA

Las referencias bíblicas a la bruma o al vapor son menos de una docena, e incluso aquí las palabras del original no son concluyentes en ocasiones. La bruma raramente aparece en Palestina al nivel del mar (aunque lo hace regularmente en las montañas), lo que quizá explique la escasez de referencias.

La RVR60 dice literalmente que en el paraíso (*ver* Huerto), "subía de la tierra un vapor, el cual regaba toda la faz de la tierra" (Gn 2:6), pero traducciones más recientes interpretan que se trataba de corrientes subterráneas perennes. En el libro de *Job, la imagen de Eliú de la voz procedente del torbellino incluye el vapor que *Dios destila en la *lluvia como un ejemplo del poder trascendente y misterioso de Dios sobre la *naturaleza (Job 36:27). De forma parecida, Jeremías atribuye a Dios el acto de hacer "subir las nubes de lo postrero de la tierra" (Jer 10.13 RVR1960; 51:16).

Para la imaginación poética, la bruma o el vapor son por encima de todo un emblema de transitoriedad e insustancialidad, en base a su tendencia a disiparse rápidamente en el calor del *sol de la mañana. Isaías habla por tanto de que Dios deshace los "pecados como una nube" y las "ofensas como la niebla de la mañana" (Is 44.22 NTV). Aunque las traducciones al castellano no lo reconocen suficientemente, la palabra traducida "vanidad" en más de treinta ocasiones en el libro de *Eclesiastés podría traducirse

“bruma” o “vapor” de forma más acertada. En el libro de *Proverbios, la fugacidad y el vacío de las ganancias ilícitas se comparan con una niebla que se disipa: “La fortuna amasada por la lengua embustera se esfuma como la niebla” (Pr 21.6 NVI). Santiago representa la cualidad efímera de la propia vida como la “neblina que se aparece por un poco de tiempo, y luego se desvanece” (Stg 4.14 RVR1960). Oseas representa la infidelidad de Israel como una “nube de la mañana, y como el rocío de la madrugada, que se desvanece” (Os 6.4 RVR1960). Más adelante, Oseas emplea el mismo simbolismo para describir el juicio inminente de Dios contra Efraín: “Serán como la niebla de la mañana, y como el rocío de la madrugada que se pasa” (Os 13:3). En todos estos ejemplos, los *pecados que son perdonados, las fortunas conseguidas ilícitamente, la vida, la retirada del amor de Dios, la prosperidad a punto de perderse, la bruma equivale a algo que desaparece.

En dos ocasiones se tiene en cuenta la cualidad oscurecedora de la bruma. Por tanto, el cegamiento de Pablo por el sol de mediodía en su conversión se representa como una neblina y una *oscuridad que cayeron sobre él (Hch 13:11), y una de las señales proféticas que Pedro menciona en su sermón de *Pentecostés es el “vapor de humo” y el hecho de que “el sol se convertirá en tinieblas” (Hch 2:19-20 RVR1960).

Una última referencia es la airada denuncia de Pedro de los falsos *profetas, en la que los define como “fuentes sin agua y nubes empujadas por la tormenta” (2 P 2.17 RVR1960). En el contexto, las nubes no representan tanto la transitoriedad como el vacío y la inutilidad.

Ver también; FUGACIDAD; LLUVIA; PERMANENCIA; ROCÍO.

BUENA VIDA, LA

Dos contextos contribuirán a nuestro entendimiento de las imágenes bíblicas de la buena vida. Uno de ellos es reconocer la prominencia del tema de la buena vida en la literatura en general y en la propia idea de civilización. La raza humana anhela la buena vida y trata de crearla en la vida real. Como una extensión de ese intento, o como compensación cuando el mismo fracasa, la imaginación humana retrata la buena vida en la literatura y el arte. La mayor parte de la literatura nos provee una imagen implícita de un ideal. En algunas ocasiones despierta en nosotros una conciencia: “Esto es mejor que la vida real”. En otras, la literatura dibuja un mundo de desorden y *esclavitud. Pero incluso aquí el efecto es provocar que nos demos cuenta de que “debe haber algo mejor”. La historia de la literatura es en parte un registro de la búsqueda de la buena vida por parte de la raza humana.

La Biblia se adhiere a este principio general, pero además sus imágenes de la buena vida destacarán si somos conscientes de lo estrechamente alineadas que están las imágenes bíblicas de la nueva vida con varios tópicos relacionados, como la *bendición, la *bondad y el *placer.

Viñetas narrativas. Una fuente de imágenes de la buena vida en la Biblia procede de las narraciones, salpicadas de momentos, personajes y escenarios específicos que plasman un ideal. El paraíso es la buena vida original y prototípica. Sus ingredientes específicos incluyen un entorno protegido y bello, armonía con la *naturaleza y con

Dios, inocencia moral, y la satisfacción de todos los *apetitos humanos, incluyendo la urgencia por el compañerismo humano, la gratificación *sexual, la *comida, el *ocio y el *trabajo con sentido. Es una estampa de Dios, las personas y la naturaleza en perfecta interrelación.

La bienvenida de Abraham y Sara a los tres visitantes celestiales (Gn 18:1-15) es una imagen clásica de la buena vida tal como el mundo antiguo la imaginaba. Es una imagen pastoral, con su prosperidad agrícola convencional y su escenario rural muy alejado de la estampa de degeneración urbana que se revela en el siguiente capítulo (la destrucción de Sodoma y Gomorra). La generosidad de los *anfitriones idealmente hospitalarios, atestiguada por la copiosa comida que Abraham y Sara consiguen producir de forma espontánea, añade una dimensión específicamente humana y moral a la imagen. Podemos sumar a ello que el espectáculo de una visita de *invitados celestiales (uno de los cuales es Dios) idealiza aun más la situación, doblemente y triplemente cuando la pareja humana es recompensada con la promesa divina del nacimiento de un hijo la primavera siguiente.

Acontecimientos posteriores en la vida de Abraham y Sara también pueden interpretarse como instantáneas de la buena vida, y en cualquier caso la imagen hace un guiño al sistema de valores que prevalece en la Biblia. Para una cultura que tiene en tan alta estima a los niños como la israelita, cualquier historia de *nacimiento se considera una manifestación de la buena vida. Pero cuando el hijo nacido es uno que ha sido prometido durante veinticinco años a una pareja demasiado anciana como para tener hijos de forma natural, el efecto es aun mayor (Gn 21:1-7). Un viaje de tres días cuyo objetivo es que un padre sacrifique a su único hijo en un altar, un hijo de la promesa del pacto, no sería habitualmente candidato a ser imagen de la buena vida. Pero cuando el acontecimiento es una demostración suprema de *fe en Dios, recompensada por la salvación de la vida del hijo a través de la mediación de una expiación sustitutoria que apunta en las Escrituras al sacrificio sustitutorio definitivo, incluso una historia así contribuye al tema de la “buena vida”.

En realidad, cualquier encuentro divino-humano que acabe con la bendición de alguien por parte de Dios constituye una imagen de la buena vida tal como la Biblia la concibe. Incluso cuando *Jacob corre por su vida como vagabundo atormentado por la culpa, la visión de una escalera (*ver* La escalera de Jacob) con ángeles subiendo y bajando por ella es una experiencia que solo puede calificarse como buena (Gn 28:10-22). Asimismo, la prueba de la *lucha de Jacob con un ángel de Dios, con todo su horror, es el punto de inflexión de la vida de aquel y como tal, una imagen de la buena vida (Gn 32:22-32) que viene seguida por una escena de reconciliación humana en la que unos hermanos separados durante largo tiempo se vuelven a unir en armonía (Gn 33:1-11), otra estampa de la buena vida.

El libro de *Rut constituye un ejemplo especialmente claro de cómo una historia puede representar la buena vida. Es el relato de una heroína que personifica las cualidades de una buena vida, virtud, lealtad, trabajo duro, modestia, humildad, amabilidad, piedad y valentía. Es recompensada con un hogar, un matrimonio y un hijo. El mundo social y

natural más extenso en el que se desarrolla la historia de Rut es igualmente una imagen de la buena vida concebida en términos pastorales y agrarios. Sus ideas básicas incluyen la armonía con la naturaleza y sus ciclos, la *abundancia, la *cosecha y la provisión. El mundo de la historia es un mundo ordenado en el que Booz cumple las obligaciones legales del matrimonio con meticulosa atención, y su generosidad al permitir que la extranjera Ruth pueda espigar pone de manifiesto su respeto hacia las normas del pacto en relación a los desfavorecidos.

Las historias de la Biblia están repletas de imágenes de la buena vida. Catalogarlas todas sería el tema de un libro muy largo. Lo importante es el principio del asunto y la necesidad de estar alerta ante la frecuencia con la que la narración bíblica condensa sus verdades morales y espirituales proveyéndonos imágenes de la buena vida. Si organizamos las mismas en "imágenes maestras", el cuadro final incluiría las famosas escenas de *nacimiento, de *adoración y *peregrinación, de amor romántico y matrimonial, de *familia armoniosa y *reunida, de *festividades y observancia del *día de reposo, de conquistas militares, de cosechas, de morada segura en la *tierra o la *casa de uno, de *arrepentimiento y *perdón. El marco narrativo del libro de Job (Job 1:1-5; 42:10-17), con sus imágenes de la vida doméstica, la prosperidad material y el favor divino de Job, provee un buen resumen del retrato de la buena vida ofrecido en la Biblia.

La poesía de alabanza. Un segundo conjunto de imágenes de la buena vida en la Biblia es la poesía de alabanza. Algunas de ellas pertenecen al género del *elogio, un poema o párrafo en prosa que alaba a un tipo de personaje general o a una cualidad abstracta. Otros poemas caen en una categoría de alabanza más general. El principio es simple: todo aquello que una persona alaba es una imagen implícita de lo que es deseable.

Una visión global de los elogios de la Biblia es un buen punto de partida. Uno de ellos, el salmo 1, alaba a la persona piadosa. Lo que surge es un retrato compuesto de un carácter y estilo de vida que incluyen como características destacadas abstenerse del "camino impío", deleitarse en la ley de Dios, una vitalidad y productividad comparables a las de un *árbol plantado junto a corrientes de *agua, y una seguridad de mantenerse aprobado por Dios en el juicio. En la misma línea, Salmos 15 pregunta quién puede adorar al Señor de forma aceptable. La respuesta es un retrato idealizado de una persona cuya bondad se ve en virtudes tales como la honestidad, la buena voluntad hacia los demás, la aversión al mal y la generosidad con las posesiones.

Los salmos 112 y 128 son meditaciones complementarias sobre la persona bendecida por Dios. Según el primero, la buena vida consiste en producir descendientes exitosos, poseer riqueza y bienes materiales, tener una justicia que dure para siempre, una seguridad interior que no se aterrorice en la adversidad, y una estabilidad que sobrevive a la persecución y mira triunfante al enemigo. Salmos 128 pinta un cuadro de la buena vida que incluye el disfrute de las recompensas del trabajo de la persona, la felicidad, una esposa fértil, una familia de hijos alrededor de la mesa, prosperidad natural durante la vida y nietos.

Otros poemas de elogio proveen imágenes adicionales de la buena vida. Proverbios 31:10-31 es una descripción elevada de todo lo que un esposo puede desear en una

mujer y de todo lo que ella puede aspirar a ser. En 1 Corintios 13 se retrata el bien producido por el amor, mientras Hebreos 11 es una obra complementaria que alaba la buena vida a la que da lugar la cualidad de la fe en la vida de las personas.

Los salmos de *alabanza individual también pueden aportar imágenes de la buena vida. Salmos 16 es un pequeño clásico del tema del alma satisfecha. Conforme se desarrolla la letanía del contentamiento, encontramos una lista cada vez más larga de cosas que contribuyen a una buena vida: Dios como porción y *copa escogidos de uno, fe en su *providencia, gratitud por el hecho de que las líneas de prospección literales y figuradas de uno se hayan instalado en lugares agradables, una herencia de bien, instrucción de Dios, un alma gozosa y un *cuerpo seguro, y la presencia del Señor en la vida y el más allá.

De forma parecida, los "cánticos de *ascenso gradual" cantados o recitados de camino a *Jerusalén en los peregrinajes (Sal 120–134) proveen una estampa variada de lo que los creyentes del AT encontraban satisfactorio cuando hacían balance de su vida en momentos espiritualmente reflexivos. Leemos acerca de mantenerse seguros en la suficiencia de la protección de Dios, el éxtasis de la adoración, la fe en Dios, la conciencia de los actos providenciales de *rescate y provisión física del Señor, las bendiciones de la familia, una nación y una comunidad seguras, y la comunión entre creyentes. Aquí tenemos la buena vida tal como la imaginación bíblica la concibe.

Literatura de sabiduría y bienaventuranzas. La literatura de sabiduría constituye otro archivo de imágenes de la buena vida. De hecho, todo el libro de *Proverbios presenta variaciones en este tema. El cuadro cada vez más grande de la buena vida elaborado por los proverbios individuales incluye como sus conceptos básicos la obediencia a las normas de Dios para la vida, *sabiduría y discreción al tomar decisiones morales, dominio propio y disciplina, moderación, honestidad en los negocios, generosidad, aplicación y diligencia, alegría, y un estilo de vida gobernado por la sabiduría y el entendimiento.

El libro de *Eclesiastés también nos provee imágenes de la buena vida. Estas aparecen como el aspecto positivo opuesto a la lista de callejones sin salida melancólicos que el narrador perseguía en sus intentos inútiles de llegar a la buena vida a través de medios puramente humanos y viviendo únicamente con valores terrenales en mente. En los pasajes centrados en Dios intercalados (Ec 2:24-26; 3:10-13; 5:18-20; 9:7-10; 12:13-14), atisbamos cómo es la buena vida. Es una vida de gozo en el trabajo propio y en actividades comunes como *comer y *beber e incluso mirar el sol (Ec 11:7). Es una vida de entusiasmo en la que uno lleva a cabo cualquier cosa que su mano vea que puede hacer, una vida de festividad y disfrute junto a la pareja, y una vida caracterizada por el temor de Dios y la obediencia a sus mandamientos.

Las *bienaventuranzas son como proverbios en su formato breve y fragmentario. También nos facilitan gradualmente los ingredientes de la buena vida tal como los escritores bíblicos la retratan. La premisa subyacente a la bienaventuranza como género es que la bendición es el objetivo de la vida y que la buena vida consiste en vivir de una forma que garantice la bendición de Dios y las personas. Más de cien bienaventuranzas

dispersadas a lo largo de la Biblia pueden considerarse así unas “notas” para llegar a la buena vida. Juntas dejan una imagen compuesta de la conducta moral y los valores que conducen a la bendición de Dios en la vida de una persona o familia.

Resumen. La Biblia es un libro que llama a sus lectores a una vida más elevada y mejor que la que las personas buscan por inclinación. Una forma de hacerlo es con imágenes frecuentes de la buena vida. Estas resumen la visión bíblica del mundo y su estructura de valores. También apelan a algo en el núcleo del anhelo humano. Cuando encontramos estas imágenes de la buena vida, nos sentimos en contacto con la vida tal como Dios la pensó. Entrar en el espíritu de las mismas es una vuelta al hogar, un retorno al *huerto del Edén y un anticipo de la buena vida definitiva en el cielo.

Ver también ABUNDANCIA; ADORAR; ALIMENTO; ANFITRIÓN, DIOS COMO; ÁRBOL DE VIDA; FIESTA, FESTEJAR; GORDO, GORDURA; HIGO, HIGUERA; HOGAR, CASA; HOSPITALIDAD; HUERTO; MÁS ALLÁ; NIÑO, NIÑOS; PARRA, VIÑEDO; PAZ; PROSPERIDAD; PROVIDENCIA; SION.

BUEY

La *fuerza del buey cautivó la imaginación de las antiguas culturas mediterráneas. Todas las formas de expresión cultural de la región vinculan la imagen del buey con el *orgullo y la admiración por la fuerza. Desde el arte rupestre del Paleolítico y el bucráneo neolítico (cuernos de los aurochs o bueyes salvajes, ahora extintos, montados en lo que parecen ser santuarios) hasta los templos del toro de Anatolia, la mitología y el arte del Levante y Mesopotamia, Grecia con el mito de Io y Creta con su Minotauro, los registros culturales muestran su respeto a esta bestia impresionante.

Las imágenes bíblicas del buey oscilan entre un símbolo de poder fructífero y otro de fuerza bruta sin inteligencia. En las Escrituras, el buey representa el pináculo de la fuerza y la capacidad creadas en el mundo hasta entonces conocido, pero como el ser humano permanece sujeto a la supremacía de *Dios y sería imprudente intentar desafiarlo.

Poder y fertilidad. El buey salvaje fue el animal más grande y poderoso cazado por los primeros humanos. Para estos, pasó a ser un símbolo de fuerza bruta y majestad (Dt 33:17). En varias mitologías de Oriente próximo, se creía que los *dioses poseían *ganado. Homero menciona los rebaños del dios Sol. Ishtar suelta el Toro del Cielo contra Enkidu. Un toro tira del *carro del dios de la tormenta heteo. Estas imágenes probablemente proveyesen una etiología para el *trueno como el sonido de sus cascos y quizá también para los *vientos cálidos como su resoplido. Los *cuernos del toro, levantados con *ira o desafiantes, llegaron a simbolizar comprensiblemente su poder. La Biblia asemeja una persona triunfante a un toro victorioso que alza sus cuernos (1 S 2:1, 10; Sal 92:10). A los vencidos, estos les han sido cortados (Sal 75:10).

La vitalidad del toro, su prodigioso poder procreador y las dificultades para controlar un animal tan grande gobernado por su impulso natural contribuyeron al auge de este animal como símbolo de fertilidad. Fue el emblema del dios cananeo Baal, cuyo culto estaba dedicado a garantizar la fecundidad de la tierra a través de cultivos y rebaños. Este contexto de *idolatría resulta crucial para comprender el conflicto de esta imagen en las Escrituras. La experiencia común en el mundo antiguo condujo a la elevación del buey

como la quintaesencia de la fuerza, pero sigue siendo un poder creado cuya oposición al Creador es inútil e insensata.

El toro como líder. Mientras "toro" es el claro significado del hebreo *'abbîr* ("semental", "toro", "fuerte" o "el que domina") en Salmos 22.13 y 50:13, cuando el término se aplica a los humanos en otros pasajes no se traduce de forma tan obvia (Sal 68:31; Is 10:13: "poderoso" NVI, "toro" NTV). Cuando el Dios de Jacob se denomina *'abbîr* en *Génesis 49:24, las traducciones al castellano evitan el término "toro" para que no exista confusión con la representación de Baal como este animal.

Tal como ocurrió con el nazareo *Sansón, la imagen bíblica del buey indica continuamente que la fuerza terrenal que cede ante la voluntad es gloriosa y majestuosa, pero cuando la misma se vuelve arrogante es reducida de forma rápida y miserable. De esta forma, el buey es una metáfora del *liderazgo humano (Is 34:7; cp. "venados", Lm 1:6). Se agrupa con las imágenes del *león, el *águila y el hombre en las descripciones apocalípticas de cuatro criaturas vivientes que adoran a Dios (Ez 1:10; Ap 4:7); su fuerza física complementa el catálogo de capacidades poseído por las otras tres imágenes. Del rey Nabucodonosor, que desafió a Dios, se dijo que en su demencia "comía hierba como los bueyes" (Dn 4.33 RVR1960): un hombre poderoso humillado por el juicio de Dios imita la conducta de un buey. En la poesía así como en la profecía, la comparación con este animal puede indicar degradación de la gloria humana (Sal 106:20; Pr 7:22; Is 1:3). Sin embargo, en un paralelismo hiperbólico, los bueyes sumisos se comparan favorablemente con el desobediente Israel (Is 11:7; 65:25). Se mantienen como un ejemplo de contentamiento y cooperación con su Creador.

El buey domesticado: servicio, fuerza, riqueza. Otra vertiente del simbolismo bíblico del buey destaca su valor como animal doméstico. En contraste con el rebelde buey salvaje, el manso hizo posible la civilización (Job 39:9-12). Además de proveer alimentos básicos como la *leche, el queso, y la *mantequilla, el buey aportaba la fuerza necesaria para la agricultura extensiva que de lo contrario habría sido imposible llevar a cabo (Pr 14:4). La cruz ajorobada del buey, en la que podía acomodarse fácilmente un yugo simple, permitía que el animal pudiese tirar de pesadas cargas sin ahogarse (al contrario que el caballo, que no pudo utilizarse para el transporte pesado hasta la invención del collar de caballo, ver Firmage, 1136-37). Debido a su fuerza, el buey era el animal que mejor funcionaba en las tareas de arado. También tiraba de carretas y *trillaba el *grano, pisándolo o arrastrando el trillo sobre el mismo. Como el herbívoro por excelencia, al contrario que los carnívoros (Is 11:7; 65:25), necesitaba *pastos, habitualmente en tierras que no servían para cultivar (Is 7:25). Los bueyes pasaron a ser botín de guerra (Jue 6:4) y servían como aval para los pobres, quizá injustamente, ya que labrar el suelo era su único medio de sustento (Job 24:3). Las treinta y siete menciones de los bueyes en el Pentateuco indican su importancia socioeconómica; también, el *sacrificio de este animal estaba condicionado por su inmenso valor. Jesús lo destaca cuando iguala dolorosamente la atención que los fariseos prestaban a sus bueyes en el *día de reposo con su propia curación de una mujer lisiada y de un hombre hidrópico (Lc 13:15; 14:15).

Los bueyes constituyen la imagen predominantemente empleada para enseñar la importancia de respetar y cuidad el mundo material sobre el cual se ha dado dominio a los humanos (Gn 1:28; Sal 8:7). El servicio leal del buey y su dócil cooperación (Is 1:3; Job 6:5; Os 10:11) no debían pagarse con maltrato (Dt 25:4). El cuidado de los animales, reflejado en su condición, debía considerarse una obligación sagrada (Pr 12:10). Pablo aplica estos ideales metafóricamente en su advertencia de que se cuidase bien a los ministros del evangelio en cada ciudad (1 Co 9:9; 1 Ti 5:18). Generalmente, la condición del ganado, así como su número, indicaban la riqueza y el bienestar de la persona (Job 1:3; 42:12; Sal 144:14; Pr 15:17). El estado de las vacas del *sueño de Faraón señala años de *abundancia o necesidad (Gn 41). La acusación de Sansón a los hombres de la ciudad, "si no araseis con mi novilla", da muestras del valor que tenía para la comunidad el buen trato y la violación que suponía no prestarlo (Jue 14:18).

Resumen. En cada uno de sus contextos, tanto si se emplea para connotar poder y fertilidad como fuerza y utilidad, el buey como imagen capta el estado esencial del orden creado: capacidades gloriosas, control finito, creado para ser bien tratado pero cediendo ante Otro.

Ver también ANIMALES; CABALLO.

BIBLIOGRAFÍA: E. Firmage, "Zoology", *ABD* 6:1109-67; esp. 1129-30, 1136-37.

BUITRE. *Ver* PÁJAROS; ÁGUILA.

BURLARSE

La burla aparece frecuentemente en el AT como una acción colectiva infligida por un grupo a otro grupo o a un individuo. Las referencias a las burlas, la mofa y el escarnio se hacen más a menudo en Salmos y los profetas, aunque también encontramos ejemplos en las narraciones.

Dos usos principales de la palabra son evidentes. En Salmos y los profetas, la palabra aparece en el contexto de un lamento: un individuo o un portavoz para Israel *lamenta que las naciones o los hacedores de maldad se hayan burlado de él y de su nación (Neh 4:4; Sal 42:3, 9-10; 44:13-16; 79:4; 89:50-51; 137:1-3; Lm 3:14, 61, 63; Sof 2:8). En el segundo caso, la burla aparece como una advertencia de Dios de un castigo futuro, en la que declara que las naciones escarnecerán a Israel si el pueblo sigue desobedeciendo (1 R 9:7; Jer 24:9; Ez 5:15).

La burla era una característica convencional en la *guerra antigua, y el mundo marcial suple en consecuencia algunas de las imágenes bíblicas de escarnio más gráficas (*ver* JACTARSE). Lamentaciones 1.7 provee una breve estampa de unos enemigos que miraron a Jerusalén "y se burlaron de su caída" (RVR1960). El paisaje clásico es el escarnio del ejército israelita por parte de Goliat (1 S 17:8-10, 44). La respuesta de David es una burla en sí misma, que desafía al gigante en el nombre del Señor y predice la victoria (1 S 17:45-47). En la historia israelita posterior, Ben-adad y Acab intercambian insultos (1 R 20:10-11), y Senaquerib envía emisarios para burlarse de los cargos de Ezequías (2 R 18:19–19:13; Is 36–37).

Un segundo contexto para el escarnio es religioso, de una forma parecida al lema de la conocida etiqueta: “Si tu dios está muerto, prueba con el mío”. Elías se burla de los sacerdotes de Baal en el monte Carmelo, mofándose de Baal, diciendo que quizás esté meditando, de viaje o *durmiendo (1 R 18:27). Aquí, la mofa religiosa sirve como arma psicológica y también hace una declaración teológica. Burlas religiosas parecidas aparecen en Isaías 44:9-20 y Habacuc 2:18-20. El propio Dios recurre al tono burlón en Salmos 2, donde es representado sentado en los cielos riéndose con desprecio de las naciones conspiradoras.

Otra clase de burla es personal. Eliseo soporta la mofa de unos jóvenes hasta que Dios castiga a los cuarenta y dos ofensores enviando osos que los matan (2 R 2:23-24). En las imágenes de su sufrimiento, Job retrata a los espectadores divirtiéndose a su costa (Job 30:1-15). El escarnio más cruel es el recibido por Jesús de sus enemigos durante su juicio y crucifixión.

La burla llegó incluso a producir un antiguo género literario conocido como la canción de escarnio, una humillación formalizada de un enemigo, habitualmente empleando temas convencionales. La burla religiosa, por ejemplo, enumera las características sin vida de un ídolo pagano, en contraste con el Dios viviente y trascendente (Sal 115:2-8; 135:15-18; Jer 10:1-16). En una categoría relacionada encontramos pasajes proféticos que predicen la caída de naciones malvadas con un elemento de animosidad casi personal hacia los derrotados (Is 14:12-21). El equivalente militar tiene lugar en algunos de los cánticos de victoria que hacen algo más que celebrar un triunfo mofándose del *enemigo derrotado (Éx 15:1-18; Nm 21:27-30; Jue 5).

También existen burlas diversas. Salmos 52:6-7 retrata a la persona justa mofándose de la que confió en las riquezas en lugar de refugiarse en Dios. Isaías se burla de la ramera (Is 23:15-16).

Finalmente, las denuncias proféticas contienen frecuentemente un elemento de la burla, discernible siempre que las mismas se dirigen hacia una persona o grupo específicos. En ocasiones, esa denuncia se identifica como escarnio, como en la profecía de Habacuc contra los caldeos: “¿No han de levantar todos estos refrán sobre él, y sarcasmos contra él?” (Hab 2.6 RVR1960). El espíritu de burla impregna las fogosas denuncias de Amós (“Oíd esta palabra, vacas de Basán... Id a Bet-el, y prevaricad” [Am 4:1, 4 RVR1960]), y la descripción sarcástica de Isaías de las altaneras hijas de Sion capta la cualidad burlona del discurso profético: estas mujeres “andan con cuello erguido...; cuando andan van danzando, y haciendo son con los pies; por tanto, el Señor raerá la cabeza de las hijas de Sion” (Is 3:16-17 RVR1960). Hay que destacar especialmente un subgénero del cántico de condena en el que el profeta describe la desaparición de una nación antes de que la misma tenga realmente lugar, una especie de obituario para alguien que aún sigue vivo (Is 14:3-21; Jer 38:22; Ez 27–28; Am 5:3).

Aunque existe una tendencia humana innata a burlarse de los enemigos de uno si sus ofensas pasadas parecen excesivas, la imagen de las prácticas antiguas que surge de la Biblia sugiere algo más formalizado. El escarnio ha pasado a ser aquí un ritual, que genera sus propias formas retóricas.

Ver también ENEMIGO; JACTARSE.

BURRO, ASNO

Debemos tener cuidado de no incorporar nuestro propio concepto del burro en el material bíblico. En la tradición cristiana, el asno es un símbolo de estupidez (cp. el tema del asno músico) y obstinación, así como la montura del demonio de la pereza; y el burro rojo es una figura de Satanás. Sin embargo, los respetados rabís montaban sobre asnos. Además, fuentes ugaríticas describen deidades a lomos de burros, la tradición islámica llama a muchos héroes "jinetes de burros" y el antiguo cuento cristiano *Vita Sanctae Pelagiae Meretricis* presenta como la cúspide de la belleza y la sensualidad una mujer sobre un asno. Sin duda, las posturas han sido diferentes según el lugar y la época. No todos han considerado "perverso" al burro (Platón) o "el más indigno de los animales" (Minucio Félix).

En la Biblia, el burro es una bestia de carga (Gn 42:26) y de arado de campos (Is 30:24). Sin embargo, su función principal es la de vehículo para ricos y pobres indistintamente (cp. la historia popular del asno de Balaam en Nm 22). A pesar de su uso generalizado por todos, el burro y la mula también fueron evidentemente un elemento básico del ceremonial real del antiguo Oriente próximo. En 1 Reyes 1:33-44 *Salomón se dirige a Gihón sobre la mula de David para ser ungido rey (cp. 2 S 13:19; 19:26). Montar sobre un burro para una entrada ceremonial en una ciudad ya es un acto de realeza en los archivos reales de Mari; y en el antiguo texto sumerio "Gilgamesh y Agga", los hijos de los reyes van sobre burros. Se ha recalcado que como el libro de Génesis predice descendientes regios para los hijos de Abraham, la frecuente referencia a los burros de los patriarcas puede ser un tema real.

Las asociaciones regias del burro están detrás de Zacarías 9:9, una profecía del rey de Jerusalén montado sobre un asno. Mateo 21.5 y Juan 12.15 citan esta profecía como cumplida en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén. El hecho de que este no vaya sobre un *caballo de guerra sino sobre el burro de Zacarías 9.9 lo hace (como Moisés, que también montó sobre un asno [Éx 4:20]) "manso". La bestia que escogió no lo muestra como un hombre pobre o común, sino como un *rey, aunque no uno que conquista. Sin duda es inocente de la acusación de rebelión contra César. Un hombre sobre un burro no está buscando guerra. Uno recuerda la tradición iconográfica oriental en la que Jesús monta sobre su burro sentado a la amazona, la postura tradicional de una mujer, no de un *guerrero.

Zacarías 9.9 no es el único texto del Antiguo Testamento sobre burros que tiene relación con la entrada triunfal de Jesús. La profecía de que los discípulos encontrarían un pollino (Mr 11.2 y paralelos) no solo recuerda una de 1 Samuel 10:1-9 (la del hallazgo de las asnas perdidas). La aparentemente superflua mención de que este pollino será "atado" hace probablemente alusión a Génesis 49.11 ("Atando a la vid su pollino, y a la cepa el hijo de su asna"). El judaísmo dio una interpretación mesiánica a esta línea (cp. Gn 49.10 LXX; fuentes rabínicas relacionan Gn 49.11 y Zac 9.9 de forma natural).

Ver también ANIMALES; CABALLO.

BUSCAR

La vida se caracteriza por la búsqueda. Los que cuentan relatos lo saben mejor que nadie, y **búsqueda* es casi un sinónimo de *historia*: un individuo que busca encuentra dificultades que debe superar y puede necesitar ayuda en el proceso. Buscar también conlleva descubrimientos, correcciones, cambios de planes y crecimiento en entendimiento. Siempre es un proceso en lugar de un acontecimiento puntual.

La Biblia comparte el hincapié que la vida y la narrativa hacen en el buscar. De hecho, la Biblia es un libro para buscadores, aunque existen cinco veces más referencias a *encontrar que a buscar en las Escrituras.

Búsqueda humana. Podemos comenzar destacando el rango de cosas que las personas buscan en la Biblia: personas, miembros de la familia, propiedades que han sido arrebatadas, *enemigos, información en crónicas históricas, *comida, *ovejas, *pastos para el ganado y *tesoros. A este nivel, el simbolismo de buscar simplemente reafirma el elemento de la experiencia humana que forma el sustrato de la Biblia. En la experiencia humana, es igualmente cierto que en ocasiones la búsqueda de los personajes bíblicos conduce a resultados inesperados. Saúl sale a buscar las asnas de su padre y acaba siendo ungido rey (1 S 9–10). Los discípulos de Juan buscan el lugar donde Jesús está y encuentran al Mesías (Jn 1:35-42). En la mañana de la resurrección, los seguidores de Jesús esperan encontrar su cuerpo en el *sepulcro y en su lugar hallan a una persona viva. En algunas ocasiones, las personas no encuentran aquello que están buscando (Jos 2:22; 2 S 17:20; 2 R 2:17).

Buscar adquiere matices morales y religiosos cuando las personas van en pos de cualidades más allá de lo físico. En esta categoría encontramos referencias a buscar los mandamientos de Dios (1 Cr 28:8), el espíritu propio en el acto de meditación (Sal 77:6), entendimiento y *sabiduría (Pr 2:1-5), las Escrituras (Jn 5:39). El libro de la Biblia más teñido con el acto de buscar es *Eclesiastés, donde el narrador acomete la búsqueda absoluta, encontrar satisfacción en la vida, haciéndolo en todos los lugares equivocados antes de llegar al "fin del discurso" y a la conclusión de que el objetivo de la vida es "temer a Dios y guardar sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre" (Ec 12:13).

En su alcance más espiritual, el ser humano busca el *reino de Dios y su justicia (Mt 6:33; 13:45-46), así como a Dios mismo (aproximadamente cuarenta referencias). Salmos es un verdadero manual básico sobre la búsqueda de Dios. El propio Señor invita a la misma, añadiendo como una motivación que la persona que busca hallará (Jer 29:13; Mt 7:7-8; Lc 11:9-10; cp. Dt 4:29). "Buscadme, y viviréis" (Am 5:4" es la invitación divina de la Biblia.

La búsqueda de Dios. El pensamiento platónico y humanista ha hecho de la búsqueda humana de Dios el paradigma fundamental de nuestra existencia. La Biblia no desprecia la búsqueda humana, pero la equilibra con la imagen de un Dios que busca a las personas. El ejemplo supremo es la encarnación de Cristo, Dios descendiendo para salvar a una humanidad que no puede hacer nada para salvarse. La caracterización de sí mismo de Jesús ante Zaqueo lo expresa de forma aforística: "Porque el Hijo del Hombre vino a buscar y a salvar lo que se había perdido" (Lc 19:10). La parábola del pastor que busca a

la oveja perdida es la imagen de referencia (Lc 15:3-7; *ver* Oveja, pastor). Un anuncio del AT es la predicción de Dios de que él buscará a sus ovejas (Ez 34:11).

Otro aspecto de la búsqueda de Dios se centra en su omnisciencia. Así pues, él busca toda mente (1 Cr 28:9; Ap 2:23) y corazón (1 Cr 29:17; Jer 17:10; Ro 8:27) humanos. El texto principal es los primeros versículos del salmo 139, donde Dios busca la senda, el corazón y los pensamientos del narrador, con este asintiendo al final del poema con la oración: "Examíname, oh Dios, y conoce mi corazón" (Sal 139:23).

Resumen. Buscar y hallar son aspectos presentes en el tejido de la vida humana. En la Biblia, ese ritmo forma parte de la misma en el mundo y también de la vida espiritual. En un nivel puramente humano, sabemos que existe un "tiempo de buscar" (Ec 3:6). En un nivel divino, las personas pueden vivir conscientes de dos cosas: que Dios ha venido a buscar a los perdidos (Lc 19:10) y que la persona que busca encontrará (Mt 7:7-8).

Ver también BÚSQUEDA ECLESIASTÉS, LIBRO DE; ENCONTRAR, ENCONTRADO.

BÚSQUEDA

Una búsqueda es una acción llevada a cabo para conseguir un objetivo. La consecución de esta meta solo es posible a expensas de un esfuerzo arduo y un proceso concienzudo de trabajo. Aunque las historias de búsqueda implican frecuentemente un viaje físico, las personas acometen búsquedas intelectuales y espirituales así como físicas. Incluso las búsquedas de un objetivo físico como la riqueza o la protección no necesitan que se produzca un viaje. Además, el recorrido de una búsqueda casi siempre implica el crecimiento de la persona que emprende la misma, resultando en una búsqueda moral o espiritual así como en un desplazamiento por el espacio. Habitualmente, la misma investigación implica el tema de la *busca.

La búsqueda es uno de los principales temas argumentales de la literatura, y también es importante en la Biblia. En ella, las personas emprenden la búsqueda de un *lugar de residencia, del cumplimiento de una promesa, de la satisfacción en el amor, de la *paz, la riqueza o la *sabiduría, y de la *salvación.

La primera historia de búsqueda en toda regla en la Biblia es la de *Abraham. Comienza cuando Dios llama a este a marcharse "de tu tierra... a la tierra que te mostraré" (Gn 12.1 RVR1960). El mandato viene acompañado por la promesa de Dios de hacer de Abraham "una gran nación" (Gn 12:2), que más adelante incluye la promesa de un hijo (Gn 15:4). Los veinticinco años de prueba que siguen se alimentan de la dinámica de esta búsqueda doble de tierra y descendientes. Por supuesto, también es una búsqueda espiritual obedecer a Dios y ejercer la fe en sus promesas. De ahí que Romanos 4:20-21 declare que Abraham "se fortaleció en la fe,... plenamente convencido de que era también poderoso para hacer todo lo que había prometido" (RVR1960.

A pesar de todos sus viajes, Abraham nunca completó la búsqueda de la tierra que Dios le había prometido, y aunque la de un hijo se cumplió, la promesa de una multitud de descendientes nunca se hizo realidad en la vida de Abraham. El escritor de la epístola a los Hebreos interpreta esta circunstancia como un paradigma de la búsqueda cristiana del cielo, con Abraham como miembro de la compañía de aquellos que "conforme a la fe

murieron... sin haber recibido lo prometido, sino mirándolo de lejos, y saludándolo" ya que buscaban "una patria... una mejor, esto es, celestial" (He 11:13-16 RVR1960).

Posteriormente, la búsqueda personal de Abraham pasa a ser la búsqueda nacional de *Israel. Comienza con un viaje de éxodo desde Egipto. Pero el éxodo, un intento inmediato de salir de un país *opresor, viene acompañado del objetivo de llegar a una tierra *prometida, como Dios deja claro cuando llama a Moisés en la *zarza ardiente: "He descendido para librarlos de mano de los egipcios, y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel" (Ex 3.8 RVR1960). La desobediencia provoca que la búsqueda se paralice durante cuarenta años de deambulación por el *desierto, pero solo es un desvío temporal. Dios nunca abandona su promesa ni la nación su deseo de entrar en Canaán. La épica del éxodo es por tanto la de una búsqueda en toda regla, la historia del viaje de una nación para establecer una patria. Podemos añadir a la misma el libro de *Josué, la narración de una conquista construida alrededor del deseo de poseer la tierra prometida y asentarse en ella.

El *pacto establecido en el monte *Sinaí y renovado por Moisés en su discurso de despedida en Deuteronomio añade una dimensión espiritual a la búsqueda nacional de Israel. Con la entrega de la ley, el destino de Israel como nación pasa a ser el de mantenerse como pueblo fiel de Dios. Esta es su búsqueda suprema. La desobediencia, que culmina con el exilio, provoca que la nación sea incapaz de conseguir su objetivo. Parte del patetismo de la historia de la *apostasía de Israel es el fracaso en la búsqueda, la triste situación de una nación que se permitió apartarse del camino hacia la meta que se le puso por delante. No obstante, ni siquiera esta ignominia es total, porque un remanente emprende una búsqueda para reconstruir Jerusalén y el templo, y restablecer una identidad nacional en la antigua patria.

Las historias de búsquedas individuales encajan en el cuadro más amplio de la misión nacional de Israel. Las historias de los jueces son relatos de líderes individuales que acometieron empresas para *rescatar al pueblo de las naciones extranjeras opresoras y liberarlo de la *esclavitud de la idolatría y la desobediencia. Las historias de los reyes de Israel y Judá siguen un patrón parecido, tal como lo hacen las carreras de los profetas.

La historia de *Rut es una historia de búsqueda independiente, como el propio texto indica. Cuando Noemí trata de renunciar a sus vínculos con sus nueras, desea que ambas puedan "hallar seguridad en un nuevo hogar" (Rt 1.9 RVR1960), y más adelante pregunta si no es apropiado "buscar hogar" para Rut (Rt 3.1 RVR1960). La historia narra exactamente esta búsqueda de un hogar y su hallazgo. Para Rut, implica tanto un viaje físico de un país a otro como uno espiritual de lealtad y confianza, como muestra su elección del Dios de Noemí como su Dios (Rt 1:16) y por la referencia a que se refugió bajo las alas del Señor (Rt 2:12). Es una historia de virtud recompensada, ya que Rut encuentra un marido, un hogar, un hijo y un lugar entre el pueblo de Dios (incluso un lugar en la línea mesiánica). Como otras historias de búsqueda, esta narra la superación gradual de obstáculos que se encuentran en el camino de la consecución del objetivo.

El *Cantar de los Cantares tiene afinidades con el romance doméstico de Rut y Booz. La búsqueda de la satisfacción en el amor romántico subyace a esta colección de letras

de amor. En el libro, abunda el simbolismo de buscar, querer encontrar el amado o amada, estar con él o ella, casarse con él o ella, satisfacer los anhelos románticos y sexuales. Mientras la voz del deseo insatisfecho llena el libro de *Eclesiastés, la del satisfecho suena con fuerza en el Cantar de los Cantares.

*Job emprende una búsqueda intelectual, a fin de encontrar una solución al problema del *sufrimiento inocente, y una espiritual para ejercer la fe frente a sus aflicciones inmerecidas. En lugar de la conquista de obstáculos físicos y humanos en un viaje por el espacio, la narración presenta un angustioso debate en el que Job contiende con malos consejeros y su propia rebeldía contra Dios. En resumidas cuentas, se trata de una búsqueda de entendimiento espiritual y fe. En tres sucesivos ciclos de discursos, podemos trazar el progreso gradual de Job, a trompicones, en el hallazgo de respuestas a sus preguntas y dudas. El argumento de esta historia de búsqueda se expresa a pequeña escala en sus primeros sentimientos: "Enseñadme, y yo callaré; hacedme entender en qué he errado" (Job 6.24 RVR1960). Aunque la voz del torbellino no trata de forma directa las preguntas de Job, la búsqueda del entendimiento y la fe por parte de este tiene éxito: acaba confiando en los designios de Dios para su vida. La inmensidad del poder superior y el conocimiento del Señor, que se observan en su gestión del mundo de la naturaleza, envía el mensaje implícito de que se puede confiar en que el control de Dios sobre el destino de los humanos es incluso más completo y benevolente.

De forma parecida, el narrador del libro de Eclesiastés se embarca en una búsqueda de la mente y el alma en lugar de un viaje físico (aunque podemos deducir que hizo su parte de viaje ya que llegaba a un callejón sin salida tras otro). La búsqueda del que habla es la del espíritu humano, encontrar sentido a la vida y satisfacción en ella. Recoge su esfuerzo incansable por alcanzar el punto de vista ventajoso de alguien que ha conseguido su objetivo. Siente que la vida en sí misma no ofrece sentido (Ec 1:4-11) y sale activamente en su busca, persiguiendo la sabiduría, el placer, la riqueza, la adquisición de bienes, y el trabajo. Los nexos de la narración mantienen vivo el tema: "Además vi", "de nuevo vi", "también he visto". Y el simbolismo de conseguir el objetivo de la búsqueda de uno emerge con fuerza al final de la obra: "El fin de este asunto es que ya se ha escuchado todo" (Ec 12.13 NVI).

Una búsqueda parecida de la sabiduría y el entendimiento subyace al libro de Proverbios. El prólogo (Pr 1:2-6) lo establece como su propósito. La gran cantidad de buenos consejos que siguen indican que una persona que busca la sabiduría puede encontrarla. De hecho, uno de los primeros pasajes señala el tema de forma explícita: "Hijo mío, si recibieres mis palabras... Si como a la plata la buscares [la inteligencia]... Entonces entenderás el temor de Jehová, y hallarás el conocimiento de Dios. Porque Jehová da la sabiduría" (Pr 2:1-6 RVR1960).

El tema de la búsqueda llega incluso a los salmos. Los salmos de *lamento son variaciones de la lucha por encontrar alivio del acoso de un enemigo y de las injusticias de la vida. Todos ellos piden la intervención de Dios en la situación, considerando que el que habla no puede encontrar el alivio que busca. Los salmos del *peregrino nos recuerdan que la institución de peregrinajes al templo en el AT se basaba en una

búsqueda, un viaje para encontrarse con Dios en un lugar sagrado. Los salmos de penitencia recogen la búsqueda del perdón de un pecador. Más allá de estos grupos dentro de los salmos, vemos que el impulso interior de los salmistas era vivir una experiencia de Dios más completa, como expresa el sentimiento: “Solo en Dios halla descanso mi alma; de él viene mi salvación” (Sal 62.1 NVI).

La vida de *Jesús también sigue un patrón de búsqueda. El propósito de la misma era conseguir la salvación de la raza humana. El propio nombre de Jesús indica esta búsqueda: “Llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados” (Mt 1.21 RVR1960). Cuando Jesús replica a Poncio Pilato, interpreta su vida encarnada en términos de una búsqueda: “Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a la verdad” (Jn 18.37 RVR1960; cp. Jn 12:27). El viaje final de Jesús a Jerusalén para enfrentarse al juicio y la ejecución es una búsqueda, tal como sintetiza la afirmación de Lucas de que “afirmó su rostro para ir a Jerusalén” (Lc 9.51 RVR1960). Muchos de los encuentros de Jesús con individuos y grupos representan su lucha por llevarlos a creer, con la conversación con la mujer samaritana en el pozo como el ejemplo clásico (Jn 4:1-42).

La historia de la iglesia primitiva y de su crecimiento a través de sus esfuerzos misioneros es igualmente una historia de búsqueda. En sus primeras fases es simplemente un intento de que la iglesia comience en Jerusalén. No obstante, cuando se lleva a cabo la cristianización del mundo mediterráneo, la historia puede interpretarse como una búsqueda de la evangelización del mundo. Dentro del patrón general, los discípulos (Pablo de forma más destacada) viajan mucho, luchando siempre por plantar el reino y ganar convertidos.

El libro de *Apocalipsis también puede leerse como una empresa épica que Cristo acomete para establecer su reinado en el mundo. Lo hace en parte combatiendo las fuerzas del mal, y en parte en su venida a la tierra para reunir a su iglesia. El objetivo de esta búsqueda es derrotar al mal y dar paso al gozo del cielo.

Finalmente, la historia global de salvación de la *Biblia es una historia de búsqueda. Comienza con la trágica caída del cosmos en Génesis 3. El objetivo de la historia es deshacer el daño ocasionado por el pecado. El mismo no se materializó hasta las páginas finales de la Biblia. Las búsquedas de los individuos y las naciones dan forma a la historia universal del mundo entre su principio y su final.

Ver también BUSCAR; ENCONTRAR, ENCONTRADO; TRAMAS DEL ARGUMENTO; VIAJE.

C

CABALLO

En la Biblia, el caballo aparece con más frecuencia en el contexto de la batalla. Se utilizaba para tirar de los carros de guerra. Más adelante, cuando se desarrollaron mejores sillas y aperos de montar, las divisiones de caballería surgieron en algunos ejércitos de Oriente próximo (Yadin, 4-5). Como era fundamental para el éxito en la batalla, el caballo pasó a ser un símbolo de poder militar y seguridad nacional (Sal 20:7; Is 30:16). Los reyes los acumulaban para su flota de carros. El monarca fenicio Azitawaddu atribuyó los numerosos caballos que poseía a la bondad de Baal y los dioses (Pritchard, 499-500).

En contra de la mentalidad típica del antiguo Oriente próximo, el Dios de Israel tenía una mala opinión de los caballos y los carros. Los reyes israelitas no debían hacer acopio de ellos (Dt 17:16), ni sus ejércitos temerlos (Dt 20:1). Por su gran fuerza y velocidad (Jer 12:5), los caballos de carga constituían una visión aterradora (Hab 1:8), y podían provocar el pánico en el enemigo (Jer 8:16). Sin embargo, como los hombres, son de "carne" (Is 31:3) y nada pueden hacer contra el Señor, cuyo poder sobrenatural es la verdadera clave del éxito en la batalla (Sal 20:7; 33:17-20; 76:5-7; 147:10-11; Pr 21:31; Is 31:3; Os 14:3).

A lo largo de la historia de Israel el Señor demostró su superioridad sobre caballos y carros. En el Mar Rojo, aniquiló a los de Faraón (Ex 14:9, 23; 15:1, 19-21; Dt 11:4; Is 43:17). En las aguas de Merom derrotó a la coalición cananea con sus hordas de caballos y carros, ordenando seguidamente a Josué que quemase los segundos y desjarretase los primeros (Jos 11:4-11; cp. 2 S 8:4). En Taanac, derrotó a la caballería de carga y los carros de hierro de Sísara provocando el desbordamiento del torrente de Cisón (Jue 4:15; 5:4-5, 19-22).

Los profetas del AT imaginaban batallas futuras en las que el Señor destruiría los caballos de sus enemigos (Jer 50:37; 51:21; Mi 5:10; Hag 2:22; Zac 10:5; 12:4; 14:15). Cuando los carroñeros devoren sus cadáveres, la gloria y superioridad del Señor será notoria para todos (Ez 39:17-21; cp. Ap 19:18). Cuando él establezca su reino de paz, los caballos de guerra desaparecerán de las calles de Jerusalén (Zac 9:10).

El AT describe en ocasiones al Señor en su papel de *guerrero divino como poseedor de caballos y carros (Hab 3:8, 15). Los mismos son de *fuego y protegen a su pueblo (2 R 6:17). Dios puede hacer que sus enemigos corran aterrados al sonido de caballos y carros imaginarios (2 R 7:6). En el caso de Elías, la palabra del profeta se asemeja a caballos y carros debido a su eficacia (2 R 2:11-12).

Los caballos aparecen en ocasiones en la literatura visionaria. En la primera de sus ocho visiones nocturnas, Zacarías vio un hombre sobre un caballo alazán, con caballos alazanes, overos y blancos tras él (Zac 1:8). Aunque algunos han tratado de encontrar simbolismo en los colores, es más probable que estos se mencionen simplemente para conferir fuerza y realismo a la descripción. Equinos de cuatro colores diferentes también aparecen en la octava visión nocturna de Zacarías (Zac 6:1-8). Aquí, los diversos colores

corresponden a los cuatro puntos cardinales y distinguen las cuatro unidades distintas del ejército divino. En una visión del juicio escatológico, el apóstol Juan vio cuatro jinetes sobre caballos de diferentes colores (Ap 6:1-8). El blanco simboliza el estallido de una guerra de conquista; el bermejo, el derramamiento de sangre; el negro, la hambruna; y el amarillo, la muerte. En una visión posterior, el Señor Jesús y sus ejércitos celestiales aparecen sobre caballos blancos cabalgando desde el cielo para destruir a los enemigos de Dios (Ap 19:11, 14, 19, 21).

Los caballos son bien conocidos por ciertas características, como la agresividad y la tozudez. La literatura de sabiduría y profética del AT alude en ocasiones a las mismas con propósitos poéticos. Por ejemplo, el pueblo de Judá pecó con todo el vigor de un caballo que carga en la batalla (Jer 8:6). Fue tras los dioses falsos como un semental busca una yegua cuando está en celo (Jer 5:8) y quiso hacer alianzas con extranjeros como una yegua que busca a un caballo semental bien dotado (Ez 23:20). Los pecadores y los necios son frecuentemente como caballos tercos a los que hay que azotar para que cooperen (Sal 32:9; Pr 26:3).

Ver también ANIMALES; CARRO; GUERRA.

BIBLIOGRAFÍA. M. A. Littauer y J. H. Crouwel, *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East* (Leiden: E. J. Brill, 1979); J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (tercera edición; Princeton: Princeton University Press, 1969); Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1963).



Un caballo de guerra asirio.

CABEZA

Como parte principal y más prominente del cuerpo humano, el centro mismo de la vida, la cabeza sirve como imagen de muchas importantes declaraciones teológicas en la Biblia. El término *cabeza* aparece más de cuatrocientas veces en las Escrituras, frecuentemente con mucho valor simbólico añadido.

Uso literal. Los escritores bíblicos consideraban la cabeza como la sede de la vida; por consiguiente, empleaban el término para referirse a la vida del individuo. En contextos de *guerra y conflicto, cortar la cabeza es un poderoso símbolo de victoria, porque representa la muerte del enemigo. La más significativa de estas referencias quizás se encuentre en Génesis 3:15, en el contexto de la maldición de Dios sobre los que se rebelaron contra su autoridad en el Edén. Con respecto a la serpiente, el Señor anuncia

que la simiente de la mujer “te herirá en la cabeza”, representando así su destrucción. Más adelante, David proclama confiadamente a Goliat: “Te mataré y te cortaré la cabeza” (1 S 17.46 NVI). Después de que Saúl se dejase caer sobre su propia espada y muriese, los filisteos cortaron su cabeza y la colgaron en el templo de su dios, Dagón (1 Cr 10:9-10). En ambos ejemplos, la cabeza cortada representa la derrota absoluta del enemigo. De forma parecida, la ejecución de Juan el Bautista por su oposición a la maldad moral de la unión ilícita entre Herodes Antipas y Herodías se llevó a cabo con su decapitación por parte del verdugo y el ofrecimiento de su cabeza en una bandeja al responsable de su muerte (Mr 6:24-28). La cabeza de Juan no solo representa su muerte sino también el final de su hostilidad hacia la pareja.

Debido a la vulnerabilidad de la cabeza, el salmista se regocija en su Dios que pone a cubierto su “cabeza en el día de la batalla” (Sal 140:7). En la lucha espiritual, el Señor protege a su pueblo con un “yelmo de salvación” (Is 59:17; 1 Ts 5:8). Pablo presenta este yelmo como fundamental para la resistencia exitosa del creyente ante los ataques de los principados y potestades hostiles (Ef 6:17; *ver* Armadura).

Como la parte del cuerpo que representa a toda la persona, muchos actos simbólicos y rituales descritos en la Biblia se centran en la cabeza. Cuando un sacerdote o un rey se consagran a su servicio específico, se *unge su cabeza con *aceite. En obediencia al mandato de Dios (Ex 29:7), Moisés derramó aceite de ungir sobre la cabeza de Aarón para dedicarlo como sacerdote (Lv 8:12). De forma parecida, Samuel tomó un frasco de aceite y lo derramó sobre la cabeza de Saúl cuando lo ungió como rey sobre Israel (1 S 10:1).

El *duelo y el *pesar se expresan afeitándose la cabeza, cubriéndola, o poniéndose polvo o *cenizas sobre ella. Job se afeitó la cabeza después de sufrir una serie increíble de calamidades (Job 1:20). Tamar echó cenizas sobre su cabeza después de haber sido *violada por Amnón (2 S 13:19). David cubrió su cabeza (2 S 15:30) y seguidamente echó polvo sobre ella en respuesta a la conspiración de Absalón mientras lloraba por la dolorosa situación.

La cabeza también es el punto central para recibir una *bendición. El proverbio habla así de bendiciones que coronan “la cabeza del justo” (Pr 10.6 RVR1960). Al final de su vida, Jacob pronunció bendiciones sobre los dos hijos de José: “Israel extendió su mano derecha, y la puso sobre la cabeza de Efraín... y su mano izquierda sobre la cabeza de Manasés” (Gn 48.14 RVR1960).

Por el contrario, la cabeza también es la parte del cuerpo donde se confirma o confiere la *culpa. La ley ordena a todos aquellos que oyen a alguien blasfemar imponer las manos sobre su cabeza antes de apedrearlo (Lv 24:14). Repetidas veces a lo largo del AT se dice que la culpa de los *pecados del pueblo reposan sobre su propia cabeza. Al anunciar el juicio inminente del día del Señor, Abdías advierte: “Tu recompensa volverá sobre tu cabeza” (Abd 15 RVR1960). En cuanto al asesinato de dos comandantes israelitas por parte de Joab, Salomón exclamó: “¡Que la culpa de esas muertes recaiga para siempre sobre la cabeza de Joab y de sus descendientes!” (1 R 2.33 NVI). En los diversos rituales de *expiación, la culpa propia delante de Dios podía transmitirse a un animal

sacrificial y colocarse sobre él. La persona que traía la ofrenda o el sacerdote pondrían sus manos sobre la cabeza del animal antes del *sacrificio (Lv 1:4; 3:2, 8, 13; 8:14, 18, 20, 22). En el ritual del día de la expiación el sacerdote "pondrá... sus dos manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo, y confesará sobre él todas las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeliones y todos sus pecados, poniéndolos así sobre la cabeza del macho cabrío" (Lv 16.21 RVR1960).

Usos simbólicos de la cabeza. Estimulados quizás por el deseo de reflejar la función de la cabeza física en relación al *cuerpo, muchos escritores antiguos y bíblicos utilizaron el término *cabeza* como un símbolo del liderazgo y la *autoridad gobernante. Cuando los amonitas declararon la guerra a Israel, los ancianos de Galaad pidieron a Jefté que fuese su comandante. Le dijeron: "Por esta misma causa tornamos ahora a ti, para que vengas con nosotros, y pelees contra los hijos de Ammón, y nos seas cabeza a todos los que moramos en Galaad" (Jue 11.8 RVA). Jefté accedió, "y el pueblo lo eligió por su cabeza y príncipe" (Jue 11.11 RVA). La cabeza no solo puede representar a la persona con la autoridad sino también la sede de la misma, como en Isaías 7:8: "Porque la cabeza de Siria es Damasco, y la cabeza de Damasco, Rezín". En 1 Corintios 11 Pablo parece hacer referencia a una noción de autoridad cuando habla de Dios en su relación con Cristo, Cristo en su relación con la humanidad, y el hombre en relación a la mujer (1 Co 11:3). El simbolismo de la cabeza también se aplica a Jesús para expresar su autoridad y gobierno sobre los principados y potestades del mal (Col 2:10).

Pablo adopta el simbolismo de la cabeza en conexión con el cuerpo como imagen de la relación de Cristo y la iglesia (Col 1:18; 2:19; Ef 4:15; 5:23). Parece apoyarse en un concepto común y generalizado, ilustrado especialmente en los escritores médicos, Platón y Filón: existe un doble sentido de liderazgo y fuente de provisión denotados por la cabeza cuando se emplea en asociación con el cuerpo. Así pues, cuando Pablo habla de Cristo como la cabeza, indica que él no solo provee liderazgo a la iglesia sino que nutre el cuerpo supliendo todo lo que este necesita para su crecimiento y desarrollo continuos (cp. esp. Col 2:19; Ef 5:23).

La imagen de la cabeza también se aplica al papel del hombre con respecto a su esposa (Ef 5:23). Como en el caso de la iglesia Cristo es el modelo que el hombre debe imitar, el patrón doble de liderazgo y fuente de provisión se aplicaría a la interpretación de este texto. Como cabeza, el marido debe proveer liderazgo en el *matrimonio en base al amoroso ejemplo de sacrificio propio de Jesús, cuyo objetivo es velar por los intereses y el bienestar de su esposa (Ef 5:25-28). La imagen también sugiere que el marido debe proveer para su esposa de la forma en que Cristo lo hace para la iglesia, alimentándola y amándola (Ef 5:29).

Ver también; ARMADURA; AUTORIDAD; CASAMIENTO; CUERPO; MANOS, IMPOSICIÓN DE; PELO; UNCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. C. E. Arnold, "Jesus Christ: 'Head' of the Church" en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology,* ed. M. M. B. Turner y J. B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 346-66; J. A. Fitzmyer, "Another Look at *KEPHALE* in 1 Corinthians 11:3", *NTS* 35 (1989) 503-11.

CABRA

La mención principal de las cabras en las Escrituras tiene relación con su participación en el sistema de sacrificios del AT. En el mismo, se utilizaban indistintamente toros, carneros, cabras, *corderos, *palomas y pichones, que se quemaban para Dios con un propósito de *expiación y *adoración. Las cabras, sin embargo, desempeñaban un papel simbólico diferente en las ceremonias exigidas por Dios para el día anual de la expiación. En esas ceremonias, y en varios otros pasajes de las Escrituras, las cabras nos proveen principalmente una imagen del *pecado, de sus consecuencias y de la necesidad de expiación y perdón.

Dios ordenó a los israelitas que hiciesen expiación una vez al año por todos los pecados del pueblo, que pasaría entonces a estar limpio delante del Señor (Lv 16:29-34). En el décimo día del séptimo mes, el sumo sacerdote debía llevar con él al lugar santísimo un toro joven para una ofrenda por el pecado para él y su casa, dos machos cabríos para una ofrenda por el pecado para el pueblo, y dos carneros para holocaustos. Los dos machos cabríos constituían el elemento único y más simbólico del día de la expiación: el sacerdote echaba suertes para elegir uno "para el Señor y otro para soltarlo en el desierto" (Lv 16.8 NVI). El primero se sacrificaba, su sangre se llevaba al lugar santísimo y su cuerpo se llevaba fuera del campamento para quemarlo. El libro de Hebreos en el NT simboliza la costosa muerte de Cristo, que también "sufrió fuera de la puerta de la ciudad" para quitar nuestros pecados (He 13.12 NVI). Pero cuando Jesús se ofreció como la ofrenda por el pecado perfecta, un sacrificio por los pecados, para siempre, terminó el mismo y se sentó a la diestra de Dios (He 10:12).

El sumo sacerdote presentaba el otro macho cabrío vivo delante del Señor, poniendo sus manos sobre la cabeza del animal y confesando sobre él todos los pecados de los israelitas, colocándolos sobre su cabeza, y enviándolo al desierto (Lv 16:20-22). Este chivo expiatorio (literalmente, "chivo de la eliminación"), que se lleva lejos los pecados del pueblo, pasa a ser también un símbolo de Cristo, que cargó con nuestras iniquidades a fin de quitárnoslas y llevarlas "tan lejos de nosotros como está el oriente del occidente" (Sal 103:12). La imagen de una expiación sustitutiva en estos mansos machos cabríos es hermosa y santa, que no debe olvidarse, aunque un patrón más coherente de simbolismo espiritual relacione la muerte de Cristo con el sacrificio del cordero ofrecido en la *ofrenda por el pecado y en la *Pascua.

Otras menciones de la cabra en las Escrituras les atribuyen un estado salvaje natural mayor que el de los corderos. Por ejemplo, se representan frecuentemente sobre cumbres altas, saltando o empujando la cabeza de las ovejas del *rebaño (Job 39:1; Sal 104:18; Is 13:21; Jer 50:8). En la visión profética de Daniel, un gran macho cabrío, que representa a un poderoso imperio, carga por toda la tierra sin tocar el suelo y ataca a un inmenso carnero con cuernos (un imperio rival), derribándolo y pisoteándolo (8:5-8).

Probablemente, la imagen bíblica más conocida de las cabras se encuentre en la parábola de Jesús de las ovejas y las cabras (Mt 25:31-46). El pastor (*ver* Ovejas, pastor) representa al Hijo del Hombre separando finalmente a los justos (las ovejas) de los malditos (las cabras). La parábola habla del inevitable juicio venidero, según el corazón y

la vida de cada individuo. Los oyentes de Jesús habrían reconocido la imagen de un gran rebaño compuesto por cientos, a menudo miles, de cabezas de ganado diverso mezcladas y pastando juntas. El proceso de separar un tipo de otro tenía lugar con frecuencia para contar los animales, para la reproducción y para el sacrificio.

Ezequiel también utilizó este proceso como imagen de juicio: distinguir "entre oveja y oveja, entre carneros y machos cabríos" simbolizaba para él el juicio de Dios sobre Israel por su trato impío a los pobres y los necesitados (34:17-24). Tanto Ezequiel como Jesús hablan sobre el amor por el resto del rebaño, específicamente de compartir el agua y la comida con los débiles y los humildes, aquellos con los que se identifica el pastor.

Sin embargo, en la imagen de Ezequiel, hay ovejas, carneros y cabras buenas y malas. En la del NT, las ovejas se salvan y las cabras se pierden. En la parábola de Jesús del juicio final, Dios ya no juzga más a la nación de Israel; en su lugar, está llamando de todas las naciones a un pueblo particular que es suyo (Mt 25:32). Ezequiel profetizó sobre este Pastor y sus ovejas (Ez 34:23-31). Su rebaño se distinguirá finalmente como una clase, sus propias ovejas, aquellos que fueron verdaderamente tras él. Las cabras vienen a representar a todos los demás que se mezclaron con el rebaño pero que el pastor no reconoció como suyos.

Las cabras, por tanto, se relacionan frecuentemente en las Escrituras con el pecado de una forma u otra. (En inglés, en la actualidad, se estigmatiza a un atleta cuyo error ha contribuido a la derrota de su equipo como la "cabra" de la derrota). En el sistema de sacrificios, las cabras cargaban con el pecado; y en la parábola de Jesús, están aquellos cuyo pecado no ha sido perdonado. Las imágenes bíblicas de cabras ilustran la necesidad humana del perdón del pecado.

Para que no creamos que las cabras son animales irremediablemente malos en la Biblia, encontramos un tema menor que surge del hecho de que el pelo de este animal se emplea para elaborar *tela valiosa (como la cachemira, que se hace actualmente con pelo de cabra). Las cortinas del tabernáculo se elaboraban con él (Ex 25:4; 26:7; 35:6, 23, 26; 36:14; cp. Nm 31:20). Además, destacamos que el amante embelesado en el Cantar de los Cantares pretendía decir un cumplido cuando comparó el *pelo de su amada con el de una "manada de cabras que se recuestan en las laderas de Galaad" (Cnt 4:1; 6:5). Aunque estas palabras podrían evocar una estampa visual superficial de un pelo que cae como una cascada, o que ondea al viento, probablemente sea más una descripción que lo compara con su equivalente más valioso en la naturaleza.

Ver también ANIMALES; REBAÑO; CUERNO; CORDERO; CHIVO EXPIATORIO; OVEJA, PASTOR.

CADERA. *Ver* MUSLO.

CAER. *Ver* APOSTASÍA.

CAER POSTRADO

Caer postrado puede estar representado de diversas formas en la Biblia: "caer sobre el rostro", "inclinarse con el rostro hasta el suelo", "postrarse", "hacer reverencia" o "rendir pleitesía". Algunas de las muchas referencias a simplemente *"inclinarse" también

pueden indicar que alguien caiga postrado. La prohibición de inclinarse ante los *ídolos, por ejemplo, se aplicó a la postración de los israelitas ante Baal de Peor (Nm 25:2), a la de Cornelio ante Pedro (Hch 10:25-26) y a la de Juan ante el ángel (Ap 19:10; 22:8-9). No obstante, las mismas solo están prohibidas cuando indican actos de adoración impropia.

Caer postrado constituía habitualmente un acto de respeto a las figuras de la autoridad: reyes (1 S 24:8; 25:23; 2 S 9:6; Est 8:3), profetas (1 R 18:7; Dn 2:46), un familiar con autoridad (Gn 48:12; Ex 18:7; Rut 2:10); amos (Mt 18:26, 29), un líder militar (2 S 18:21) y un amigo (1 S 20:41). Ese respeto, por supuesto, se consideraba especialmente apropiado en la *adoración a Dios. Abraham, Job, Josué, Ezequiel y los israelitas en la dedicación del templo de Salomón se encontraban entre las figuras del AT que se postraron en adoración (Gn 17:3; Job 1:20; Jos 5:14; 2 Cr 7:3; Ez 1:28). En el NT, se dice que los poseídos por *demonios caían ante Jesús (Mr 3:11; Lc 8:28).

Caer postrado también era una expresión frecuente de *miedo. Balaam cayó atemorizado cuando vio al Ángel del Señor (Nm 22:31), al igual que Daniel en una de sus visiones (Dn 8:17). El miedo y el asombro por el poder y la gloria de Dios provocaba a menudo que los adoradores se postrasen (Lv 9:23-24; Jue 13:20; 1 R 18:39; Ap 1:17).

Otras razones por las que las personas se postraban eran confesar el pecado y pedir perdón (Gn 50:18; 1 Cr 21:16-17; Lc 5:8); hacer peticiones, especialmente a Jesús para que curase (Mr 5:22; 7:25; Lc 5:12; Jn 11:32) y para darle gracias (Lc 17:15-16). Todos los actos de postración no eran sinceros: Abraham se rió mientras lo hacía (Gn 17:17); Absalón se inclinó ante David mientras conspiraba contra él (2 S 14:33). Una vez que Naamán decidió adorar al Señor, pidió a Eliseo que lo excusase si fingía inclinarse ante el dios de su nación como cumplimiento de sus obligaciones. El profeta le concedió su petición (2 R 5:17-19).

Ver también INCLINARSE; TEMOR.

CAÍDA de Adán y Eva. *Ver* CAÍDA DE LA INOCENCIA.

CAÍDA DE LA INOCENCIA

El tema de una “caída” en el sentido de pérdida repentina de un estado ideal es un arquetipo importante en la literatura. El género es la *tragedia, con su cambio de fortuna de la prosperidad a la calamidad. Estrictamente definido, caer de la inocencia es pasar de la inocencia moral a un estado de pecado. Sin embargo, en términos más generales, el tema de la *inocencia puede interpretarse como ignorancia o falta de conocimiento (la iniciación de *José en el mundo adulto del odio entre *hermanos, la tentación sexual y la injusticia), ingenuidad de la juventud (la caída ante la tentación sexual del “joven falto de entendimiento” en Pr 7:6-27) o un estado de prosperidad aún no influenciado por el sufrimiento o la pérdida (la historia de las pérdidas de Job).

La expresión *caída de la inocencia* no aparece como tal en las Escrituras, pero la idea ayuda a dar forma a la silueta de toda la narración bíblica. La historia humana comienza en la inocencia y desciende seguidamente a la tragedia, para elevarse finalmente hasta un final feliz para aquellos que aceptan la oferta de salvación de Dios. Dentro de este

argumento general en forma de U, una serie de “caídas” constituye un poderoso testimonio de las horribles profundidades del fracaso moral en comparación con la pureza de Dios manifestada en los seres creados, tanto angélicos como humanos. En la Biblia encontramos dos caídas decisivas, momentos clave de la historia de las criaturas, y numerosas otras recurrentes a las que la raza humana está sujeta como resultado de las dos primeras.

La caída de Satanás. Una de las dos es la caída prehistórica de *Satanás y los *ángeles desobedientes. La Biblia solo da pinceladas de la misma (la imagen más detallada que tienen la personas de este suceso probablemente proceda de la obra de Milton *Paradise Lost*). El simbolismo de la burla de Isaías contra el rey de *Babilonia (Is 14:12-21) hace un gesto hacia un acto de rebelión más que terrenal contra Dios. El oráculo de juicio contra el rey de Tiro en Ezequiel 28:11-19 se interpreta aun más fácilmente como una narración velada de la caída de Satanás en el cielo. En ambas visiones, la caída es un castigo por la ambición y la soberbia titánicas de Satanás, que lo empujan a tener aspiraciones más allá de sus limitaciones como criatura.

El NT contiene pasajes someros que apuntan a una caída (o a una serie de ellas) de Satanás y sus legiones. Cristo habla de la caída de Satanás del cielo (Lc 10:18) y dice que “es echado fuera” (Jn 12:31); Romanos 16.20 habla de que Dios lo aplastará. Judas 6 describe a los ángeles que “no mantuvieron su posición” y fueron castigados siendo “perpetuamente encarcelados en oscuridad para el juicio del gran Día” (NVI). En 2 Pedro 2.4 encontramos un relato parecido en el que Dios “no perdonó a los ángeles cuando pecaron, sino que los arrojó al abismo, metiéndolos en tenebrosas cavernas y reservándolos para el juicio” (NVI). Apocalipsis 12:7-12 narra una guerra épica en el cielo, que acaba con el dragón y sus ángeles “arrojados a la tierra”. A diferencia de la caída de Adán y Eva, en la que el acto de desobediencia constituye en sí una caída, la de los *demonios es el castigo infligido por un Dios iracundo tras el acto pecaminoso.

La caída de Adán y Eva. La segunda caída decisiva y única es la de *Adán y *Eva en el Paraíso (*ver* Huerto). La imagen de la inocencia perdida se representa en Génesis 2. Varios temas convergen en la historia real de la caída (Gn 3). Uno es la tentación de la mujer por parte de Satanás, que persuade a Eva de que coma del *árbol prohibido. La verdadera caída es la desobediencia, hacer lo que Dios ha prohibido hacer a la pareja bajo pena de muerte. Como la de Satanás, esta caída humana incluye una aspiración de sobrepasar los límites establecidos por el Señor para sus criaturas (Gn 3:5). La caída se produce inmediatamente después de comer del árbol prohibido, cuando Adán y Eva se dan cuenta de que están *desnudos (Gn 3:7) y tienen miedo del sonido de los pasos de Dios por el huerto (Gn 3:8). El impulso de cubrirse y esconderse del Señor representa el cambio fundamental producido, que engloba la vergüenza, la timidez, la experiencia de la pérdida y la conciencia de la separación de Dios. Como en la historia de la caída de Satanás, la pérdida de la inocencia viene acompañada por el *juicio divino cuando el Señor pronuncia una *maldición sobre Adán y Eva, y los expulsa del huerto de la inocencia.

El comentario del NT sobre Génesis 3 abunda en sus rasgos fundamentales. Se considera la caída original y prototípica, la causa de las subsiguientes (Ro 5:12-21; 1 Co 15:21-22). Aunque Génesis 3 hace hincapié en la desobediencia voluntaria de Adán y Eva, el comentario del NT evoca una imagen complementaria del patetismo de Eva como víctima de la seducción de Satanás (1 Co 11:3; 1 Ti 2:14).

Caídas humanas subsiguientes. Como la raza humana cayó con Adán y Eva, ninguna caída humana subsiguiente se produce desde la inocencia absoluta sino que solo es relativa, una regresión de un estado ya corrupto. De acuerdo con la caída de Adán y Eva, el resto de la historia primitiva (Gn 4–11) es una serie de caídas consiguientes. Algunos acontecimientos clave son el asesinato de *Abel por parte de *Caín (seguido por el destierro), la degeneración de la raza humana hasta el punto de que Dios destruye el mundo con un diluvio y la ambición malvada representada por la torre de *Babel (que acaba en destierro en forma de dispersión). Esta espiral descendente de la raza humana se traza también en Romanos 1 en una progresión estilo martillo y con simbolismo gráfico.

En la historia subsiguiente, la categoría más prominente de caídas es la de los líderes y reyes, y dentro de la misma la mayoría de los ejemplos ilustran el tema de que “antes del quebrantamiento es la soberbia, y antes de la caída la altivez de espíritu” (Pr 16:18). Uno piensa en *Moisés, *Sansón, Saúl, *David, *Salomón (cuyos grandes pecados fueron la sensualidad, el lujo, el paganismo y la soberbia), Nabucodonosor, Ammán y Belsasar. A todos estos podemos añadir el profeta Jonás, que cae de su posición como profeta respetado de Dios, y los arrogantes ricos de Salmos 73, que a pesar de su invulnerabilidad son puestos “en deslizaderos” para que caigan “en asolamientos” y sean “asolados de repente” (Sal 73:18-19). Todos ellos cometen destacados errores de juicio y actos de desobediencia, por los cuales Dios los juzga. En una palabra, caen de un estado de favor y/o prosperidad.

Pero si la imaginación literaria ha gravitado sobre los gobernantes como los más propensos a las grandes caídas, no se ha limitado sin duda a los grandes y poderosos. Dentro de la Biblia, cualquier coqueteo de una nación o un individuo con el pecado se considera una caída. Incluso personajes predominantemente buenos pasan por una situación así, incluyendo héroes como Abraham, Jacob, Gedeón, Elías y los discípulos de Jesús. La historia de la nación de Israel en el AT es un ciclo continuo de caída, arrepentimiento y restauración. Las iglesias del NT también experimentan caídas. Se advierte a la de Éfeso que ha “caído” de su primer amor (Ap 2:4-5), y Pablo se maravilla de que los cristianos gálatas se hayan vuelto tan pronto a “un evangelio diferente” (Gá 1.6 RVR1960). La posibilidad de caer es un peligro continuo para todos los que viven en un mundo caído, en el que cualquiera, en cualquier momento, puede caer “en la trampa del diablo” (1 Ti 3.7 NVI) o “en tentación y lazo, y en muchas codicias necias y dañosas, que hunden a los hombres en destrucción y perdición” (1 Ti 6.9 RVR1960). En un mundo precario como este, la orden constante es: “Si alguien piensa que está firme, tenga cuidado de no caer” (1 Co 10.12 NVI).

Este sentido de la precariedad de la vida en un mundo caído, la rapidez con que una persona puede tomar la decisión equivocada y resbalar en la desgracia, se ve reforzado por las parábolas de Jesús. Aquí encontramos una verdadera galería de personas ordinarias que caen de la gracia real o potencial en esta vida o en la venidera: un siervo perezoso recibe parte de la propiedad de su amo pero pierde el favor de este por su timidez; invitados a un banquete rechazados por el anfitrión cuando se niegan a asistir; un fariseo santurrón que se marcha condenado de una sesión de oración; un hombre rico que ignoró la mala situación de un mendigo a su puerta y cuya suerte se invierte en el más allá; un campesino emprendedor cuyos planes autocomplacientes de retiro se frustran en la víspera de la finalización de su proyecto de construcción. No son caídas de la inocencia, pero sí de la prosperidad y el favor a través de las decisiones erróneas.

Aunque la caída de la inocencia es un patrón narrativo, merodea también en el trasfondo de algunos géneros no narrativos. Los salmos de *lamento atisban habitualmente la caída experimentada por una persona en crisis. Uno de ellos recuerda: "En mi prosperidad dije yo: 'No seré jamás conmovido'", para comprobar después que quedó "turbado" cuando Dios escondió su rostro (Sal 30:6-7 RVR1960). El que habla en el salmo 73 recuerda una caída evitada por poco: "Casi se deslizaron mis pies; por poco resbalaron mis pasos" (Sal 73.2 RVR1960). Asimismo, en Proverbios, entregarse a la insensatez se retrata repetidamente como acabar en una caída. Los pasos de la mujer inmoral, por ejemplo, "conducen al Seol" (Pr 5.5 RVR1960), y la calamidad cae repentinamente sobre los malvados (Pr 6:15). De forma parecida, los malvados "dejan de existir" (Pr 12.7 NVI) y "acaban en ruina" (Pr 21.12 NVI), "pobreza y vergüenza tendrá el que menosprecia el consejo" (Pr 13:18), y "la boca del necio es quebrantamiento para sí" (Pr 18:7). Una vez más, "la insensatez del hombre tuerce su camino" (Pr 19:3), y "los malvados se hundirán en la desgracia" mientras "siete veces podrá caer el justo, pero otras tantas se levantará" (Pr 24:16). La perspectiva general que surge de la literatura de sabiduría es que la vida es una serie de *trampas y dificultades que esperan hundir a una persona, y la *senda de la sabiduría es el único antídoto seguro.

La historia bíblica refleja la tensión moral existente entre Dios y los seres humanos pecadores, el conflicto universal que genera un drama de oportunidad, elección y consecuencia. Una y otra vez, además, se toma la decisión equivocada, la pérdida sigue a la pérdida, creando una espiral descendente que, lejos de la intervención divina, deja a todas las personas sin paz ni esperanza.

Ver también ADÁN; APOSTASÍA; CORRUPCIÓN; EVA; HUERTO; PECADO; REBELIÓN; TENTACIÓN, TENTADOR; TRAGEDIA.

CAÍDA de los ángeles. *Ver* COSMOLOGÍA; CAÍDA DE LA INOCENCIA.

CAÍN

Para los lectores de la Biblia, el impacto de Caín puede parecer desproporcionado en relación al espacio que ocupa su historia, aunque su aparición como primer hijo de *Adán y Eva, nacido fuera del Edén, se ubica de forma estratégica en la narrativa bíblica (Gn 4:1-17). Caín reaparece en el menos tres breves alusiones en el NT, en los que se

evocan los rasgos de su perfil arquetípico, y desempeña un papel prominente en el pensamiento judío (cp. 4 Mac 18:11; Josefo *Ant.* 1.52-66).

Caín en el Antiguo Testamento. El nombre Caín (*qayin*), etimológicamente relacionado con palabras traducidas "herrero" o "cántico", se yuxtapone en la narrativa con la exclamación de Eva en su nacimiento: "¡Con la ayuda del Señor, he tenido (*qanîtî*) un hijo varón!" (Gn 4.1 NVI). ¿Qué tipo de hijo es este primer primogénito de la humanidad que Eva ha tenido? Mientras su hermano menor *Abel es un pastor nómada, Caín es un cultivador del suelo sedentario. Aunque ambos hermanos se caracterizan por esta rivalidad fundamental del mundo antiguo (*cp.* Jacob y Esaú, Gn 25:23-28), su enfrentamiento más significativo se revela en las ofrendas que presentan ante el Señor. Caín ofrece "algunos de sus cultivos" (Gn 4.3 NTV), pero Abel ofrece "lo mejor de su rebaño, los primogénitos con su grasa" (Gn 4:4). Desde una perspectiva levítica ambas ofrendas a Dios son aceptables, pero la descripción más amplia del sacrificio de Abel, que menciona la "grasa" y los "primogénitos", indica que su ofrenda fue más rica que la de Caín.

Que Dios favoreciese la ofrenda de Abel y rechazase la de Caín provoca nuestra simpatía hacia este. Pero entonces, el rostro del abatido se desliza como una máscara para revelar la ira interior de Caín. El Señor sondea la fuente de esa ira y le instruye en ambos sentidos: "Si hicieras lo bueno, podrías andar con la frente en alto. Pero si haces lo malo, el pecado te acecha, como una fiera lista para atraparte. No obstante, tú puedes dominarlo" (Gn 4.7 NVI).

Caín no habla, pero sus actos tipifican a aquellos que han escogido el segundo camino y se consumen por la ira. La instrucción divina agrava el pecado, y el *hermano *agricultor invita al hermano *pastor a un campo, lo ataca y lo mata. La ira engendra el *asesinato, y el prometedor vínculo de la hermandad se quebranta cuando la rivalidad entre hermanos degenera en fratricidio. El primogénito mata ahora a aquel que sacrificó los primogénitos de su rebaño para ofrecerlos al Señor y lo entrega a la tierra. Cuando Dios pregunta: "¿Dónde está Abel tu hermano?", Caín responde con una insensibilidad asombrosa pero inolvidable: "No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?".

Por primera vez, Abel no guarda silencio. Su *sangre clama al Señor desde la tierra. El suelo que las manos de Caín labraban para entregar su ofrenda al Señor ha abierto ahora su boca para beber la sangre de Abel vertida por esas mismas manos, y ahora habla con voz de *lamento y condenación. El juicio de Caín es justo. Ahora, cuando trabaje la tierra, esta ya no producirá cultivos para él. Será "un fugitivo errante" en el mundo. Aquel que fue un día un agricultor asentado representa ahora una parodia autoinculpatoria de la vida nómada de su hermano asesinado.

Caín es muy elocuente cuando se defiende con autocompasión: "Este castigo es más de lo que puedo soportar. Hoy me condenas al destierro, y nunca más podré estar en tu presencia" (Gn 4:13-14 NVI). El eco de la reciente expulsión de *Adán de la buena tierra del Edén (Gn 3:24) es demasiado cercano como para olvidarlo, pero también se predice el patrón narrativo más amplio de la historia de Israel. La nación, cuando haya sellado su decisión de escoger el camino de desobediencia al Señor, será *exiliada de la tierra de la

promesa y apartada de la presencia de Dios en el *templo. El castigo de Caín posee estas mismas características en su distanciamiento sin descanso de la tierra y de la presencia de Dios, y en su trabajo bajo amenaza de muerte. El mismo se mitiga cuando una "marca" y un edicto divino lo protegen de la amenaza de *venganza.

Caín, el exiliado arquetípico, vive en la tierra de Nod, "vagando" al este del Edén. Pasa a ser una metáfora de todos aquellos cuyas fechorías han provocado que caigan bajo la maldición del cielo. No obstante, la narrativa revela cierta complejidad tras estas imágenes de juicio árido, aislado y desarraigado. Caín tiene un hijo y edifica una *ciudad para establecerse, así como un linaje para perpetuar su vida, que da lugar al vengativo Lamec. Sin embargo, el linaje de Caín es únicamente un brote en el hilo principal de la narración, ya que Adán y Eva tienen otro hijo, Set, nacido para reemplazar a Abel y establecer una línea de descendientes justos.

Caín en el Nuevo Testamento. Abel encabeza la lista de grandes ejemplos de fe en Hebreos 11. Esta alusión a la historia de Caín y Abel pone de manifiesto un fuerte contraste entre ambos hermanos, con Abel saltando a la palestra. "Por la fe Abel ofreció más excelente sacrificio que Caín (He 11.4 RVR1960), y Dios lo aprobó como justo. La atención se centra en la fe interior de Abel y la consiguiente aprobación divina, no en el tipo de ofrenda que presentó ante el Señor.

En 1 Juan 3:11-15, el autor abunda en el tema del asesinato de Abel a manos de Caín para ilustrar las consecuencias de odiar al hermano en lugar de amarlo. Leemos que Caín "era del maligno" (1 Jn 3:12; una valoración que coincide con la obra judía *Apocalipsis de Abraham* 24:5, que dice que Caín "fue dirigido por el adversario para quebrantar la ley"). Mató a su hermano simplemente porque sus propios actos eran malvados y los de Abel, justos. Del mismo modo, el mundo odia a los creyentes simplemente porque son justos y se aman los unos a los otros. Cualquiera que odia a su hermano es un asesino como Caín.

En Judas 11, se dice que los falsos maestros, caracterizados por su habla abusiva e ignorante y por vivir por instinto como animales irracionales, "han seguido el camino de Caín". La historia y la imagen de este aparece justo debajo de la superficie en Romanos 7:11-25. El pecado que se ocultaba en la puerta de Caín y deseaba tenerlo, aprovecha ahora la oportunidad en el mandamiento y "me mató" (Ro 7:11). Como Caín, el "yo" ha sido instruido en el bien y lo conoce pero sin embargo hace el mal, siendo un esclavo del pecado. Y como Caín, que encuentra la sentencia de vagar y el espectro de la muerte más de lo que puede resistir, surge el clamor: "¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" (Ro 7:24).

Un racimo de imágenes negativas brota de la narrativa de Caín. Su nombre se mantiene indeleblemente relacionado con imágenes de *ira, *asesinato y una porfía no controlada por la sabiduría, un vagabundo maldito cuya conducta advierte a todos aquellos que puedan verse tentados a dejar los fértiles campos de la fe que tendrán que escarbar para subsistir en la yerma tierra al este del Edén.

Ver también ABEL; CRIMEN Y CASTIGO HERMANO, HERMANDAD; VAGABUNDO, ERRANTE; VENGANZA.

BIBLIOGRAFÍA. N. T. Wright, “Echoes of Cain in Romans 7”, en *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1992) 226-30.

CALABOZO. *Ver* CISTERNA; HOYO.

CÁLIDO. *Ver* TEMPERATURA.

CALLE

La palabra *calle* tiene un aroma distintivamente urbano. Incluso la visión de la nueva *Jerusalén en el libro de Apocalipsis incluye una calle (Ap 21:21; 22:2). Por esta razón, las imágenes de la Biblia asociadas con *calle* y palabras relacionadas como *plaza*, *esquina* y *callejuela* parecen ser diferentes de las asociadas con términos como **senda*, *camino* y *carretera*. Los colores y las connotaciones de los acontecimientos de los que se dice que tienen lugar “en las calles” tienen que ver con multitudes y las frecuentemente duras realidades de la vida urbana. Son, por supuesto, variadas y combinadas, y reflejan la naturaleza heterogénea y cosmopolita de cualquier ciudad.

Un lugar público. Como un escenario de la Biblia, la calle simboliza ante todo comunicación abierta y exposición generalizada. Es el lugar inmediatamente fuera de la privacidad y el aislamiento del *hogar (Gn 19:2; Jue 19:20; Job 31:32; cp. Pr 22:13). Estar en la calle o en la plaza del pueblo es estar accesible al instante, visual y audiblemente, para las masas. Es el lugar de celebración de reuniones públicas (Esd 10:9; Neh 8:1; Job 29:7), ministerios públicos (Lc 13:26; Hch 5:15) y ocasiones públicas de *honra (Est 6:9; cp. Mt 6:2, 5).

Los hechos malvados llevados a cabo “en las calles” constituyen por tanto actos descarados y prepotentes de desafío, para que todos los vean. Los hombres *malos de Jerusalén declaran abiertamente a Jeremías: “Ofreceremos incienso y libaciones a la Reina del Cielo, como lo hemos hecho nosotros, y como antes lo hicieron nuestros antepasados... en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén” (Jer 44.17 NVI). Esta práctica descarada de la *idolatría lleva a Ezequiel a retratar alegóricamente su desvergüenza: “En toda cabeza de camino edificaste lugar alto, e hiciste abominable tu hermosura, y te ofreciste a cuantos pasaban, y multiplicaste tus fornicaciones” (Ez 16.25 RVR1960).

Contrarrestando esta circunstancia encontramos proclamaciones proféticas realizadas “en las calles”, que simbolizan igualmente la forma en que Dios pretende que sus palabras sean conocidas universalmente. Así pues, se ordena a Jeremías: “Pregona todas estas palabras en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén” (Jer 11.6 RVR1960). Jesús se basa en este simbolismo cuando ordena a los *setenta (y dos) proclamar el *juicio en las calles de las ciudades que rechazan el mensaje de su *reino (Lc 10:10). La amplia audiencia que las calles ofrecen es la razón por la que la *Sabiduría clama en las plazas públicas (Pr 1:20).

Una ventana a la vida cotidiana de la ciudad. En segundo lugar, la calle como escenario en la Biblia representa lo que tiene lugar habitualmente en el ánimo, el espíritu y el bienestar de la ciudad. Las ciudades surcan toda la ciudad y sirven como sus puntos

de referencia. Las descripciones de lo que tiene lugar “en las calles” funcionan por tanto como generalizaciones de lo que ocurre en el conjunto de la ciudad.

Las calles tienen una cualidad universal, tanto si lo que se representa en ellas es bueno como malo. Esto se ve de forma explícita cuando los profetas predicen que el *sufrimiento tendrá lugar “en todas las calles”: “En todas las plazas se escucharán lamentos, y gritos de angustia en todas las calles” (Am 5.16 NVI; ver también Is 51:20; Jer 48:37-38; Lm 2:19; 4:1; Nah 3:10). Por otra parte, el *gozo y la *prosperidad generalizados también se representan como escenas callejeras: “Los ancianos y las ancianas volverán a sentarse en las calles de Jerusalén… Los niños y las niñas volverán a jugar en las calles de la ciudad” (Zac 8:4-5 NVI; ver también Sal 144:14; Jer 33:10). ¿Quiere saber cómo son las personas de una ciudad? Mire en las calles.

Además, la búsqueda de individuos determinados dentro de toda una población debe tener lugar en las calles: “Recorred las calles de Jerusalén, y mirad ahora, e informaos; buscad en sus plazas a ver si halláis hombre, si hay alguno que haga justicia, que busque verdad; y yo la perdonaré” (Jer 5.1 RVR1960; ver también Cnt 3:2; Lc 14:21). Vaya por las calles, y abarcará todo y a todos.

Un lugar de vergüenza y desprestigio. Finalmente, la calle como escenario en la Biblia presenta imágenes sucias y corruptas. El hogar es un entorno saludable, las calles no. Todo habitante de una ciudad conoce el lado vil y frecuentemente sórdido de la vida “en las calles”.

Las personas de la calle, tanto las despreciadas como las dignas de lástima, tienen por tanto un aire de *vergüenza y mala reputación sobre ellas. La *adúltera de Proverbios 7 deambula por la calle, es una *seductora malvada que debe salir para descarriar a los simples: “Unas veces está en la calle, otras veces en las plazas, acechando por todas las esquinas” (Pr 7.12 RVR1960). Lamentaciones describe el destino de los desobedientes, que han sido reducidos a la vergüenza de la vida callejera por sus *pecados: “Los que comían delicadamente fueron asolados en las calles” (Lm 4.5 RVR1960; ver también 2:12; 4:8, 14).

Las propias calles, a diferencia de los hogares, son frecuentemente miserables y están llenas de basura. En ellas hay vómito y cosas indignas (*cp.* Lm 4:1; Ez 7:19). Esta es la razón por la que la imagen de cadáveres sin enterrar en la calle evoca tanto terror y desprecio, se trata a las personas como si fuesen deshechos (Is 5:25; Jer 14:16; Lm 2:21; Ez 11:6; Ap 11:8). Las calles también son un lugar de barro y pisoteo (Sal 18:42; Zac 10:5). Los vencidos en la conquista militar son sus equivalentes humanos (Is 51:23; Mi 7:10). En resumen, las calles, como las personas asociadas a ellas, están sucias y *abandonadas.

Sin embargo, estas imágenes son las que hacen tan poderosas las parábolas de Jesús sobre *banquetes (Mt 22:1-14; Lc 14:15-24). Después de que su invitación inicial sea rechazada, el anfitrión del banquete ordena: “Ve pronto por las plazas y las calles de la ciudad, y trae acá a los pobres, los mancos, los cojos y los ciegos” (Lc 14.21 RVR1960). El mensaje del evangelio es que las personas de la calle, los deshonrados y los de mala reputación, pueden entrar ahora en el reino.

En resumen, las escenas callejeras de la Biblia encarnan en gran parte el mismo rango de actividades y asociaciones que encontramos en las escenas callejeras de las ciudades contemporáneas.

Ver también CIUDAD; SENDA.

CALOR. *Ver* CLIMA; TEMPERATURA; REFINAR.

CALVICIE

"En todo Israel no había ningún hombre tan admirado como *Absalón por su hermosura" (2 S 14.25 NVI). El versículo siguiente muestra que una de las razones por las que era tan admirado era su exuberante cabeza de pelo. De forma parecida, el pelo blanco es una característica significativa compartida por el Anciano de días (Dn 7:9) y el Cristo resucitado (Ap 1:14).

Por el contrario, la ausencia de pelo era motivo de vergüenza. Para el profeta Eliseo, el hecho de que se burlasen de él y le dijesen "calvo" (2 R 2:23) era obviamente un insulto, aunque no queda claro si su calvicie se debía a una pérdida de pelo natural o una tonsura afeitada. Aparte de esto la Biblia considera el afeitado de la cabeza como una señal de *duelo (p.ej., Jer 16:6) y una prueba del juicio de Dios, sobre su propio pueblo (p.ej., Is 3:17, 24; 7:20; 22:12; Ez 7:18; Am 8:10; Mi 1:16) y sobre sus enemigos (p.ej., Is 15:2; Jer 47:5; 48:37; Ez 27:31; 29:18). La referencia en Miqueas evoca la imagen del buitre, cuya cabeza pálida y pelada contrasta con la de otras aves, cubierta de plumas.

Afeitarse la cabeza como señal de duelo está prohibido para los sacerdotes sobre la base de que pondría en peligro su santo llamamiento y profanaría el nombre de su Dios (Lv 21:5; Ez 44:20). La misma razón se encuentra detrás de la prohibición de Deuteronomio 14:1. Nadie del pueblo santo de Dios debía raparse la cabeza "a causa de muerto".

Dejar crecer el pelo era una de las condiciones del *voto hecho por un nazareo (Nm 6:5). Se consideraba que ese pelo se dedicaba al Señor (Nm 6:9) y debía afeitarse cuando el período del voto llegaba a su fin (Nm 6:18) o si se contaminaba accidentalmente (p.ej., si alguien moría repentinamente en presencia del nazareo). La extraordinaria fuerza de *Sansón, el nazareo más famoso de la Biblia, está vinculada con la longitud de su cabello (Jue 16:17-22). El apóstol Pablo y sus acompañantes se afeitaron la cabeza para propósitos rituales (Hch 18:18; 21:24).

Ver también PELO.

CAMA, CÁMARA

Las camas se mencionan a lo largo de todas las Escrituras, siendo la más famosa la de Og de Basán, el último de los gigantes refaítas, cuyo lecho de hierro "medía cuatro metros y medio de largo por dos de ancho" (Dt 3.11 NVI). En la Biblia, las camas también sirven para representar diversos aspectos y condiciones de las personas que yacen en ellas. Específicamente, retratan el *reposo cómodo, la pereza, el *dolor, la residencia permanente (incluso la muerte), la intimidad del alma y la *pureza o la impureza, especialmente en relación a la actividad *sexual.

El estado de reposo agradable asociado con las camas parece casi una parte de su significado literal. Cuando el salmista recuerda el juramento de David de no entrar en su

casa, ir a su cama ni permitir que sus ojos duerman hasta que haya encontrado "un lugar para el Señor", entendemos sin duda que David se refiere a no descansar ni relajarse hasta que no vea que se edifica el templo (Sal 132:1-5). Job, en su tormento, mira su cama en busca de "consuelo" y "alivio", pero incluso allí, dice que Dios lo turba con *sueños y visiones terribles, de forma que no encuentra reposo (Job 7:13-14). Isaías da a Israel una imagen gráfica del castigo venidero: el pueblo de Dios cree que está seguro y cómodo, pero debido a su desobediencia pronto verán que "la cama será estrecha para poder estirarse, y la manta estrecha para poder envolverse" (Is 28:20).

En ocasiones, el descanso agradable de una cama no parece deseable, sino perezoso o incluso malo, como cuando Acab, incapaz de conseguir la viña de Nabot, "se acostó en su cama, y volvió su rostro" (1 R 21:4). Proverbios 26.14 describe a un holgazán como alguien que "se vuelve en su cama" como "la puerta gira sobre sus quicios". Amós condena a los israelitas acomodados y corruptos que "en Samaria se reclinan en el borde de la cama" y que "duermen en camas de marfil, y reposan sobre sus lechos" (Am 3:12; 6:4). En esos pasajes, las camas representan un descanso perezoso y decadente.

En algunos casos la inactividad de una cama no tiene relación con el descanso o la pereza, sino con el dolor, como en Job 33:19, donde leemos de uno que "sobre su cama es castigado". El "enfermo" y el "lecho del dolor" (Sal 41:3) pasan a ser en ocasiones símbolos de dolor e incluso de castigo: la pagana Jezabel, como representante de la inmoralidad sexual y la idolatría pagana, es arrojada "en un lecho de dolor" (Ap 2.22 NVI).

Las camas pueden representar en sí mismas el hogar. Cuando David habla de hacer su cama en las profundidades, está diciendo que hará de estas su morada, que vivirá en ellas (Sal 139:8). Tender la cama ofrece en ocasiones una imagen de esa morada más permanente, la muerte. Ezequiel llama a la tumba de Elam "una cama en medio de los muertos" (Ez 32.25 NVI). En su desesperación, Job pregunta si la tumba es el único hogar que puede esperar, y en la siguiente línea paralela se describe en ella, extendiendo su cama en la oscuridad (Job 17:13).

Aunque las camas pueden representar moradas externas e incluso eternas, lo más habitual es que ofrezcan una imagen de ese lugar interno y privado en el que una persona reflexiona, medita o conspira. El dormitorio es el lugar de los pensamientos más personales y secretos. Así pues, cuando Salomón advierte a sus oyentes que no maldigan a los ricos en sus cámaras, está instándolos a cuidar sus pensamientos y palabras más privados (Ec 10:20). Los salmos contienen múltiples imágenes de personas en su cama, abriendo el corazón delante de Dios (p.ej., Sal 4:4; 63:6). En el Cantar de los Cantares, la amada dice: "Por las noches busqué en mi lecho al que ama mi alma". Esto significa que tanto en su cama literal como en sus pensamientos y sueños más privados ella ha estado centrando sus deseos en su amado (Cnt 3:1).

En Oseas 7:14, Dios dice de su pueblo desobediente: "No clamaron a mí con su corazón cuando gritaban sobre sus camas". La imagen de estas personas en su cama pone de manifiesto su inactividad y holgazanería, pero también deja al descubierto su corazón, que está irremediablemente vuelto sobre ellos mismos en lugar de clamar a

Dios, como indica la primera línea a modo de contraste. Las menciones periódicas de los hacedores de maldad conspirando en su cama para hacer el mal revelan el interior pecaminoso de la casa y el corazón de las personas (p.ej., Sal 36:4; Mi 2:1).

En general, las camas cuentan la historia de la pureza o la impureza de la vida de una persona, especialmente en relación a la actividad sexual. La cama sirve frecuentemente como un símbolo directo de la actividad *sexual. En el antiguo Egipto, cuando la esposa de Potifar dice: "Duerme conmigo", comprendemos la naturaleza de esta invitación (Gn 39:7, 12). A lo largo de las Escrituras, cuando se dice que un hijo ha deshonrado el lecho de su padre quiere decir que ha mantenido relaciones sexuales con su madre o con la esposa de su padre, una práctica condenada como vil y pecaminosa (Gn 49:4; 1 Cr 5:1; Dt 22:30; 27:20).

Dos tipos de mujer aparecen en el libro de Proverbios: la pura y la impura. La segunda es una *prostituta que atrae el joven inocente, seduciéndolo con descripciones de su cama, cubierta con colchas de colores procedentes de Egipto y perfumadas con especias exóticas (Pr 7:16-17). La mujer pura es una esposa sabia que elabora por sí misma su ropa de cama, manteniendo sus ojos y manos ocupados en su propio hogar en lugar de ponerlos en bienes ajenos, de tela o de carne (Pr 31:22). Estas dos camas diferentes ofrecen imágenes de su actividad sexual pura e impura, así como de su corazón puro e impuro.

La cama como representación de la impureza sexual pasa a ser un símbolo, en otro nivel, de la impureza y el *adulterio espirituales. Por ejemplo Isaías, que condena al pueblo de Dios por su idolatría, lo acusa de tender su cama en los lugares altos a los que van a ofrecer sus sacrificios paganos. El propio Dios acusa a su pueblo de descubrir su cama, abrirla explícitamente, hacer pactos y experimentar la intimidad con esos idólatras cuya cama amó (Is 57:7-8). De forma parecida, Ezequiel retrata las alianzas militares equivocadas de Judá e Israel con las naciones paganas vecinas en términos de prostitución: Israel pasa a ser la prostituta que se contamina e invita a los babilonios, entre otros, a su "lecho de amores" (Ez 23:17).

Uno de los contrastes más encantadores con las camas de actividad sexual impura aparece en el Cantar de los Cantares, cuando los amantes de corazón puro en ese libro celebran su "lecho de flores", utilizando toda la riqueza y fertilidad de la naturaleza para describir el rico placer de su intimidad sexual (Cnt 1:16). Desde la perspectiva de la mujer, las mejillas de su amado son "como un lecho de especias". Esas imágenes, llenas de disfrute sensual, se agrupan a lo largo del libro y comunican el deleite de los corazones y cuerpos puros que se unen.

A lo largo de las Escrituras, las camas revelan de diversas formas las condiciones y relaciones íntimas de aquellos a los que pertenecen. Desde la perspectiva bíblica, lo que los seres humanos hacen en su cama ofrece una imagen reveladora de lo que están haciendo en su vida: la cama puede indicar descanso, holgazanería, dolor, el verdadero hogar, así como la privacidad y pureza del corazón humano.

Ver también ADULTERIO; CASA, CASAMIENTO; CANTAR DE LOS CANTARES HOGAR, DESCANSO; SEXO; VAGO.

CAMELLO. *Ver* ANIMALES.

CAMINO. *Ver* SENDA; CALLE.

CAMINO, dos caminos. *Ver* SENDA; PROVERBIOS, LIBRO DE; ANDAR, PASEO.

CAMPO, PAÍS, TIERRA

La Biblia no distingue de forma clara *país* de *nación* o **tierra*. Por consiguiente, la imagen engloba dos significados. *Tierra* denota "patria", el lugar donde uno vive, mientras *campo* es la "campiña a las afueras de las ciudades", el reino natural más allá del alcance de la ciudad.

Tierra como patria. La norma tácita en la Biblia es que las personas tienen una base, un lugar con el que se identifican y al que pertenecen. Marcharse de allí de una forma que no sea temporal se considera atípico, algo que merece la pena comentar, como cuando Dios dijo a *Abraham: "Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré" (Gn 12.1 RVR1960). Aún en Génesis 24, Abraham sigue denominando el hogar de sus familiares como "mi tierra" (Gn 24:4).

Las referencias como estas tienen su raíz en un impulso humano universal, especialmente pronunciado en las culturas primitivas, de considerar que la identidad de la persona está enraizada en su país de origen. A pesar de que *Jacob vivió veinte años en Harán, su patria siguió siendo la tierra de Israel, la de su "parentela" (Gn 32:9). En la Biblia, el lugar de procedencia de la persona es en cierto sentido su identidad. Así pues, cuando los que navegaban con Jonás, aterrados, quieren saber quién es el extraño con el que están tratando, le preguntan: "¿Cuál es tu tierra?" (Jon 1:8).

La historia de Naamán (2 R 5:1-19) es una buena muestra del significado del tema de la tierra en el Antiguo Testamento. Los personajes principales de la misma se relacionan con lugares específicos, Naamán con Siria, la criada con Israel, Eliseo con Samaria. Cuando se dice a Naamán que debe lavarse en el Jordán, se siente ofendido porque considera con orgullo que los ríos de Siria son superiores. Después de su curación, Naamán regresa a su hogar con dos mulas cargadas con tierra de Israel, poniendo de manifiesto que la mentalidad antigua vinculaba incluso a las deidades con países específicos.

La imagen dominante de la tierra como patria que determina la identidad es sin duda el tema de la tierra prometida en el Antiguo Testamento, construida en torno a asuntos como la posesión, el bien y la abundancia. Comenzando con las promesas del pacto hechas a Abraham, el tema de una tierra que llegará a ser finalmente una patria para individuos como los patriarcas resuena a lo largo del AT. La imagen de la tierra prometida es el objetivo al que apunta todo el Pentateuco, tal como captan el evocador arquetipo de una *tierra que fluye leche y miel así como la codificación anticipada de unas leyes que debía implementarse cuando la nación entrase en su patria. Israel posee en parte la tierra prometida en los libros que narran la conquista de Canaán, y la misma sigue siendo el punto de referencia para aquellos que vivieron el *exilio y el regreso. De acuerdo con la idea de que la tierra o el país determinan la identidad, el tema de la tierra prometida define a Israel en términos de una relación de pacto con Dios, con la ocupación de la

misma como señal de la bendición del Señor, y su pérdida como símbolo de la apostasía de Israel.

Siguiendo el patrón de muchas de las principales imágenes de la Biblia, la de la tierra en el AT se espiritualiza en el NT. El escritor de Hebreos retoma la idea del "lugar de pertenencia" y llega a la conclusión de que la verdadera patria de los creyentes del AT era el cielo: "Porque los que esto dicen, claramente dan a entender que buscan una patria; pues si hubiesen estado pensando en aquella de donde salieron, ciertamente tenían tiempo de volver. Pero anhelaban una mejor, esto es, celestial; por lo cual Dios no se avergüenza de llamarse Dios de ellos; porque les ha preparado una ciudad" (He 11:14-16 RVR1960). En el mismo sentido, Filipenses 3.20 afirma que "nuestra ciudadanía está en los cielos".

La campiña como entorno natural. La identidad básica de la campiña es que se trata de la antítesis implícita o el complemento de la *ciudad. Es el área que se encuentra fuera de la ciudad o aldea. Varias características dominan nuestra experiencia de la misma en la Biblia.

Una de ellas es la diversidad de imágenes específicas que forman parte de la compuesta. Otros artículos en este diccionario exploran variaciones del tema: *bosque, *huerto, *arboleda, *montaña, *pastos, *llanura, *río, *desierto. También parece que la mayor parte de la acción en la Biblia tiene lugar en el campo y no en la ciudad. Los patriarcas y los israelitas vagaron por la campiña. En ella se libraron la mayoría de las batallas, se llevaba a cabo la actividad agrícola, básica en la sociedad de la nación hebrea, y Jesús pasó gran parte de su tiempo como maestro itinerante y obrador de milagros. Como esta lista sugiere, la campiña en la Biblia raramente posee las asociaciones pastorales familiares de una huida estética de la ciudad a la belleza de la naturaleza. En su lugar, es simplemente el escenario de la actividad humana, y la mayor parte de las ciudades se integraban en ella sin que las personas sintiesen una división clara entre ambas. La campiña podía ser hospitalaria u hostil, pero raramente era un retiro artístico. Para la imaginación bíblica, por ejemplo, las *montañas transmitían la idea de tamaño y poder, pero no se menciona su belleza.

Tal como ocurre con muchas imágenes bíblicas, la de la campiña es ambivalente en la Biblia. Por un lado, es un lugar de fertilidad, abundancia y sustento. La representación principal de la *abundancia es la *cosecha, como en la historia de Rut y las parábolas de Jesús. El mismo espíritu de provisión de la campiña respira a través del punto de vista del campesino en relación a las provisiones de la tierra en Salmos 104:10-18. Cuando los discípulos de Jesús tienen hambre en el día de reposo, consiguen *comida deambulando por los sembrados (Mr 2:23). Una de las pocas apariciones de la fuerza evocadora pastoral convencional de la exuberante campiña se produce en Salmos 23:2, con su inigualable imagen de verdes pastos y aguas tranquilas. Otros cuadros parecidos de vida campestre abundante nos saludan en el interludio pastoral de la *hospitalidad ideal de Abraham y Sara con los visitantes angélicos (Gn 18:1-8); en la prosperidad de Job (Job 1:3; 42:12) y en las parábolas agrícolas de Jesús, como la del sembrador (Mt 13:1-9), los labradores en la *viña (Mt 20:1-16) y el campesino próspero (Lc 12:16-21).

En otros pasajes, la campiña es un lugar de privacidad o escape de la más populosa ciudad. David pudo huir físicamente allí de Saúl (1 S 22–24). Elías también lo hizo (1 R 17:1-7). También permite un retiro psicológico y espiritual. Isaac salía “a meditar al campo” (Gn 24:63) y allí fue donde vio a Rebeca por primera vez. Allí también se encontró Elías con Dios en forma de suave murmullo (1 R 19:9-13). Asimismo, era el lugar al que Jesús se retiraba a orar (Mt 14:23; Mr 6:46; Lc 6:12).

Un paisaje campestre idealizado siempre ha sido prominente en las historias de amor y la poesía amorosa. Los ejemplos clásicos en la Biblia son el escenario agrícola idealizado en el que brota el amor de Rut y Booz así como el entorno rústico pastoral que ilumina el *Cantar de los Cantares. La campiña en este libro es, de hecho, la única excepción destacable al comentario anterior sobre la escasez de paisajes pastorales idealizados de retiro artístico tan prominentes en la literatura en general. El Cantar de los Cantares retrata idealmente a los amantes apasionados en un paisaje idealmente *florido y fructífero, que representa en parte un escape del mundo ordinario. En particular, las dos invitaciones pastorales a amar (Cnt 2:10-15; 7:11-13) utilizan el tema convencional de instar al amado a caminar por la campiña, ofreciendo los deleites estéticos de esta como razón para aceptar la invitación.

Sin embargo, si la campiña puede ser un lugar de abundancia natural, escape, retiro espiritual y romance, también lo es de peligro y muerte. En la historia de *José y sus hermanos (Gn 37), por ejemplo, el propio campo conspira contra el niño héroe. Un extraño lo encuentra perdido, vagando por el campo lejos de su hogar. El propio paisaje ayuda a los hermanos en su conspiración, ya que está lleno de *pozos abiertos y *animales salvajes en cuya sangre podía empaparse una prenda. El campo supone una amenaza continua para los israelitas en su deambulación por el desierto. En otros pasajes, vemos que la campiña es el lugar donde un ejército enemigo espera en emboscada (2 R 7:12), donde el desierto es tan peligroso por la amenaza de los animales salvajes y la sed que únicamente Dios puede salvar a su pueblo del mismo (Is 43:19-20), donde un *bosque puede ser temible porque “fueron más los que destruyó el bosque aquel día, que los que destruyó la espada” (2 S 18:8), donde las personas vagan en dolorosa miseria hasta “hallar ciudad en donde vivir” (Sal 107:4-9). A lo largo del AT, el campo abierto se relaciona con la amenaza de los depredadores, los caminos traicioneros y tanto la inundación como la sequía.

En resumen, al contrario que la idealización pastoral que considera el campo automáticamente superior a la ciudad, la Biblia no da razones para creer que las personas de alguno de estos lugares están en una mejor o peor posición delante de Dios o que uno no puede vivir la vida piadosa en ellos. Deuteronomio 28.3 declara en relación a aquellos que obedecen a Dios: “Bendito serás tú en la ciudad, y bendito tú en el campo” (RVR1960). En la misma medida para aquellos que desobedecen: “Maldito serás tú en la ciudad, y maldito en el campo” (Dt 28.16 RVR1960; cp. Ez 7.15 y 6:56).

Ver también ANIMALES; CIUDAD; LABRANZA; BOSQUE; HUERTO; BOSQUECILLO; TIERRA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; MONTAÑA; PASTOS; LLANURA; RÍO; VALLE; DESIERTO.

CANTAR. *Ver* MÚSICA.

CANTAR DE LOS CANTARES

La interpretación más convincente del título Cantar de los Cantares, tomado de las dos primeras palabras del texto hebreo, es que se trata del mejor de todos los cánticos. Sin duda, el uso generalizado y cautivador del simbolismo del libro da credibilidad a esta reivindicación. Ningún otro libro de la Biblia contiene tantos símiles, metáforas y otros ejemplos ingeniosos de lenguaje.

Los errores más notorios en la interpretación de este libro surgen de la incapacidad o la indisposición a reconocer su propia calidad poética. El simbolismo se trata con demasiada frecuencia como una alegoría en sentido negativo, relacionando los caracteres y las imágenes con personas y cualidades que no existen en el propio texto. Algunos también convierten las alusiones literarias en personas y acontecimientos, como se observa en las diversas interpretaciones dramáticas del Cantar.

Sin embargo, el Cantar no es una alegoría ni un drama. No hay argumento ni narración, ni están implicados en él personajes históricos, excepto por alusión (Cnt 3:7; 8:10-12). Más bien, se compone de una poesía lírica independiente que expresa una emoción, de hecho la más poderosa de ellas: el amor. Una descripción del mismo en prosa no sería tan intensa. Las imágenes poéticas expresan una emoción que trasciende la simple declaración. Conserva cierto misterio y apela a algo más que la mente, a toda la persona.

Simbolismo de la naturaleza. Que el Cantar sea una colección de poesía de amor pastoral domina todo lo demás en el mismo. Las tradiciones de lo pastoral, unas de las más comunes en cada etapa de la historia de la literatura, son fáciles de reconocer: el escenario es rústico, los personajes son *pastores y pastoras (habitualmente un disfraz ficticio), y las acciones son las que estos llevan a cabo habitualmente. La poesía de amor pastoral, específicamente, añade galanteo y cortejo a las actividades realizadas por los personajes. En ella, la *naturaleza suple la mayor parte de las imágenes empleadas por los amantes para expresar sus pasiones románticas, incluyendo su alabanza de la persona amada. Los subtipos de la poesía de amor pastoral incluyen la invitación al amor (una invitación al amado o amada a pasear por un paisaje florido y fructífero es una petición metafórica de matrimonio y de una vida de amor mutuo [Cnt 2:10-15; 7:10-13]) y el blasón emblemático o wasf (la persona amada es alabada enumerando sus bellas características y comparándolas con objetos de la naturaleza [Cnt 4:1-7; 5:10-16; 6:4-7; 7:1-5]).

El simbolismo de la naturaleza impregna el Cantar, pero aquí solo mencionaremos brevemente las *flores, las *fuentes, los *huertos, los árboles frutales, las *viñas y los *animales que adornan esta poesía de amor apasionado. En primer lugar, muchas de las escenas de intimidad tienen lugar en escenarios naturales. Leemos del encuentro de los amantes en una *cámara en el bosque (Cnt 1:16-17). Se ven en huertos frondosos (Cnt 6:2-3) y bajo un manzano (Cnt 8:5). Esos escenarios agradables y románticos se contrastan con los urbanos y hostiles donde los amantes tienen que separarse (Cnt 5:2-8).

La belleza física de la pareja se describe empleando imágenes de la naturaleza. El hombre es como una gacela o un joven ciervo en montañas llenas de especias (Cnt 8:14).

La mujer es como una *palmera, sus *pechos como racimos de la viña (Cnt 7:7-8). Más elocuente quizás es la descripción del cuerpo de la mujer como un huerto o una fuente (Cnt 4:12–5:1). En este *wasf* se centra la atención de forma culminante en la vagina de la mujer, asemejada a un huerto maravilloso de olor agradable, una fuente de abundantes aguas. Estas imágenes de la vagina son habituales en el antiguo Oriente próximo.

Las metáforas del libro recurren continuamente a la naturaleza, pero es importante darse cuenta de que la correspondencia no se basa principalmente en la similitud visual. El punto de comparación es más bien el *valor* que quien habla otorga a su amado o amada. Los amantes y su amor se comparan con *las mejores cosas* de la naturaleza. El modo poético del Cantar no es pictórico sino emocional y sensual en formas no visuales (incluyendo el tacto y el olfato). Más que cualquier otra cosa, las imágenes de la naturaleza retratan las *cualidades* del ser amado, y aquí podemos ver la prueba del interés hebreo por la estructura y por cómo se forman las cosas. La comparación de los *dientes de la mujer con parejas de *ovejas recién trasquiladas y bañadas (Cnt 4:2) es un ejemplo típico, que transmite cualidades como la blancura, la humedad, la simetría, la plenitud y la perfección. Los pechos de una mujer no son visualmente como dos cervatillos (Cnt 4:5), pero la imagen capta su modestia (un transeúnte no podrá acercarse a dos cervatillos) y la suavidad de su tacto.

Imágenes cortesanas. Una de las paradojas de la poesía pastoral es que surgió con el auge de las *ciudades y la civilización. Las imágenes de una *corte real, con toda su riqueza y opulencia, irrumpen frecuentemente a través de la fachada del mundo pastoral de Cantares, que se llena de caros perfumes y vestiduras, *comidas, piedras preciosas y diversión erótica. Ya en Cantares 1:4, la mujer se dirige a su amado como su rey; en Cantares 7.5 se dice que la cabeza de la mujer la corona y que su *pelo es “como la púrpura del rey”. Este lenguaje ha llevado a algunos a argumentar de forma errónea que Cantares es una historia sobre una pareja real, quizás Salomón y su reina egipcia, pero se trata de poesía amorosa, donde la mujer es una *reina a ojos de su amado y el hombre es un *rey a ojos de su amada.

La alusión a Salomón y su lujoso carruaje en Cantares 3:6-11 abunda en el tema regio. No queda claro si debemos imaginar a la mujer llevada en el carro o al hombre relacionado con él, pero la idea es que los amantes se asocian con este objeto de lujo y placer real.

La riqueza de la corte se refleja en numerosas imágenes de Cantares, incluyendo las que tienen que ver con vestiduras, perfumes, comida, piedras preciosas y arquitectura. El *velo, excepto en un ejemplo, probablemente relacione a la mujer con la realeza y el matrimonio (Cnt 4:1, 3; 6:7). Las pruebas indican que las mujeres israelitas no llevaban velo. Solo lo hacían en la ceremonia de casamiento y en las clases ricas y sofisticadas. La única excepción es Cantares 1:7-8, que probablemente sea una referencia al hecho de que las *prostitutas también llevaban velo. En este caso, la mujer reprende al hombre, pidiéndole que no la haga actuar como una prostituta cuando va buscándolo. No obstante, en los otros muchos casos en que Cantares menciona un velo, se evoca un contexto real y quizás de casamiento.

*Aceites y especias son imágenes tanto de la corte como de la naturaleza. Eran caras y por tanto propiedad únicamente de los ricos. Ya en Cantares 1:2, la mujer habla de la fragancia seductora de su amado, y el cumplido se devuelve en Cantares 4:10. Por supuesto, esta imagen evoca el sentido del *olfato, recordando una vez más al lector que la emoción del amor es una experiencia sensual polifacética.

La belleza del hombre y la mujer se compara con la de las piedras preciosas. Tan solo en Cantares 5:10-16, vemos que la cabeza del hombre se compara con el *oro, sus ojos con *joyas, sus brazos con barras de oro montadas sobre topacios. Su cuerpo (el término se refiere probablemente a su falo) es un colmillo de marfil decorado con zafiros, etc. En una palabra, su belleza física es atractiva, incluso asombrosa.

Finalmente, las imágenes arquitectónicas también comparten un medio cortesano. Por ejemplo, el cuello de la mujer se compara con la *torre de David, con toda probabilidad para hacer hincapié en su gracia y dignidad (Cnt 4:4).

Imágenes de la familia. Munro identifica acertadamente una serie de metáforas en Cantares que surgen de la familia. Resulta interesante que exista poco simbolismo matrimonial como tal, ya que no hay referencias al *marido y la *esposa (excepto quizás cuando el hombre se refiere a la mujer como su "esposa" [Cnt 4:8-12; 5:1]), pero si a las madres y los hermanos.

La madre de la mujer y la del hombre apoyan la relación (Cnt 6:9; 8:5). El hogar de la primera es un lugar seguro para la intimidad (Cnt 3:4; 8:2). Resulta interesante que los padres no se mencionen en Cantares; los *hermanos de la mujer parecen tomar el lugar de su padre. Al contrario que la madre, ellos son un obstáculo para el encuentro íntimo amoroso, y ella lucha para liberarse de su influencia (Cnt 1:5-7; 8:8-12).

En un momento dado, la mujer declara su deseo de que su amado fuese su hermano, de forma que pudiese intimar con él tanto en público como en privado (Cnt 8:1). Por el contrario, el hombre se referirá con frecuencia a su amada como su "*hermana" (Cnt 4:9-10, 12; 5:1-2).

Resumen. El de Cantares es un mundo de emociones elevadas. Su genialidad es que nos permite ver el mundo tal como lo experimentan las personas embriagadas de amor (*cp.* las referencias a que el amor es mejor que el vino [Cnt 1:2; 4:10], que significan que estar más borracho emocionalmente que con vino es físicamente embriagador). El simbolismo de Cantares es pastoral, apasionado, erótico, sensual, hiperbólico, metafórico y afectivo. El objetivo del estilo es dar lugar a una asociación de sentimientos y valores en lugar de una correspondencia visual, y las imágenes son simbólicas en lugar de pictóricas, figuradas en lugar de literales.

Ver también HISTORIA DE AMOR; HOMBRE, IMÁGENES DEL; CASAMIENTO; SEXO; MUJER, IMÁGENES DE.

CANTAR de Salomón. *Ver* CANTAR DE LOS CANTARES.

CÁNTICO. *Ver* MÚSICA.

CAOS

Cuando Pablo reprende a los corintios por su estilo de adoración impropio, fundamente su argumento en el carácter de Dios: “Porque Dios no es un Dios de desorden sino de paz” (1 Co 14.33 NVI). El apóstol pudo haber llegado fácilmente a ese entendimiento de Dios a partir de las Escrituras. Allá donde estén presentes las imágenes de caos (confusión, desorden, sinsentido y ausencia de forma) en las Escrituras, las mismas se entienden uniformemente como opuestas a Dios y sus propósitos de *creación. Así pues, incluso una imagen arquetípica como el *mar, que representa el caos en la mitología del antiguo Oriente próximo y la literatura mundial en general, adquiere un significado adicional en la Biblia precisamente debido a su vínculo con la creación. Mientras en los mitos de Oriente próximo existe una tensión dualista, estática e irresoluble entre el caos y el orden, en la Biblia tiene lugar otra, dinámica e histórica, entre el caos y el Creador personal.

En el principio Dios ve que la tierra “no tenía forma *(tohû)* y estaba vacía” (Gn 1.2 NTV); pero por medio de una serie de actos creativos, impone el orden sobre el cosmos. El orden se declara “bueno”. Adán, creado para compartir la imagen de Dios así como el impulso divino hacia el orden debe dominar “en toda la tierra, y en todo animal” (Gn 1:26). Este contraste en Génesis entre la ausencia de forma del cosmos original (Gn 1:2) y la armonía desarrollada dentro del orden de la creación (Gn 1:3–2:25) acabará siendo finalmente el punto de partida de casi todas las subsiguientes imágenes de caos.

En varios ejemplos se representa a Dios dando lugar al caos sobre la rebelión del hombre. Es el caso de la torre de *Babel, cuando el Señor confundió a sus edificadores en su capacidad de comunicación los unos con los otros (Gn 11:7). En su profecía contra Edom, Isaías revela a Dios como el *”edificador” del caos: paradójicamente, el Dios Creador “extenderá sobre Edom el cordel del caos y la plomada de la desolación” (Is 34.11 NVI). Como muchas imágenes de juicio, el caos se considera una inversión temporal del orden creado, calculada en última instancia para garantizar la redención.

Sin embargo, en general, el caos no parece una consecuencia directa de la intervención divina; más bien, es algo intrínsecamente característico de cualquier sociedad, cultura o institución que se aparte de aquel en quien “todas las cosas subsisten” (Col 1:17). La conexión entre la bancarrota espiritual y la decadencia del orden moral/social es un tema profético recurrente, especialmente en Isaías (Is 9:15; 19:12; 24:10), sobre el que abunda también el primer capítulo de Romanos. Pablo es asimismo uno de los varios autores del NT que, tomando como base la tradición bíblica y mitológica, emplea el mar como una metáfora del caos en los procesos psicológicos del individuo (Ef 4:14; Stg 1:8). No obstante, en última instancia, la tradición bíblica se aparta claramente del dualismo mitológico del orden y el caos en el hecho de que el primero anuncia una nueva tierra en la que “el mar ya no existía más” (Ap 21:1), ni tampoco el caos, sino solo un reino perfeccionado y ordenado por Dios.

Ver también CREACIÓN; MAR; ORDEN.

BIBLIOGRAFÍA. B. W. Anderson, *Creation Versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible* (Nueva York: Association Press, 1967); S. Niditch, *Chaos to Cosmos: Studies in Biblical Patterns of Creation* (Chico, CA: Scholars Press,

1985); B. Waltke, *Creation and Chaos* (Portland, OR: Western Baptist Theological Seminary, 1974).

CARÁCTER, TIPOS DE

La mayor parte de los tipos de carácter se tratan con amplitud en artículos individuales de este diccionario, y la exposición que sigue es principalmente por tanto una clasificación de los mismos organizada en un plan maestro. La idea de los tipos de carácter tiene su raíz en la teoría de los *arquetipos*, fenómenos recurrentes que siguen apareciendo cuando leemos literatura, incluyendo la Biblia. Por supuesto, estos tienen cabida en la literatura y en la Biblia porque se encuentran presentes en la propia vida.

Los dos elementos más persistentes en las obras narrativas son sin duda el *argumento y el carácter. Cuando leemos, no solo prestamos atención a la acción que se desarrolla sino a las personas que la llevan a cabo. Evaluamos la realidad de la caracterización, destacando la individualidad de los retratos creados por el autor, pero también reconociéndonos, así como a nuestros amigos y enemigos. Este elemento de reconocimiento es en ocasiones tan pronunciado que nos damos cuenta de que estamos ante la representación de un tipo de carácter; esto es, una persona que en su individualidad también pone de manifiesto ciertos rasgos que se repiten una y otra vez en la literatura.

La utilidad de conocer los tipos de carácter cuando leemos es que ayudan a que el material adopte una forma más familiar para nosotros. Los arquetipos son los componentes básicos de la literatura, incluyendo la Biblia. Conocerlos hace que el texto que leemos en un momento dado tenga sentido. Además, como los arquetipos aparecen a lo largo de la Biblia, se convierten en un medio destacado a través del cual la misma en su conjunto pasa a ser un libro unificado para nosotros.

Un elemento importante a resaltar sobre los tipos de carácter es que muchos de ellos existen en una forma dialéctica, lo que significa que encontramos versiones buenas y malas de ellos. Así pues, tenemos al *marido ideal y al tiránico, a la esposa ideal y a la gruñona, al *hijo modelo y al problemático o caprichoso (*ver* Hijo favorito; hijo menospreciado). El *rey bondadoso tiene su contrapartida en el *tirano, y la abuela virtuosa como la de Timoteo se equilibra con la malvada *reina Atalía, que se dispone a aniquilar a toda la familia real (2 R 11:1). El *santo se define en parte como antítesis del *pecador.

Como ampliación de la importancia del principio dialéctico, los títulos generales de *héroe y *villano también penetran en el mundo de los tipos de carácter. Independientemente del papel social o moral específico que un carácter desempeñe en los grupos que aparecen abajo, la realidad de estructura profunda que subyace a todo el esquema es el impulso de un tipo de carácter hacia el bien o el mal. La razón por la que no incluir una sección independiente sobre héroes y heroínas (aunque *ver* Héroe, heroína) es que excepto para los tipos de carácter que se engloban en la categoría de villano, la Biblia presenta la posibilidad de que casi cualquiera de ellos se vuelva heroico. Un rey, un padre o una madre, un *sacerdote, todos ellos pueden ser héroes. La lista tampoco se limita a personas de una elevada posición social, como ocurre

frecuentemente en la literatura ajena a la Biblia. Con la integridad moral y espiritual como cualidad determinante para el heroísmo, el *siervo, el cantor o el *campesino pueden emerger como una persona ejemplar y representativa dentro de una historia o proverbio determinados.

Colocar un carácter en su categoría arquetípica no cancela su individualidad y singularidad. Tan solo lo identifica en un nivel general además del individual. Como miembros del género *"hermanos rivales", personajes como *Caín y *Abel, *Jacob y Esaú, y *José y sus hermanos poseen todos su forma única de interpretar su rivalidad con un hermano. Catalogar a una persona en el tipo de carácter correcto puede ser incluso una manera de destacar la individualidad del suyo llevándonos a señalar las formas específicas en que un carácter desarrolla el tipo. Los caracteres son más que los tipos, nunca menos. Aunque estos no deberían sustituir al individuo, veremos los caracteres bíblicos de forma más precisa si los colocamos en su categoría arquetípica.

Como ocurre con la idea central de una trama, no existe un solo esquema con el que organizar todo el repertorio de tipos de carácter. Si hay un único principio subyacente a los siguientes grupos de los mismos, se trata de la importancia del papel o la función a la hora de determinar las categorías. Un principio secundario es la experiencia moral (que produce tipos como la persona soberbia o el mentiroso) y espiritual (que desemboca en tipos como el penitente y el pecador).

Papeles familiares. Si dudamos de que la Biblia sea un libro sobre *familias y para ellas, el gran número de de tipos de carácter basados en los papeles familiares deberían demostrar el concepto. La unidad familiar básica es la compuesta por la *esposa y el *marido. La suma de los *hijos (*ver* Hija; Hijo) introduce el rol de *madre y *padre, así como el de *hermano y *hermana. Tipos más específicos se incluyen en estas categorías, como la mujer *estéril, la fructífera y la *viuda. Los hijos generan un ramillete de tipos de carácter antitéticos, como el hijo *favorecido y el menospreciado, el *mayor y el *menor, el modelo y el caprichoso o problemático. Los *hermanos rivales también aparecen frecuentemente en la Biblia.

Tipos vocacionales. En la literatura como en la vida, la vocación de las personas determina el tipo en el que se incluyen. Habitualmente, este se determina por las funciones que un carácter cumple habitualmente en base a su vocación. En la Biblia, el *siervo y el administrador hacen aparición a menudo, no solo como un reflejo de prácticas sociales antiguas, sino también porque las Escrituras elevan la imagen de la servidumbre para definir la relación de la criatura/creyente con Dios y sus obligaciones para con él. Incluso el *esclavo puede llegar a ser una imagen positiva en esa visión del mundo, aunque lo más frecuente es que el mismo aparezca en el papel más familiar de persona oprimida. Se ha dicho que la Biblia es un libro sobre obreros, escrito por obreros para obreros (*ver* Trabajo, trabajador), porque en ella encontramos representadas numerosas vocaciones específicas, incluyendo la de *pastor, *nodriza, *campesino, *cazador, *pescador, artesano y mercader. El escriba puede ser una figura cortesana o religiosa en la Biblia, y de forma parecida el poeta puede trabajar en la corte escribiendo profesionalmente o componer de forma privada (habitualmente poesía devocional). El

mundo militar genera su propio grupo de tipos de carácter, incluyendo al guerrero (*ver* Batallas, historias de), al espía (*ver* Espías, historias de), al *vigía y al mensajero o correo. La *corte real también contribuye con un abanico de tipos vocacionales.

Figuras de autoridad. Una pequeña pero importante categoría de tipos de carácter se compone de figuras de autoridad humana (*ver* Autoridad humana). La más importante de estas es el *rey y con menos frecuencia la *reina. También atisbamos la importancia política real del cortesano, un consejero del rey o gobernante, como José, Mardoqueo u otros muchos nombrados en las crónicas históricas del AT. En un libro en que el juicio divino y humano aparecen en numerosas ocasiones, no sorprende que el juez sea una figura evocadora e inspiradora de temor. A la figura arquetípica del siervo y el administrador les corresponde la del señor. Además, comenzando con el libro de Éxodo, encontramos referencias a diversos líderes, incluyendo algunos genéricos como *Moisés, los ancianos entre los israelitas que viajaron durante el éxodo y los jueces del AT. El reformador también puede ser una autoridad *ad hoc* si la reforma es exitosa.

Figuras religiosas. La Biblia es un libro religioso, y la prominencia de los tipos de carácter religiosos da testimonio de ello. Un grupo es de naturaleza vocacional o profesional. Aquí encontramos al *profeta o la profetisa, al *sacerdote, al anciano de la iglesia y diácono/diaconisa, al cantor del templo, al *discípulo, al misionero, al sabio, al *peregrino, y al *maestro o rabí. Otra clasificación de tipos religiosos se define más por la posición espiritual que por el rol vocacional. Aquí encontramos al *mártir, al *siervo sufridor, al convertido (*ver* Conversión), al penitente (*ver* Arrepentimiento) y al *santo.

Tipos sociales. Los roles sociales también justifican un gran grupo de tipos de carácter. El amante y la amada, por ejemplo, son tipos reconocibles, como la *novia y el novio. La *casamentera o celestina y la *virgen son figuras relacionadas. La edad genera tipos de carácter, principalmente a ambos extremos del espectro: la persona *joven y el *anciano. Otros tipos de carácter definidos en términos de función social incluyen al *vecino, al anfitrión (*ver* Hospitalidad), al *invitado, al dueño de la propiedad (*ver* Poseer, propietario) y al *testigo.

Una serie adicional de tipos sociales se compone de los desafortunados de la sociedad. La lista incluye al *mendigo, al fugitivo, al marginado, al prisionero (*ver* Prisión; Esclavitud; Esclavo) y al *vagabundo. En una posición más ambivalente encontramos al *extranjero o residente temporal (*ver* Vagabundo) o *exiliado, y al viajero (*ver* Viajes, historias de).

Tipos de carácter funcionales. Otra serie de tipos de carácter se define por la función narrativa que cumplen en la dinámica de una historia o situación. El *estafador y el *entrometido son algunos ejemplos. También lo son el *desamparado y el *vengador. El *sustituto desempeña un papel específico en una historia, al igual que el libertador (*ver* Rescate), el *buscador y el *sufridor. Los tipos no idealizados incluyen al *ingenuo (la persona a la que se engaña con facilidad), al *gigante, al grosero o que rechaza festividades y al *tentador. Un carácter prestigioso es el asistente o confidente del héroe o la heroína. Los cónyuges, por supuesto, cumplen a menudo con ese papel; sin

embargo, otros ejemplos incluyen a Aarón en relación a Moisés, Jonatán a David, Mardoqueo a Ester, Eliseo a Elías, los discípulos a Jesús.

Villanos. Diversos tipos de villanos componen la categoría final. Aunque algunos caracteres de las historias de la Biblia existen como villanos en nuestra imaginación simplemente porque son antagonistas de los buenos, la mayoría de los villanos se definen en términos de un rasgo o vicio específico, rol social, o función en una situación o acción. Los villanos arquetípicos de la Biblia incluyen a la *prostituta, al *seductor o la seductora, al *adúltero, al traidor, al *rebelde, al *asesino, al opresor o perseguidor, al *tirano, al *padre/marido tiránico, a la madre/mujer dominante, al *ladrón, al *estafador, al *atracador, al hipócrita o engañador, al mentiroso, al adulador, al cobarde, al necio (*ver* Necedad), al *borracho, al hijo caprichoso y al falso líder religioso. Cualquiera que sea el vicio específico que el villano ponga de manifiesto, esta pertenece en última instancia al arquetipo del *pecador.

Ver también TRAMAS DEL ARGUMENTO.

CARGA, Peso. *Ver* PESADO.

CARNE. *Ver* CUERPO.

CARNERO. *Ver* CABRA.

CARRERA

El simbolismo de la carrera incluye el entrenamiento, la habilidad y las recompensas recibidas por *correr y ganar una prueba. En Eclesiastés, un proverbio destaca que no siempre gana la persona que mejor se ha preparado:

Me volví y vi debajo del sol, que ni es de los ligeros la carrera, ni la guerra de los fuertes, ni aun de los sabios el pan, ni de los prudentes las riquezas, ni de los elocuentes el favor; sino que tiempo y ocasión acontecen a todos. (Ec 9.11 RVR1960)

El gozo de un *atleta preparado ante la carrera se emplea para representar el *sol levantándose “cual atleta, a recorrer el camino” (Sal 19.5 NVI).

Pablo extrae su imagen de una carrera de los Juegos Helénicos. Comparar la vida con una prueba atlética era un recurso habitual utilizado por los predicadores de filosofía moral populares, por lo que Pablo no está acuñando la imagen en absoluto. Sin embargo, es interesante destacar que Corinto albergaba los Juegos Ístmicos bienales, y que Pablo los presenció casi sin duda durante su estancia de dieciocho meses en la ciudad (Hch 18:11). Este es el trasfondo de la metáfora de 1 Corintios 9:24-27: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos a la verdad corren, pero uno solo se lleva el premio? Corred de tal manera que lo obtengáis. Todo aquel que lucha, de todo se abstiene; ellos, a la verdad, para recibir una corona corruptible, pero nosotros, una incorruptible”. El peso de la metáfora se apoya en que los creyentes corintios adopten el enfoque y la disciplina singulares de un atleta cuando sigan a Cristo, algo que Pablo ejemplifica en su propia vida (1 Co 9:19-23). El premio de la fe es incorruptible (cp. 2 Ti 2:5; 4:8; 1 P 1:4; 5:4), ¡no como la corona de apio que se entregaba al ganador de una carrera en los juegos! La metáfora se rompe en el hecho de que todos los cristianos que perseveren recibirán el premio.

En Filipenses 3:13-14 el centro de atención es de nuevo una carrera a pie: "Olvidando ciertamente lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está delante, prosigo a la meta, al premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús" (RVR1960). La imagen de extenderse a lo que está delante y proseguir a la meta evoca la imagen del corredor que no mira a los lados para comprobar cómo va la carrera ni se distrae con nada. La mirada está fija en la línea de llegada, y quizá debamos imaginarnos al atleta lanzándose hacia delante en la misma, en un esfuerzo añadido para ser el primero en cruzarla. En este caso, la metáfora se rompe una vez más en que todos obtendrán el premio. Únicamente se hace hincapié en que los individuos mantengan su mirada puesta en el verdadero objetivo de su llamamiento. Algunos comentaristas, quizá de forma extravagante, ven en el "llamamiento" una alusión a que el vencedor debe subir al podio para recibir su corona. Pablo emplea la imagen de no correr en vano en Filipenses 2.16 y Gálatas 2:2.

En Hebreos 12:1-2 encontramos de nuevo la imagen de correr una prueba, pero con un enfoque diferente: "Por tanto, nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que nos asedia, y corramos con paciencia la carrera que tengamos por delante". Una vez expuestos los grandes ejemplos de fe en Hebreos 11, el autor los representa ahora como un anfiteatro de testigos observando a una generación posterior de fieles. Como los atletas, deben despojarse de las prendas innecesarias, cualquier cosa que dificulte su movimiento y le reste velocidad.

Ver también ATLETISMO; CORRER; LUCHA.

BIBLIOGRAFÍA. V. C. Pfizner, *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature* (Leiden: E. J. Brill, 1967).

CARRO

En las casi 150 referencias a carros en la Biblia, predominan tres categorías: vehículos reales, de batalla, y el carro divino. Los mismos se utilizaban para la *guerra, para *cazar, desfilar y *viajar. En la guerra actuaban como plataforma móvil desde la que se lanzaban andanadas de flechas para debilitar a la infantería enemiga. Si el carro se estancaba, se podían lanzar jabalinas o empujar con ellas. También se empleaba para flanquear o perseguir. En la caza, se obligaba a la presa a ponerse al alcance del carro en un terreno apropiado. En Egipto, el Faraón y la familia real se desplazaban en ellos en una procesión hacia el templo en un día festivo. Varios textos dan a entender que también se viajaba en carro (p.ej., 2 R 5:9), pero era algo fatigoso y poco práctico ya que no había espacio suficiente para un asiento.

Las referencias a los carros en la batalla presentan una imagen variada. "Carros de hierro" conlleva una fuerza técnica que denota superioridad militar, un poder insuperable en las llanuras (Jos 17:16, 18; Jue 1:19; 4:3, 13 RVR1960). También leemos acerca del estruendo que producían en la batalla (Jue 5:28). Sobre todo, las referencias a los carros de batalla pintan un cuadro de gran poder militar, una fuerza numerosa y aterradora en el campo de batalla.

No obstante, los carros no garantizan el éxito en la batalla, y varias historias famosas de derrota tienen relación con ellos. Cuando se atascan en el agua o el barra pierden su

efectividad (Ex 14:25; Jue 4–5). El carro de Acab se convierte en el escenario de su muerte cuando se disfraza en un intento inútil de burlar el oráculo divino (*ver* ENGAÑAR AL ORÁCULO) y es alcanzado por una flecha perdida lanzada aleatoriamente por un soldado enemigo (1 R 22). Los carros de guerra de Joram y Ocozías fueron su coche fúnebre (2 R 9:24-26; 28). Vemos que la sección del tendón de Aquiles de los caballos y la quema de carros desarmó de forma decisiva a un ejército derrotado (Jos 11:6; cp. 2 S 8:4). Cuando el poeta quiere representar la victoria final de Dios sobre la rebelión humana, describe al Señor quemando los carros (Sal 46:9).

Incluso en las referencias de batallas, se entiende que los carros constituyen una imagen regia. Un gran número de caballos y carros puede ser una medida del poder de un rey (2 S 8:4; 1 R 4:26; 10:26-29). Esta misma cualidad de indicar la riqueza y el poder de un monarca puede hacer de los carros una imagen de la explotación real de los ciudadanos de una nación, cuando el rey toma a sus hijos para que sirvan a su máquina militar (1 S 8:11-12). El carro también puede ser un símbolo de estatus, como demuestra el hecho de que el ambicioso Absalón consiguiese "carros y caballos, y cincuenta hombres que corriesen delante de él" (2 S 15.1 RVR1960).

En otros pasajes, el carro representa el movimiento rápido. Jehú fue legendario por su velocidad en él; de hecho, se dice de él que lo condujo "impetuosamente" (2 R 9:20) o "como un loco" (NVI), cuando ejecutó la justicia divina contra Joram (2 R 9). En ocasiones, el carro es un medio para huir rápidamente (1 R 12:18; 18:44).

El carro es importante en el simbolismo bíblico sobre Dios el *Guerrero divino. El Señor hace de las *nubes su carro, una metáfora basada en el veloz movimiento horizontal de ambos (Sal 104:3). En la visión de Ezequiel, el trono de Dios se sostiene sobre las criaturas vivientes aladas y las ruedas de un carro alineadas en su movimiento, creando un vehículo que no solo vuela surcando el cielo sino también por el suelo (Ez 1:5-15). La visión de Ezequiel se basa en varias imágenes: una *tormenta, un *trono de querubines y un carro de nube (*cp.* Nah 1:3; Sal 18:7-15). Esta escena no resultaría extraña para los antiguos: un relieve asirio de Maltaya representa a una diosa en un trono sostenido por criaturas aladas compuestas a lomos de un *león andante (*ANEP* § 537). Ezequiel presenta este trono divino con imaginería bíblica sobre Dios. Sus criaturas vivientes tienen rostros de hombre, león, *buey y *águila, reflejando el poder y la soberanía de Dios sobre cada una de las grandes esferas de la creación. Los clavos de los aros de la ruedas del carro han pasado a ser ojos, reforzando la expresión de omnipresencia divina representada en los cuatro rostros. Esos ojos, que surgen de la imagen de la rueda del carro, acaban siendo una metáfora independiente de la omnipresencia de Dios, como "los ojos del Señor, que recorren toda la tierra" en Zacarías 4.10 (*cp.* Ap 5:6).

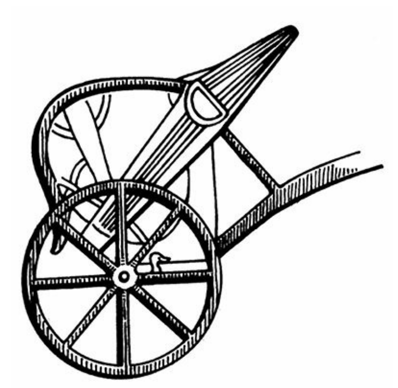
El tema del carro divino aparece también en otros pasajes. Dios arrebata a Elías al cielo en "un carro de fuego con caballos de fuego" (2 R 2:11-12 RVR1960). Cuando el Señor abre los ojos del siervo de Eliseo, ve que el monte alrededor de Dotán está "lleno de gente de a caballo y de carros de fuego" (2 R 6.17 RVR1960). Cubriendo el arca del pacto en el templo tenemos "el carro de los querubines de oro, que con las alas extendidas

cubrían el arca del pacto del Señor" (1 Cr 28.18 RVR1960). En Zacarías 6, cuatro carros tirados por caballos de diversos colores vienen de la presencia de Dios para ejecutar el juicio.

La imagen del carro aparece en tres ocasiones en el NT. Felipe da testimonio a un eunuco etíope que conduce un carro real (Hch 8:28-38). Por deducción, al menos tres personas cabían en el mismo: el conductor (Hch 8:38), el eunuco etíope (8:28) y Felipe (8:31). Como oficial de la corte de Candace, reina de los etíopes, el carro se asocia de nuevo con la realeza y su séquito. En las visiones de Apocalipsis, el ruido de las alas de las terribles langostas es "como el estruendo de muchos carros de caballos corriendo a la batalla" (Ap 9:9), y los carros aparecen en el catálogo de pruebas del poder comercial de Babilonia (Ap 18:13).

Ver también DIVINO GUERRERO; GUERRA.

BIBLIOGRAFÍA. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Londres Weidenfield and Nicolson, 1963)



Carro de guerra egipcio

CARTA *Ver* EPÍSTOLA.

CASA *Ver* HOGAR, CASA.

CASA FAMILIAR *Ver* FAMILIA; GÁLATAS, CARTA A LOS; HOGAR, CASA; TIMOTEO Y TITO, CARTAS A.

CASAMENTERA, CELESTINA

La casamentera arquetípica es alguien que organiza o promueve una relación romántica. Su éxito reside en que la misma acabe en *casamiento.

El casamentero original en la Biblia es *Dios. Como pensaba que "no es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2.18 RVR1960), y debido a que al poner nombre a los *animales quedó claro que "no se halló ayuda idónea para él" (Gn 2.20 RVR1960), Dios formó una *mujer a partir de la costilla de *Adán. Seguidamente "la trajo al hombre" (Gn 2.22 RVR1960), que la recibió con entusiasmo como "hueso de mis huesos y carne de mi carne" (Gn 2.23 RVR1960). Esta fue la relación concertada original y prototípica, acompañada como corresponde por la institución del propio matrimonio por parte del Señor (Gn 2:24; aceptada como la institución original del matrimonio en Mt 19:5; Mr 10:7-8; Ef 5:31).

El personaje bíblico que más se asemeja a las casamenteras convencionales de las historias de *amor y la vida es Noemí, que planea el romance de Rut y Booz (*ver* Rut, Libro de). Su carrera como celestina comienza cuando Rut regresa tras su primer día espigando en el campo de Booz e informa a *suegra de que ha estado haciéndolo. Noemí se entusiasma, al darse cuenta enseguida de las consecuencias para el futuro de Rut: "¡Sea él bendito de Jehová!" (Rt 2.20 RVR1960). Su consejo a su nuera, "mejor es, hija mía, que salgas con sus criadas" (Rt 2.22 RVR1960), está lleno de ironía. Noemí presenta su estrategia más atrevida como casamentera, enviando a Rut a la era para una proposición nocturna con la pregunta: "¿No he de buscar hogar para ti, para que te vaya bien?" (Rt 3.1 RVR1960), confirmando su intención de encontrar un *marido para Rut. Noemí se ve recompensada personalmente por sus esfuerzos cuando sostiene a su nieto recién nacido en su regazo y pasa a ser su *nodriza (Rt 4:16).

En la Biblia, también aparecen otros casamenteros de menor importancia. Los padres de Sansón se ven prácticamente coaccionados por su hijo indisciplinado y de fuerte carácter a concertar su matrimonio con la mujer de Timnat (Jue 14:2-3, 5, 10). Los hermanos protectores (¿y autoritarios?) de la protagonista femenina del *Cantar de los Cantares piensan supervisar la búsqueda de marido de su *hermana (Cnt 8:8-9), pero ella replica que lo ha hecho bien por sí sola (Cnt 8:10). También encontramos un pasaje enigmático en la historia de *Ester, en el que se da a entender que Hegai, el eunuco del rey a cargo del harén, le daba consejos para promover el favor del *rey hacia ella (Est 2:15). La aventura amorosa *adúltera de *David con *Betsabé requiere los servicios de informantes y mensajeros (2 S 11:3-4).

Puede que se dé una versión espiritualizada del tema en la historia de Jesús y la mujer en el *pozo (Jn 4:1-42). Tenemos un arquetipo en el Antiguo Testamento, el encuentro de los futuros desposados en un pozo (*ver* Encuentro en el pozo). Algunos expertos creen que este trasfondo está implícito en la historia de Jesús y la mujer samaritana. Por medio de un lenguaje persuasivo cuidadosamente elaborado, Jesús consigue traer con éxito a la mujer a la *salvación. Podríamos decir, entonces, que Jesús es el casamentero entre la mujer y Dios.

La conclusión que podemos extraer de este tema en la Biblia es doble. Primero, fortalece el vínculo entre la narración bíblica y la literatura en general. La Biblia incluye personajes convencionales como la celestina. Segundo, refuerza el realismo de las Escrituras, porque es una experiencia común en la vida que los romances que acaban en matrimonio reciban la ayuda de terceras personas interesadas.

Ver también CASAMIENTO; ENCUENTRO EN EL POZO; HISTORIA DE AMOR.

CASAMIENTO

En la Biblia, el matrimonio es el principal vínculo humano de la sociedad, el fundamento de la vida social. Tienen que existir familias para poder dar lugar a una sociedad, y para ello debe producirse el casamiento. El matrimonio es una unión entre dos personas, un varón y una mujer. Cuando pensamos en imágenes de casamiento en las Escrituras, nos vienen a la mente ante todo parejas famosas, *Adán y *Eva, *Abraham y Sara, Isaac y

Rebeca, *Jacob y Raquel, *Rut y Booz, *Salomón y su esposa sulamita, *Ester y el rey, *María y José.

A partir de las imágenes de esas personas en la Biblia y de pasajes de enseñanza explícito sobre el matrimonio, obtenemos una amplia perspectiva de lo que es el matrimonio, incluyendo como sus componentes básicos la institución divina, el compañerismo, la relación romántica, el pacto, la unión sexual, el sustento conjunto, la labor de padres y una vida religiosa compartida. Además, el casamiento es una de las principales metáforas bíblicas para la relación entre Dios y el creyente.

Cualquiera que sea el tema específico, el fundamento sobre el que se colocan todas las imágenes adicionales del matrimonio es el principio básico de que en este dos se vuelven uno (Mt 19:5; Mr 10:7-8). El simbolismo de unirse en consecuencia desempeña un papel central.

Instituido por Dios. El marco general en el que la Biblia coloca el matrimonio es su institución por Dios. Podríamos decir que el casamiento fue la idea del Señor para la raza humana. En la historia de la creación, el propio Dios es quien decide que "no es bueno que el hombre esté solo" (Gn 2.18 RVR1960). Dios es quien trae a Eva a Adán después de crearla (Gn 2:22), haciendo efectiva la primera unión matrimonial de la historia. En el NT, también se dice que *marido y *mujer deben ser "unidos" por Dios (Mt 19:6; Mr 10:9). Jesús aprobó el matrimonio con su asistencia a las bodas de Caná en Galilea (Jn 2:1-11).

Compañerismo. Una pauta en la institución original del matrimonio es que se forma como una relación de compañerismo entre un hombre y una mujer. Adán está incompleto en sí mismo, y carece de una compañera adecuada hasta que Dios crea a Eva para completarlo y cumplir su capacidad para la camaradería humana (Gn 2:18-22). Esta es exclusiva: implica dejar el vínculo parental como principal y un apego al cónyuge (Gn 2:24).

El anhelo simplemente por estar con la persona amada es un tema principal en el *Cantar de los Cantares, donde el matrimonio se representa como la satisfacción del mismo. En las partes narrativas de la Biblia se nos dan imágenes del marido y la mujer como compañeros en la vida diaria.

Romance y sexo. El compañerismo entre los amantes, tanto antes como después del matrimonio, es más que una amistad. Es una pasión romántica. En la Biblia, el gran depósito de imágenes de anhelo romántico que desemboca en el casamiento es el Cantar de los Cantares. Los sentimientos expresados en este epitalamio (canción de boda) son mucho más apasionadas y refinadas que los de una *amistad ordinaria o una relación específicamente sexual. La relación romántica se expresa en rituales bien definidos de cortejo y seducción (ver Historia de amor), y es altamente verbal y poética.

La consumación natural del amor romántico es la unión *sexual, que abarca a los cónyuges en niveles físicos y emocionales, y tiene también implicaciones espirituales. El eufemismo bíblico arcaico de que el marido y la esposa se "conocían" mutuamente capta el misterio y la profundidad de la unión sexual en el matrimonio. La relación matrimonial es la más íntima de todas las relaciones humanas. El hombre y la mujer se vuelven "una

carne” (Gn 2:24), que denota unión sexual (1 Co 6:16). Es una unión entre un hombre y una mujer; no se toleran rivales. También podemos destacar lo que es obvio: el matrimonio prescrito por Dios es heterosexual, e implica a un varón y a una mujer (Gn 2:18-24).

1 Corintios 7:1-7 coloca la unión sexual del amor conyugal en la categoría de una obligación que los cónyuges están obligados a extenderse mutuamente, lo que muestra su importancia en la relación matrimonial. Proverbios 5:15-19 utiliza el simbolismo de una fuente de agua para representar la satisfacción del apetito sexual, y lo ideal es que un marido quede siempre prendado con el amor de la mujer de su juventud, que se define como “cierva amada y graciosa gacela” (RVR1960).

Pacto. El tema de un vínculo permanente es otra dimensión del matrimonio en la Biblia. Lo ideal es que este sea para toda la vida. Esa permanencia no obliga a imponer algo extraño en la pasión romántica sino que es un ideal al que el propio amor romántico empuja a las personas cuando están enamoradas. El momento de epifanía hacia el que se mueve el Cantar de los Cantares es una súplica de permanencia en el amor (Cnt 8:6-7). Jesús expresa esta imagen de vínculo permanente como un mandato: “Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre” (Mt 19.6 RVR1960; Mr 10:9).

En ocasiones, la Biblia representa este vínculo permanente en el simbolismo de un pacto. Malaquías retrata a Dios como “testigo entre ti y la esposa de tu juventud... la esposa de tu pacto” (Mal 2.14 NVI; cp. Ez 16:8).

Imágenes domésticas. Otra imagen de matrimonio que surge de las partes narrativas de la Biblia es la lucha común por el sustento, necesaria para que el matrimonio sobreviva. Una de las cosas que el mundo da por hecho es que ambos cónyuges proveen para las necesidades físicas de la vida y la familia. Tanto el marido como la esposa contribuyen a la provisión de las mismas (el elogio en la alabanza de la esposa ideal en Pr 31:10-31 incluye las provisiones domésticas de la mujer).

Además del sustento, el casamiento engloba la responsabilidad familiar de ser padres. Se supone que el marido y la mujer son las principales personas que proveen para las necesidades físicas de los hijos y los educan moral y espiritualmente. Encontramos una imagen de responsabilidad conjunta de instrucción en el libro de Proverbios, donde leemos, por ejemplo: “Guarda, hijo mío, el mandamiento de tu padre, y no dejes la enseñanza de tu madre” (Pr 6.20 RVR1960; ver también Pr 1:8). De parecida importancia es el quinto mandamiento del Decálogo, que insta a los hijos a honrar a su padre y a su madre (Ex 20:12; Ef 6:2).

La estructura de autoridad dentro de la familia se retrata en la Biblia como jerárquica, con el marido/padre como cabeza responsable de la misma. Podemos deducirlo de la forma en que el AT se centra en los jefes de los clanes. La imagen del casamiento como jerárquico alcanza su formulación explícita en varios “códigos de casa” en las epístolas del NT (Ef 5:22-24; Col 3:18; 1 P 2:1-6).

Usos metafóricos. A lo largo de la Biblia, la relación de Dios con su pueblo se representa como un matrimonio. En esta metáfora, Dios es el marido y su pueblo la esposa. No quiere decir que Dios sea varón o que no existan imágenes femeninas de él

en la Biblia (ver Sal 131; Pr 8–9; Is 66:13). En la sociedad israelita el hombre era la cabeza de la casa, por lo que parece comprensible que Dios desempeñe el papel del marido en la metáfora del matrimonio.

Como destacamos arriba, Malaquías habla del casamiento como un pacto (Mal 2:14), una relación construida sobre el amor mutuo pero que encuentra expresión en una forma legal. La relación de Israel con Dios en el AT también es de pacto, como atestiguan los libros de Éxodo (Ex 19–24) y Deuteronomio. Cuando Israel quebranta su pacto con el Señor, este acto se asemeja a la ruptura del vínculo matrimonial. Puede que Oseas sea el primero que emplea esta metáfora del matrimonio cuando describe el distanciamiento entre Israel y Dios como una violación de sus votos matrimoniales. El Señor no solo ordena al profeta casarse con una "mujer fornicaria" (Os 1.2 RVR1960), sino que también dice:

¡Échenle en cara a su madre
que ni ella es mi esposa ni yo su esposo!
¡Que se quite del rostro el maquillaje de prostituta,
y de entre los pechos los adornos de ramera!
(Os 2.2 NVI).

El profeta Ezequiel desarrolla la metáfora del matrimonio como símbolo espiritual en su mayor medida. Dedica dos largos capítulos a contar la perversidad de la relación de Israel con Dios utilizando términos sexuales. Pasaremos por alto Ezequiel 16 e ilustraremos el razonamiento del profeta con Ezequiel 23. Este describe dos hermanas e identifica a la primera, Ahola, con Samaria, y a la segunda, Aholiba, con Jerusalén. Estas hermanas se prostituyeron en Egipto, donde "se dejaron manosear los senos... y dejaron que les acariciaran sus pechos virginales" (Ez 23.3 NVI).

Dios se queja después de que Ahola deseaba a los soldados asirios aunque siguiese estando casado con ella (Ez 23:5-8). Como consecuencia, simplemente la entregó a ellos, que la humillaron y seguidamente la mataron (Ez 23:9-10 RVR1960). Aholiba no aprendió la lección tras ver el destino de su hermana. Se sintió atraída por los babilonios. Su rechazo del lecho matrimonial fue rotundo, ya que "se había enamorado perdidamente de sus amantes, cuyos genitales eran como los de un asno y su semen como el de un caballo" (Ez 23.20 NVI). Al final, Dios juzgará a Aholiba, su esposa infiel, tal como hizo con Ahola.

Otros profetas también explotan la similitud de la infidelidad de Israel con un pacto matrimonial roto. En Jeremías, Dios recuerda cuando su relación con Israel era buena, empleando estos términos:

Recuerdo el amor de tu juventud,
tu cariño de novia,
cuando me seguías por el desierto,
por tierras no cultivadas (Jer 2.2 NVI).

Sin embargo, en el presente Israel comete *adulterio espiritual. La *idolatría es adulterio, como deja claro Jeremías 3:6: "¿has visto lo que ha hecho Israel, la infiel? Se fue a todo monte alto, y allí, bajo todo árbol frondoso, se prostituyó" (NVI).

Isaías también establece la conexión literaria entre idolatría y adulterio. Dios se ha divorciado de su esposa Israel debido a su adulterio (Is 50:1). Sin embargo, Isaías también habla de la salvación futura de Israel como una restauración de la relación matrimonial:

El Señor te llamará
como a esposa abandonada;
como a mujer angustiada de espíritu,
como a esposa que se casó joven
tan solo para ser rechazada...
Te abandoné por un instante,
pero con profunda compasión volveré a unirme contigo (Is 54:6-7 NVI; ver todo Is 54).

Los profetas explotan la metáfora del matrimonio de la forma más elocuente, pero su silueta puede discernirse también en otros pasajes del AT. En el Pentateuco oímos de los celos de Jehová, una emoción que solo es apropiada en una relación exclusiva como el matrimonio (Ex 19:3-6; 20:2-6; 34:14). La rebelión de Israel también se define como adulterio y prostitución (Ex 34:15-16; Lv 17:7).

El *Cantar de los Cantares celebra la intimidad entre un hombre y una mujer. Dentro del contexto del canon, la relación solo puede entenderse como la de una pareja de casados. Podríamos tratar justificadamente el Cantar de los Cantares como una ampliación de la metáfora del matrimonio que aparece en muchos lugares de la Biblia.

El uso de la relación matrimonial como metáfora de la existente entre Dios y su pueblo continúa en el NT.de forma más notable, Pablo enseña a los cristianos en el libro de Efesios que su relación con Cristo es como un matrimonio (Ef 5:21-33). En consecuencia, la esposa deben someterse a su marido como la iglesia lo hace a Cristo, y el marido debe amar a su mujer con el amor sacrificado que Cristo muestra por la iglesia.

El libro de Apocalipsis describe el fin de la historia, cuando Dios destruirá el mal de una vez por todas. Su pueblo fiel se unirá a él en gloria para siempre. No resulta sorprendente que, considerando el desarrollo de la metáfora del matrimonio hasta este punto de la Biblia, esta unión final entre Dios y su pueblo se describa como un matrimonio:

¡Aleluya!
Ya ha comenzado a reinar el Señor,
nuestro Dios Todopoderoso.
¡Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria!
Ya ha llegado el día de las bodas del cordero.
Su novia se ha preparado,
y se le ha concedido vestirse de lino fino, limpio y resplandeciente (Ap 19:6-8 NVI).

Ver también ADULTERIO; BODA; CANTAR DE LOS CANTARES; ESPOSA; FAMILIA; HISTORIA DE AMOR; MARIDO; SEXO.

BIBLIOGRAFÍA. N. Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People* (Kampen, Holanda: Pharos, 1993).

CASCO. *Ver* ARMADURA.

CASTIGO. *Ver* CRIMEN Y CASTIGO.

CATÁLOGOS. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

CAUTIVO, Prisionero. *Ver* ESCLAVITUD Y LIBERTAD; PRISIÓN.

CAZAR

La caza, una de las actividades más antiguas llevadas a cabo por la humanidad, es uno de los arquetipos fundamentales de la cultura humana y de la conducta animal. La coexistencia apacible de humanos y animales en el Edén se sustituye tras el diluvio por "el temor y el miedo" cuando los animales se aprueban como alimento para los humanos (Gn 9:2-3). Entre las gráficas imágenes bíblicas de la caza y los cazadores encontramos a unos pocos hombres (en el mundo bíblico era una actividad predominantemente masculina) que eran tan hábiles cazando que tan solo su nombre ya evoca esta actividad. Sin embargo, la caza provee imágenes de persecución de los *enemigos o de ser perseguido por ellos. Incluso *Dios se representa como el cazador divino que localiza a sus oponentes.

La caza agudiza el ingenio humano contra los sentidos más desarrollados de un *animal salvaje, así como su velocidad, fuerza y ferocidad. Aunque la mayor parte de la carne procedía de animales domesticados en la época bíblica, Israel y otras culturas antiguas eran herederos de miles de años de práctica de la caza y un arsenal variado de *armas, trampas y estrategias para la caza de animales silvestres. Los cazadores utilizaban lazos y *trampas ingeniosamente elaborados para atrapar *pájaros y algunos animales terrestres. Las redes podían atrapar aves y pequeñas especies, mientras los ejemplares más grandes se empujaban hacia trampas sin salida especiales, donde los mataban. Hoyos profundos, o cisternas, camuflados y ligeramente cubiertos, atrapaban grandes animales que después se mataban con armas. Un cazador podía acercarse sigilosamente a su presa y utilizar una jabalina o flecha mortal, aunque habitualmente eran los guerreros y los miembros de la realeza quienes las empleaban. También se utilizaban *perros de caza, muy apreciados en Egipto, Siria, Asiria y Palestina. Sin la ventaja de las armas de fuego modernas, el cazador del mundo antiguo no solo confiaba en su equipamiento sino también en unas habilidades muy perfeccionadas y una profunda familiaridad con los hábitos de su presa.

Nimrod y Esaú son los cazadores más importantes en la Biblia. El primero "fue vigoroso cazador delante de Jehová", y su reputación quedó en la memoria colectiva con el dicho proverbial: "Así como Nimrod, vigoroso cazador delante de Jehová". (Gn 10:9). Esaú es quizá el más memorable de los cazadores. Este hijo de Isaac de complexión fuerte posee una figura varonil, como un hombre "diestro en la caza" y "del campo" (Gn 25:27), experto con la "aljaba" y el "arco" (Gn 27:3). Debe traer a su padre alguna presa sabrosa de la caza y recibir después la *bendición patriarcal. Pero mientras está cazando, las tornas giran, y la artimaña de Rebeca y Jacob hace de Esaú una figura trágica engañada por una estrategia de camuflaje y trampa que iguala sus propias habilidades como cazador ingenioso.

Cazar era muy parecido a guerrear. El cazador consumado y el soldado hábil eran frecuentemente una misma persona. Encontramos a Benaía, uno de los "valientes" de David, su fuerza de élite (2 S 23:20, y su relato paralelo en 1 Cr 11:22), en una aparición

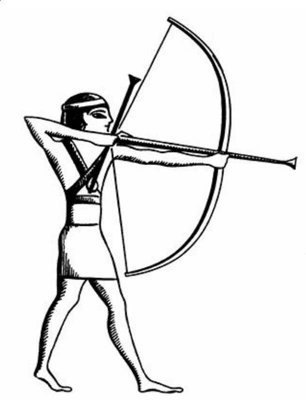
memorable de valentía, peligro y frío: "él mismo descendió y mató a un león en medio de un foso cuando estaba nevando". En un día en el que la mayor parte de los hombres se quedaban cerca del fuego, Benaía encontró un león atrapado en un foso nevado y añadió lustre al heroísmo entrando en las fauces heladas de la tierra para enfrentarse a una de las bestias más peligrosas. Incluso el joven David presenta sus credenciales a Saúl como aquel que ha rescatado las ovejas de su padre de las garras del oso y el león (1 S 17:34-37). Ser un gran cazador, literalmente un "campeón de la caza", era una reivindicación relacionada con el estatus real. Gilgamesh, el antiguo monarca sumerio de Uruk, se representa como un gran cazador en la *épica de Gilgamesh*, y el arte palaciego de Asiria muestra a menudo a los reyes asirios en escenas de caza. Sin embargo, las cazas reales eran frecuentemente acontecimientos altamente ritualizados y coreográficos que apoyaban la mitología del rey como cazador sin miedo.

La Biblia adopta en ocasiones una visión del cazador desde la perspectiva de una presa. Aquellos que en un momento de debilidad se han comprometido de forma ilimitada con su vecino o se han atado a otro deben hacer un gran esfuerzo para huir por su vida: "Escápate como gacela de la mano del cazador, y como ave de la mano del que arma lazos" (Pr 6.5 RVR1960). La imagen de un animal acechado por un cazador se encuentra en el lenguaje del lamento de Israel: "Mis enemigos me dieron caza como a ave, sin haber por qué" (Lm 3:52). Los salmistas hablan frecuentemente de adversarios personales que los capturan con trampas, redes y lazos ocultos (Sal 31:4; 35:7-8; 64:5; 140:5; 142:3; cp. Sal 9:15). Aquí, la imagen del cazador y el cazado se concibe negativamente como la caída involuntaria de los justos en la trampa dispuesta por sus malvados depredadores.

En ocasiones se representa a Dios como un cazador que siempre captura a su presa. En una pregunta retórica dirigida a Job, el Señor pregunta: "¿Cazarás tú la presa para el león? ¿Saciarás el hambre de los leoncillos?" (Job 38.39 RVR1960). Dios lo hace. El salmista pide al Señor que permita que "la calamidad persiga y destruya a la gente que practica la violencia" (Sal 140:11). La imagen de Dios el cazador puede dar un giro escalofriante cuando Israel pasa a ser la presa aterrada, abandonada sin otro recurso que esconderse en las colinas. En Amós encontramos una imagen del juicio inminente de Jehová sobre Israel: "Si se escondieren en la cumbre del Carmelo, allí los buscaré y los tomaré" (Am 9.3 RVR1960). Y en Jeremías, Dios dice: "Enviaré muchos cazadores, y los cazarán por todo monte y por todo collado, y por las cavernas de los peñascos" (Jer 16.16 RVR1960). En el día del Señor todos los enemigos de Jehová huirán de su ira "como gacela perseguida", corriendo de un lado para otro, tratando desesperadamente de escapar de su inevitable destrucción (Is 13.14 RVR1960). La imagen del cazador divino se emplea para dioses del antiguo Oriente próximo como Ningirsu, el dios de Lagash, que tiene atrapados a sus enemigos en una red de caza. Dentro de este contexto más amplio podemos colocar textos como Ezequiel 17:20, donde Dios dice: "Extenderé sobre él [Sedequías] mi red, y será preso en mi lazo (RVR1960; cp. Ez 12:13; 19:8; 32:3). La precisión ingeniosa y mortal de Dios el cazador es una imagen apropiada de poder, realeza y control soberano divino sobre los asuntos de este mundo.

Ver también ANIMALES; ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS; PÁJAROS; PESCADO, PESCADOR; PESCAR; TRAMPA, ATRAPAR.

BIBLIOGRAFÍA. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 [1978]) 89-95.



Un cazador se prepara para disparar a su presa.

CEDRO. *Ver* ÁRBOL, ÁRBOLES; LÍBANO; MADERA.

CELESTES, lugares. *Ver* CIELO: EFESIOS, CARTA A LOS.

CENA

La palabra griega *deipnon*, traducida "cena" en pocas ocasiones, aparece habitualmente como "banquete", "fiesta" o "comida" (significando especialmente la comida principal de la noche). En consecuencia, "cena" evoca las asociaciones que rodean a la *hospitalidad y a las *comidas bíblicas. Un aspecto central del significado de la cena en la época del NT es la antigua práctica de comer tres veces durante el transcurso del día. El desayuno era tan simple como una rebanada de pan seco mojado en vino, y el almuerzo se comía allí donde uno estuviese. La cena era la comida principal del día. Tenía lugar al anochecer, después de terminar el trabajo del día, y toda la casa estaba presente. Era una comida relajada en la que miembros de la familia e invitados conversaban largo y tendido. Era un tiempo de relax. Para las personas de la Biblia, la cena indicaba una abundancia relativa de alimentos, que llegaba al final de la jornada laboral y por tanto representaba anhelo, satisfacción y recompensa por el trabajo.

No existe una palabra hebrea para cena, pero las comidas y prácticas hospitalarias del AT son el fundamento de las cenas del NT. Particularmente importantes son la comida de la Pascua, las visiones proféticas del *banquete mesiánico (Is 25:6-8) y todo el ciclo de ofrendas, *fiestas y comidas de *pacto ingeridas "delante" o "en la presencia" del Señor. La costumbre de celebrar cenas de despedida antes de la partida de familiares y amigos honrados (p.ej., Gn 27:1-40) también debería tenerse en mente.

Las traducciones modernas de la Biblia limitan generalmente el uso de *cena* a tres acontecimientos principales: la Última Cena, la Cena del Señor, y la cena de las *bodas del *Cordero. Estas cenas deberían considerarse junto a otros banquetes, cenas, fiestas y comidas tanto del AT como del NT, y especialmente de la práctica de Jesús durante toda su vida de participar en comidas en las que demostraba aceptación recibiendo a

*pecadores y marginados como amigos. El *reino viene de forma tangible y la paz de Dios se manifiesta en las comidas con Jesús.

La Última Cena (Mt 26:17-30; Mr 14:12-26; Lc 22:7-30) es tanto una comida de *Pascua (Lc 22:11) como un banquete de despedida en honor de Jesús. Es una comida entre antiguos extraños que se han hecho amigos, formando un nuevo tipo de familia con Jesús como jefe de la casa. Los elementos de la cena (pan sin levadura, copa de vino) pertenecen a la Pascua (Ex 12; Dt 16) y Jesús, presidiendo este recordatorio de la antigua liberación, los reinterpreta y renombra, designándose como el cordero del sacrificio para la futura liberación definitiva. La Última Cena posee todo el sentido ceremonial de la Pascua como acontecimiento familiar y vinculante con la fe y la comunidad.

Los comentarios de Pablo en 1 Corintios constituyen nuestra principal fuente de información sobre la Cena del Señor. El apóstol precede su descripción de la misma con enseñanzas sobre el "alimento espiritual" y la "bebida espiritual" (ver 1 Co 10:1-13), empleando imágenes de las narraciones del éxodo-desierto (Ex 16–17) y de las comidas religiosas en el antiguo Oriente próximo (especialmente la comida y la bebida de los rituales helénicos, por medio de las cuales se podía llegar a los dioses o aplacarlos). Pablo advierte claramente de que no se caiga en prácticas *idólatras que emplean la *comida y la *bebida de forma mágica (1 Co 10:14), que desafían realmente el señorío y la deidad de Jesús. Cuando Pablo delinea las prácticas apropiadas para la Cena del Señor (1 Co 11:17-34), la idea básica es su estatus como comida sagrada que utiliza alimentos y bebida aprobados por Dios, y conmemora la muerte expiatoria de Jesús. Pablo enseña que la autenticidad de la cena se basa en el señorío viviente de Jesucristo, reflejado en las relaciones de los creyentes dentro de la nueva familia de Dios, pues su vida juntos se pone en práctica en la misma. El apóstol riñe a los corintios: "Cuando, pues, os reunís vosotros, esto no es comer la cena del Señor" (1 Co 11.20 RVR1960), porque su comportamiento es desproporcionado con el protocolo que Jesús delineó y demostró a sus discípulos-amigos (1 Co 11:21-22; cp. Lc 14:7-14).

La cena de la boda del apocalipsis de Juan (Ap 19:9, 17-18) surge de y evoca las promesas, la grandeza y las esperanzas de las profecías del banquete mesiánico (Is 25:6-8), los de las bodas reales y los de victoria del AT. La victoria y la consumación para la iglesia y su Señor también implican la derrota y el juicio finales para los enemigos de Dios, representados en la comida y la bebida grotescas de "la gran cena de Dios" (Ap 19:17-18; cp. Ez 39:17-20). Sin embargo, la última palabra es una invitación abierta, llena de esperanza:

Y el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente. (Ap 22.17 RVR1960)

Para resumir, las cenas evocan la bendición de la presencia de Dios, nuestra pertenencia a la familia del Señor y amistad dentro de ella, la gozosa celebración de victoria y la liberación de Dios, así como la expectativa esperanzada de vindicación. Todos estos temas fluyen juntos en la imagen de Cristo a la *puerta del corazón de la persona, invitándose a "entrar" y "cenar" con quienquiera que abra la puerta (Ap 3:20).

Ver también ALIMENTO; ANFITRIÓN, DIOS COMO; BANQUETE; BEBER; COMER; COMIDA; FIESTA, FESTEJAR; PASCUA; VINO.

CENA, Santa. *Ver* CENA.

CENIZAS

La Biblia hace uso de las cenizas en las descripciones tanto narrativas como proféticas de las ciudades y los pueblos que están bajo la ira de Dios. En el trasfondo se encuentra la antigua práctica militar de quemar las ciudades enemigas, de forma que la asociación de las cenizas con la muerte es habitual, como en la imagen de Jeremías de "todo el valle de los cuerpos muertos y de la ceniza" (Jer 31.40 RVR1960).

De acuerdo con el tema bíblico de Dios como *guerrero, las visiones proféticas representan en ocasiones el fuego de Dios consumiendo a una persona o nación malvadas. Los ejemplos incluyen la profecía contra Tiro, donde el fuego de Dios la redujo a cenizas (Ez 28:18), y la destrucción de Sodoma y Gomorra, a las que el Señor "condenó" a la extinción convirtiéndolas en "cenizas" (2 P 2:6). En un pasaje apocalíptico, Dios dice a aquellos que le temen: "Hollareis a los malos, los cuales serán ceniza bajo las plantas de vuestros pies, en el día en que yo actúe, ha dicho Jehová de los ejércitos" (Mal 4:3).

Como el término *cenizas* es literalmente una imagen de destrucción total, también se presta a su utilización como metáfora para la *debilidad, lo efímero y lo vacío: "Vuestras máximas son refranes de ceniza" (Job 13:12; también Sal 142:6; Is 44:20). Esta misma connotación subyace al uso de las cenizas en expresiones de pesar y pérdida intensos. La frecuentemente repetida expresión "en cilicio y cenizas" pinta un cuadro muy gráfico de mujeres llorando en duelo y hombres con sus vestiduras rasgadas, tirados en el suelo o de rodillas, echándose cenizas y polvo encima (2 S 13:19; Est 4:1, 3; Is 58:5, 61:3; Jer 6:26, 25:34; Ez 27:30). Además de este ritual visible y físico, el salmista habla en sentido figurado de comer "ceniza a manera de pan" para simbolizar su sufrimiento (Sal 102:9; comparar con Sal 80:2). El tema de la inversión de los acontecimientos en Lamentaciones 4.5 contrasta de forma efectiva la púrpura real con las cenizas: "Quienes antes se vestían de fina púrpura hoy se revuelcan en la inmundicia".

El uso bíblico más familiar del simbolismo de las cenizas se produce quizás en expresiones de *arrepentimiento. La asociación de las cenizas con imágenes de destrucción y *pesar hacen de ellas un importante símbolo de la mortalidad humana y por consiguiente de la humildad exigida a los seres humanos delante de su Creador y Juez. El clamor de duelo inicial de Job, "soy semejante al polvo y a la ceniza", pasa a ser más adelante una oración de confesión: "Me arrepiento en polvo y ceniza" (Job 30:19; 42:6). En otras oraciones bíblicas tanto de confesión en "cilicio y cenizas" (Dn 9:3-5; Jn 3:6; Mt 11:21; Lc 10:13) como de petición (Gn 18:27), la imagen de las cenizas es un recordatorio conmovedor de la posición humana delante de Dios. No es ninguna coincidencia que la señal en la frente con ceniza en los servicios del miércoles de ceniza vaya acompañada por as palabras: "Recuerda, hombre, que polvo eres y que al polvo volverás".

En este contexto, el uso ceremonial de las cenizas en el AT tiene una gran importancia. Una vez barridas del *altar y llevadas a "un lugar limpio" (Ex 27:3; Lv 1:16, 4:12, 6:10-11; Nm 4:13; 2 R 23:3), las cenizas de los sacrificios quemados se utilizan más adelante bajo ciertas circunstancias en rituales de purificación para limpiar a los inmundos (Nm 19:9-10, 17; He 9:13). A este respecto, el escritor de Hebreos dice: "¿Cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo?" (He 9:14). Aunque el uso bíblico del simbolismo de las cenizas se centra principalmente en la fragilidad de la vida, este aspecto de la purificación sacrificial transforma ese énfasis, pasando del pesimismo potencial a la esperanza humilde.

Ver también ALTAR; FUEGO; LAMENTO, LAMENTAR.

CENTENA

Tanto en la Biblia como en otras obras, la figura de una centena sugiere una cantidad de tamaño sustancial. Esta circunstancia tiene lugar particularmente cuando la cifra se aplica a la edad: Abraham tiene cien años cuando Sara está embarazada de Isaac (Gn 17:17). El hecho de que tenga exactamente cien años subraya la magnitud del milagro y, consecuentemente, la magnitud de la fidelidad de Dios en su promesa a Abraham. De forma parecida, Isaías describe la inmensa bendición de la vida en el nuevo cielo y la nueva tierra en términos de una gran era, en la que "el que muera a los cien años será considerado joven" (Is 65.20 NVI).

Como una centena equivale a diez decenas, la figura también transmite una imagen de número redondo, completo. En consecuencia, las unidades de soldados de Israel aparecen repetidamente en grupos de centenas o *millares (p.ej., diez centenas, p.ej., 2 S 18:4). De igual forma, cuando Jacob compra tierra a los hijos de Hamor en Siquem, la suma entregada es de cien monedas de plata (Gn 33:19). Mientras Jezabel está matando a los profetas del Señor, Abdías esconde a cien de ellos en dos cuevas, llevándoles comida y agua (1 R 18:4).

En el NT, la figura de la centena transmite de forma gráfica el sentido de un número completo. En la parábola de Jesús de la *oveja perdida (Mt 18:12-14; Lc 15:4-7), cuando una de las cien ovejas se aparta del grupo, el número de las restantes parece insuficiente e incompleto en comparación. El hombre solo se siente satisfecho cuando encuentra a su centésima oveja. Para comprender el poder de una centena como imagen de plenitud, solo es necesario considerar variaciones hipotéticas de la parábola. Si Jesús hubiese contado la historia de un hombre con noventa y nueve ovejas que pierde una y se queda con noventa y ocho, el sentido de plenitud en los números sería sustancialmente menor, así como el poder *retórico de la parábola.

Como transmite la noción de un número grande y completo, la centena es también una imagen bíblica significativa que describe factores de retorno. Por ejemplo, la primera vez que Isaac planta cultivos en Gerar, el Señor lo bendice con una cosecha cien veces mayor (Gn 26:12). Aquí, la imagen es de *bendición completa, según la promesa de Dios a Abraham. Cuando el Señor promete a Israel la tierra de Canaán, ordena su obediencia, a cambio de la cual promete recompensar a la nación con asombrosas victorias contra

enemigos mucho más numerosos, primero en una proporción de veinte a uno, y después de cien a uno (Lv 26:8).

En el NT, Jesús recuerda este simbolismo en su parábola del sembrador (Mt 13:3-8; Mr 4:3-8; Lc 8:5-8). Quien recibe la semilla de la palabra de Dios y la mantiene producirá una cosecha cien veces mayor (Lc 8:15). De forma más explícita, Jesús promete devolver cien veces más a aquellos que se niegan las comodidades de este mundo por su causa. Entonces, Jesús añade a esta monumental promesa de recompensa otra aun mayor, la vida eterna (Mt 19:29; Mr 10:29-30). Como la corona de su promesa, la bendición de la vida eterna sobresale por encima incluso de la magnífica bendición de una devolución cien veces mayor por el sacrificio propio. En estos ejemplos, la imagen de la centena como factor de retorno habla de la inmensa y completa bendición que Dios puede producir en y por su pueblo.

Ver también CINCO; CUARENTA; DOCE; DOS MIL; SETENTA; SIETE; TRES, TERCERO; UNO.

CENTRO. *Ver* MEDIO, CENTRO.

CERA. *Ver* DERRETIDO.

CERCA, ACERCARSE

Traducciones recientes, sobre todo en inglés, emplean el término *cerca* entre doscientas cincuenta y trescientas veces. En la Biblia, la cualidad de estar cerca puede ser espacial, temporal y espiritual, y su significado es predominantemente positivo.

Como imagen espacial. Estar cerca de algo implica una relación cercana con ese algo, que es fácilmente alcanzable. Habitualmente, esta idea tiene la connotación positiva de estar cerca del destino de uno o de un lugar seguro. Sin embargo, si el objeto de la cercanía es peligroso para el bienestar, el tema de las cosas que “no se acercan” pasa a ser una imagen positiva (Is 54:14; Sal 91:7, 10). Como el contrario de lejos, el término *cerca* aparece en un merismo bíblico común de “lejos y cerca”, que indica que todos los puntos intermedios también están cubiertos.

La cercanía también puede representar una proximidad temporal, de juicio (Os 9:7), de salvación (Is 56:1; Ro 13:11), del reino de Dios (Mr 1:15) o de la segunda venida (Ap 22:12).

Los usos más evocadores de la imagen de la cercanía son metafóricos y espirituales. Como el pacto con Israel localizaba la presencia de Dios en un lugar particular, “acercarse” adquirió un sentido simbólico que no solo implicaba una aproximación física sino también espiritual. El AT presenta una imagen paradójica a este respecto: se invita a *Israel a acercarse a la presencia de Dios (Dt 4:11; 15:20; Sal 65:4), pero al mismo tiempo debe mantener una distancia (Ex 24:2; Nm 2:2), por lo que de lejos el uso más distintivo en el AT tiene relación con los *sacerdotes y levitas que eran los únicos que podían “acercarse” a Dios cuando llevaban a cabo los sacrificios (Lv 21:17; Nm 4:19; 18:4; Ez 40:46; 45:4; cp. He 10:1).

Sin embargo, junto a esta restricción encontramos un conocimiento de que Dios puede “acercarse” a nosotros, bastante alejado del culto de Jerusalén (Sal 18:6-9; 69:18; Lm

3:57); y por supuesto, especialmente en el NT, encontramos el pensamiento de que podemos “acercarnos” al Señor en oración en cualquier lugar (He 10:22). Y en Efesios tenemos un contraste entre aquellos que “estaban lejos”, los gentiles, que ahora se acercan, como el privilegio que tenía Israel, “mediante la sangre de Cristo” (Ef 2.13 NVI). En otro sentido, Dios ya está “cerca” de todos los seres humanos, como Pablo señala en Hechos 17:27-28. Gran parte del misterio de la relación divina-humana se capta en el aforismo evocador de Santiago 4:8: “Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros”.

Ver también LEJOS.

CERDO

La *ley de Moisés considera “inmundos” a los cerdos y el pueblo de Israel no debe comer su carne (Lv 11:17; Dt 14:8). Aunque esta circunstancia los coloca en una categoría que contiene a muchas otras criaturas, en la práctica eran miembros prominentes de la misma, ya que en otras muchas partes del mundo antiguo estos animales eran domésticos y se apreciaban como *alimento. Así pues, comer cerdo se presenta como un ejemplo básico de práctica inmunda y pagana en Isaías 65.4 y 66:17, que atacan a los israelitas que participan en rituales paganos. Especialmente a la vista de Isaías 66:3, que hace referencia a la ofrenda de sangre de cerdo sacrificado, es probable que en estos versículos la ingestión de carne de este animal forme parte de un ritual de sacrificio, aunque esta circunstancia no fuese habitual en la religión del antiguo Oriente próximo. Para un escritor bíblico, por supuesto, la asociación de los cerdos con la *santidad, que estos israelitas apóstatas pretenden obtener con sus rituales paganos (Is 65:5; 66:17), es muy irónica.

En el período bíblico posterior, la abstinencia judía del cerdo era un distintivo notable que los diferenciaba de los *gentiles. En la persecución bajo Antíoco Epífanes, que trató de erradicar las señas de identidad de la religión judía, los judíos leales consideraron la abstinencia del cerdo una prueba de su lealtad a la ley de Dios. Los mártires macabeos murieron por negarse a transigir en este punto (2 Mac 6:18-20; 7:1). Parte de la profanación del *templo por parte de Antíoco consistía en ofrecer cerdos en sacrificio (1 Mac 1:47), ya que estos, como animales inmundos, no se encontraban entre los utilizados para tal fin según la ley de Moisés (*ver* Animales de la Biblia).

Aunque la clasificación de los cerdos como “inmundos” es técnica y no se refiere a su suciedad física, en el mundo antiguo se les consideraba generalmente así. Se les permitía frecuentemente deambular sueltos por las calles y comer carroña, tal como hacían los *perros. Esta circunstancia intensificó la asociación de la inmundicia con los cerdos en la mentalidad judía, y en un período posterior tanto *cerdos* como *perros* pasaron a ser términos peyorativos para los gentiles. Una asociación obvia de los cerdos con los gentiles aparece en el NT, cuando cada vez que los primeros aparecen como animales domésticos se está indicando claramente que la historia ha entrado en territorio gentil, como en los casos del encuentro de Jesús con el demonio llamado Legión (Mr 5:11-14) y la degradación del hijo *pródigo a cuidador de cerdos (Lc 15:15-16).

“Como zarcillo de oro en el hocico de un cerdo es la mujer hermosa y apartada de razón” (Pr 11.22 RVR1960). La idea aquí es el contraste incongruente entre el hermoso

adorno y el animal, que probablemente se considere sucio y quizás también feo (aunque esta sería la única prueba de que los cerdos se considerasen feos).

La asociación de los cerdos con los perros tiene lugar tanto en Mateo 7.6 como en 1 Pedro 2:22. El primero debería leerse probablemente como un paralelismo quiástico:

> No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen, y se vuelvan y os despedacen (RVR1960)

Algunos intérpretes han visto aquí una prohibición de predicar el evangelio a los gentiles (simbolizados como perros y cerdos; cp. Mt 10:5), pero parece más probable que simplemente se esté hablando de los oyentes poco receptivos, personas que tratan lo que tiene un valor supremo (como las *perlas) como indigno y despreciable. Tales personas no son necesariamente gentiles, pero el dicho puede compararlos con ellos, ya que los judíos consideran que menosprecian las cosas santas y preciosas de la ley de Dios.

En 2 Pedro 2.22 se aplican dos proverbios al caso de los cristianos convertidos de un entorno pagano que vuelven a su estilo de vida inmoral. Una vez más, puede que se tenga en mente la asociación tradicional de perros y cerdos con los gentiles, así como la más general de estos animales con la suciedad. Ambos proverbios proveen ejemplos de los desagradables hábitos de los dos animales. El primero se cita de Proverbios 26:11; el segundo ("Un cerdo recién lavado vuelve a revolcarse en el lodo", NTV) se conserva en la *Historia de Ahiqar*. A los cerdos les gusta bañarse en el *agua, pero no por limpieza, ya que disfrutan igualmente revolcándose en el barro. El cerdo en cuestión ha ido a los baños públicos y se ha lavado, pero inmediatamente se ensucia de nuevo. El baño puede indicar el bautismo, "la purificación de sus antiguos pecados" de los convertidos (2 P 1.9 RVR1960).

Ver también ANIMALES; GENTIL; PERRO; PUREZA.

CERRAR

En la Biblia, cerrar es principalmente ejercer el poder. Aunque Dios ostenta la autoridad absoluta para cerrar cosas, también se dice que los seres humanos, en su ejercicio del libre albedrío, dejan fuera de su propio entendimiento la palabra de Dios. Así pues, el cierre es principalmente el enclave de una batalla entre la voluntad divina y la humana.

En un nivel literal, el simbolismo de cerrar representa básicamente el acto de *proteger algo de una amenaza exterior dentro de un recinto. Así pues, Dios cierra la *puerta del *arca (Gn 6:16), Lot hace lo propio con la de su *casa cuando los hombres de *Sodoma amenazan con llevarse a sus visitantes angélicos (Gn 19:10), y las personas amenazadas por la invasión se encierran en sus casas en busca de protección (Is 24:10; 26:20). Además de las escenas domésticas de cerrar las puertas de las casas, el simbolismo aparece en situaciones militares, en las que los habitantes de una ciudad asediada cierran la *puerta de una torre o del muro (Jos 6:1; Jue 9:51). Incluso cuando no existe una puerta física que cerrar, la exclusión de una comunidad se representa con la imagen de ser dejado fuera, tal como ocurrió a María durante el período en que padeció de *lepra (Nm 12:14-15).

La imagen de cerrar es ambivalente en estos contextos. Mientras provee seguridad a aquellos que están dentro, la amenaza exterior también los hace *prisioneros en su propia

casa o su refugio. En consecuencia, el hecho de que una puerta ya no esté más tiempo cerrada supone matices de liberación gloriosa. En cuanto al *reino del milenio, Isaías predice: "Tus puertas estarán de continuo abiertas; no se cerrarán de día ni de noche, para que a ti sean traídas las riquezas de las naciones" (Is 60.11 RVR1960). En Apocalipsis encontramos una predicción parecida sobre la Nueva Jerusalén: "Sus puertas nunca serán cerradas de día, pues allí no habrá noche" (Ap 21.25 RVR1960).

El uso principal de cerrar se ve en la autoridad soberana y absoluta de Dios para hacerlo cuando desee. Cuando el Señor habla a la iglesia en Filadelfia, se describe como "el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y ninguno cierra, y cierra y ninguno abre" (Ap 3.7 RVR1960). Esa autoridad suprema se ve en varios pasajes a lo largo de la Biblia. Dios emplea su poder para dar autoridad a los gobernantes de la tierra, como cuando declara que abrirá puertas para la conquista por parte de Ciro del mundo conocido, de forma que "las puertas no se cerrarán" (Is 45.1 RVR1960).

La soberanía de Dios para cerrar también aparece en la protección que provee a su pueblo. Cuando creó el mundo, "encerró con puertas el mar" para evitar que se desbordase por la tierra (Job 38.8 RVR1960). Libró a Daniel de ser devorado en el foso de los *leones enviando a su ángel "para cerrarles la boca a los leones" (Dn 6.22 NTV). En el AT, también se ve que el Señor protege a su pueblo evitando que aquello que le hace daño caiga sobre él. El salmista ruega a Dios que el pozo no cierre su boca sobre él y que no deje que sus enemigos lo alcancen (Sal 69.15 RVR1960; 88:17). Aquí, cerrar es una imagen de protección o liberación.

Sin embargo, el mismo simbolismo puede indicar *juicio, cuando cerrar se convierte en retener. Dios es capaz de evitar el embarazo, como cuando "había cerrado completamente toda matriz de la casa de Abimelec" porque la ya casada Sara estaba viviendo en casa de Abimelec como su esposa (Gn 20.18 RVR1960). De forma parecida, el Señor cerró la matriz de Ana hasta que pudo concebir a Samuel (1 S 1:5). También "cerró los cielos" para que no lloviese cuando su pueblo había desobedecido. Prometió hacerlo en Deuteronomio 11:17, y lo hizo en muchas ocasiones a lo largo del AT en respuesta a la infidelidad de Israel.

Finalmente, Dios es capaz en última instancia de encerrar a las personas como una forma de castigo por sus hechos. Cuando Coré, Datán y Abiram se *rebelaron contra Moisés y Aarón, el Señor hizo que la tierra se cerrase sobre sus familias y los llevase directamente al Seol (Nm 16:33). Cuando Job estaba sufriendo y sintió que Dios estaba contra él, se quejó diciendo: "Sabed ahora que Dios me ha derribado, y me ha envuelto en su red" (Job 19.6 RVR1960). Isaías profetiza que en los últimos tiempos Dios encerrará a todos los reyes de la tierra para castigarlos (Is 24:22). Finalmente, Jesús advirtió a las personas de que se arrepintiesen antes de que Dios cerrase las puertas del *cielo y sea demasiado tarde para salvarse (Mt 25:10; Lc 13:25).

El simbolismo del cierre también tiene una aplicación humana cuando las personas se representan cerrándose a Dios. En un nivel externo y literal, Acaz cerró las puertas del *templo cuando instituyó la adoración a los ídolos (2 Cr 25:24). Salmos 17.10 (RVR1960) habla de personas malvadas que cierran "su insensible corazón" (NVI), y Proverbios

advierte de que aquel que “cierra su oído al clamor del pobre” tampoco recibirá misericordia (Pr 21.13 RVR1960). Más importante aun, Dios condena a su pueblo diciendo: “El corazón de este pueblo se ha engrosado, y con los oídos oyen pesadamente, y han cerrado sus ojos”, negándose así a escuchar, ver, y entender con el corazón que Dios podía sanarlos de sus pecados (Mt 13.15 RVR1960, citando Is 6:10).

Sin embargo, el Señor es soberano incluso en la terquedad humana. No solo sabe lo que estas personas han hecho en secreto, lo que han murmurado detrás de puertas cerradas, sino que toma parte en el cierre de sus mentes al entendimiento de él (Job 17:4; Mt 6:6; Lc 13:25). Él declara en Isaías que como el pueblo no le ha prestado atención, cerrará sus ojos para que no puedan comprenderlo (Is 29:10; 44:18). Su soberanía también puede obrar en la dirección contraria. En Apocalipsis, Dios declara a la iglesia de Filadelfia que como sus miembros se han mantenido fieles, “he puesto delante de ti una puerta abierta, la cual nadie puede cerrar” (Ap 3.8 RVR1960). Esta puerta abierta es una invitación am cielo. Así pues, aunque las personas tienen el libre albedrío de ignorar a Dios, él es soberano incluso en su negación de él.

Ver también FUERA, DE FUERA; HOGAR, CASA; MURO; PORTÓN; PROTECCIÓN; PUERTA.

CETRO

Como *”trono” y *”corona”, el cetro es en la Biblia un símbolo de *realeza y su consiguiente autoridad y poder. En el sistema de escritura egipcio el cetro es el símbolo básico en la palabra “gobernar”, un hecho que simplemente subraya el valor simbólico del cetro en el antiguo Oriente próximo. En el AT encontramos cetros hechos de *oro y *hierro. Ezequiel habla figuradamente de la “madre” de los príncipes de Israel como una viña cuyas ramas eran “aptas para ser cetros de reyes” pero ya no lo son más (Ez 19:11, 14 NVI). El salmista habla del cetro de Dios como un “cetro de justicia” (Sal 45:6), y el autor de Hebreos aplica esa figura a Cristo (He 1:8).

La imagen del cetro puede tener una cualidad dinámica que evoca un poder o aceptación regios coercitivos. En el libro de Ester, el cetro de oro del rey Jerjes desempeña un papel importante. Aquellos que se acercan al rey sin ser llamados serán ejecutados, a no ser que el rey extienda hacia ellos su cetro de oro (Est 4:11). La tensión aumenta cuando Ester se acerca atrevidamente al rey en nombre de los judíos, pero ella agrada al rey y este extiende su cetro de oro (Est 5:2; 8:4). En los salmos vemos el poder contrario del cetro. El gobierno del rey davídico se extenderá con la ayuda del Señor, y el monarca regirá las naciones “con vara de hierro” y “como vasija de hierro las desmenuzará” (Sal 2.9 RVR1960). Aquí el cetro es claramente un *arma, y el hierro parece apuntar al origen de este símbolo real en el campo de batalla. De forma parecida, en Salmos 110.2 se tranquiliza al rey davídico: “¡Que el Señor extienda desde Sion el poder de su cetro! ¡Domina tú en medio de tus enemigos!” (NVI). Resulta interesante que solo el Vidente de Apocalipsis aplique directamente a Cristo (Ap 12:5; 19:15) y sus seguidores (Ap 2:27) la imagen de un cetro poderoso (Sal 2:9).

El Señor, el rey celestial, rompe el cetro de los gobernantes malvados (Is 14:5). El AT habla de los cetros de diversas naciones: Babilonia (Is 14:5), Persia (Est 4:11), Moab (Jer

48:17), Damasco (Am 1:5), Ascalón (Am 1:8) y Egipto (Zac 10:11). Así pues se dice de la caída de Egipto que se perderá su cetro" (Zac 10:11). La caída de Moab se lamenta de forma burlona: "¡Cómo se ha quebrado el cetro tan poderoso e imponente!" (Jer 48:17).

La voz de Dios es su cetro, por medio del cual incluso herirá a Asiria (Is 30:31). Alternativamente, vista desde la cámara del trono celestial, Judá puede llamarse cetro de Dios (Sal 60:7; 108:8), el símbolo e instrumento del gobierno del Señor. Como la monarquía davídica surge de la tribu de Judá, es natural que la imagen del cetro se emplease para Judá. La bendición patriarcal de Jacob sobre Judá promete: "No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies" (Gn 49.10 RVR1960). Ya la profecía de Balaam proclama: "Saldrá estrella de Jacob, y se levantará cetro de Israel" (Nm 24.17 RVR1960), un pasaje considerado por judíos y cristianos como profecía mesiánica.

Ver también CORONA; REY, REINADO; TRONO.

CHACAL. *Ver* ANIMALES.

CHIVO EXPIATORIO

El chivo expiatorio solo se menciona una vez en la Biblia (Lv 16), como parte del ritual para el día anual de la *expiación. El *sacerdote debía echar suertes sobre dos machos cabríos. Uno de ellos se sacrificaba en una ofrenda por el *pecado; el otro, escogido por la suerte como chivo expiatorio, se soltaba vivo fuera del campamento después de que el sacerdote hubiese puesto sus manos sobre él y confesado los pecados de los israelitas (Lv 16:7-10, 20-22, 26).

Parece que el término *chivo expiatorio* fue inventado por William Tyndale en su intento de traducir la expresión literal "por Azazel". El término hebreo puede referirse a un erial, la tierra inaccesible donde se enviaba al animal, pero también a algún poder sobrenatural que se encontraba allí, como un *demonio del desierto. En cualquier caso, el chivo expiatorio no era en absoluto un sacrificio para Dios, porque solo un animal sin defecto podía sacrificarse como expiación (Lv 1:10). Sin embargo, el chivo expiatorio cargaba con los pecados del pueblo. Se supone que los llevaba al reino de una fuerza maligna personificada, en absoluto como una ofrenda sino más bien como un desprecio.

Descargarse del pecado no es posible si no es por la voluntad de Dios y en su presencia. La ceremonia al completo tenía lugar a la entrada de la tienda de reunión (Lv 16:7). Se escogía el chivo expiatorio, se confesaba el pecado y se transmitía el mismo al animal en la presencia del Señor. Como echar suertes era un medio habitual para conocer la voluntad de Dios, incluso la elección del animal corría totalmente de su parte.

La transmisión de los pecados al chivo expiatorio era un acto demostrativo que acentuaba la realidad del pecado casi como una entidad física. El sacerdote debía imponer sus *manos sobre la *cabeza del animal, confesar los pecados en voz alta y "ponerlos así sobre la cabeza del macho cabrío" (Lv 16.21 RVR1960). El hombre que guiaba a este hasta el *desierto debía *purificarse antes de regresar al campamento, para evitar una nueva "infección". Por tanto, el pecado no solo se consideraba una debilidad moral sino también una peligrosa amenaza para la comunidad.

El macho cabrío no se mataba (aunque en la tradición judía posterior se dejaba sobre un risco para evitar que volviese) sino que se abandonaba a su suerte. El desierto era su lugar merecido como esfera de la *muerte. Las bestias salvajes o quizá los *demonios harían allí lo que quisiesen, y la muerte se cobraría su lícito peaje. Aun así, incluso el desierto fue creado por Dios y él lo gobernaba. El ejecutaba el *juicio definitivo sobre el animal que llevaba los pecados del pueblo.

El tema de una criatura escogida por Dios llevando los pecados del pueblo fuera de un lugar habitado para enfrentarse al juicio de Dios aparece de nuevo en varias ocasiones en el NT, aunque la imagen del chivo expiatorio nunca se aplica directamente a Jesús. Él es el sacrificio por nuestros pecados (He 10:1-18), una ofrenda a Dios y no "por Azazel". No obstante, Juan el Bautista llama a Jesús el "Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" (Jn 1.29 RVR1960), y en Hebreos 13:12-13 se hace hincapié en el hecho de que Jesús fuese sacrificado fuera de la *ciudad. Una vez más, la eliminación del pecado se considera un proceso casi físico: el mismo se carga sobre Jesús; se lleva fuera de la ciudad y se entrega a la maldición de Dios (Gá 3:13). Su muerte es una consecuencia justa por nuestro pecado (Ro 6:23). Así pues, algunos aspectos de la justificación definitiva por medio de Cristo se auguran en el ritual del chivo expiatorio.

Ver también CABRA; DESIERTO; PECADO; SACRIFICIO.

CIEGO, CEGUERA

Algunas de las imágenes más gráficas de la Biblia se centran en la ceguera, incluyendo a los *sodomitas buscando a tientas la casa de Lot; a Isaac engañado por su hijo a causa de su poca visión; a Sansón, a quien sacaron los ojos; a una tropa de soldados sirios cegados que fueron llevados a Samaria en lugar del destino al que pretendían ir; el drama del hombre ciego de nacimiento curado por Jesús, dejando estupefactos a los fariseos; los *mendigos ciegos que clamaron angustiosamente a Jesús cuando este pasaba; y la ceguera temporal de Pablo en el momento de su conversión. Los personajes de la Biblia que están ciegos físicamente constituyen un espectáculo andante que pone de manifiesto la desgracia humana. Sin embargo, en un sentido espiritual, la ceguera es congénita en todas las personas, que heredan la tendencia simplemente en virtud de su pertenencia a la raza humana. Tanto en el plano físico como en el espiritual, la ceguera es una imagen de *terror, desamparo y desesperación mientras la intervención milagrosa de Dios no la revierta.

La ceguera física a la que hace referencia la Biblia puede ser congénita (Jn 9:1) o adquirida. En una región polvorienta y con una potente luz solar, los problemas oftalmológicos eran comunes, como atestiguan las numerosas ocasiones en que la ceguera aparece en las Escrituras (Lv 19:14; Job 29:15; Mt 9:27; Lc 14:13). Esta es una de las varias discapacidades que evitaban que alguien nacido en una familia sacerdotal ejerciese su ministerio (Lv 21:18); y aunque las personas ciegas merecen una consideración especial según la ley (Lv 19:14), la ceguera podía ser un sinónimo de *debilidad y desamparo (2 S 5:6; Is 59:10; Lm 4:14).

Dejar ciega a la persona que cometía una ofensa era un castigo en las naciones vecinas (2 R 25:7), pero nunca en Israel. En ciertas ocasiones, a fin de llevar a cabo sus propios

propósitos, Dios ciega temporalmente a individuos o grupos de personas, totalmente o en relación a algo que intentan ver (Gn 19:11; 2 R 6:18; Hch 9:9; 13:11). Algunos contemporáneos de Jesús consideran la ceguera física como una prueba del castigo divino, algo que el Maestro niega rotundamente (Jn 9:1-3).

En un sentido figurado, la ceguera hace referencia a una incapacidad de reconocer la verdad, habitualmente una condición de culpabilidad. Como tal, describe a los jueces cuyo juicio se pervierte con sobornos (Ex 23:8; Dt 16:19; Job 9:24), a los *idólatras cuya adoración es ilógica así como errónea (Is 44:9-10) y a las personas que simplemente no quieren saber (Is 43:8). Esta ceguera ante la verdad y confusión mental podría ser realmente la consecuencia del juicio de Dios sobre aquellos que no quisieron admitirla y que por tanto son los únicos culpables de haber perdido la capacidad de percibirla (Dt 28:28-29; Is 6:9-10; 29:9-10). Es el caso de los israelitas, tanto de sus líderes (Is 56:10) como de sus seguidores (Is 42:18-19). Solo Dios puede revertir esta condición en su misericordia (Is 29:18; 35:5; 42:16). Pablo describe una ceguera gradual cuando habla de aquellos cuyo "necio corazón fue entenebrecido" (Ro 1:21). Por otra parte, hace referencia a ver pobremente ahora en contraste con hacerlo de forma perfecta en la vida venidera (1 Co 13:12).

El simbolismo de la vista y la ceguera es especialmente prominente en el relato del ministerio terrenal de Jesús. La elevada incidencia de la ceguera física en el mundo de los Evangelios se manifiesta en la frecuencia con la que Jesús llevó a cabo milagros de dar la vista a los ciegos. Es, de hecho, una de las señales más elocuentes del poder sobrenatural de Jesús. La ceguera espiritual no es menos prominente en los Evangelios. Jesús describió a los líderes y maestros religiosos de su propia generación en términos de ceguera (Mt 15:14; 23:16-17, 19, 24, 26). La ironía de su situación es que en su ignorancia espiritual suponían que comprendían perfectamente. Jesús curaba la ceguera física así como la espiritual (Mt 13:17; Jn 9:39). Aquellos que rechazaron las palabras de Jesús cayeron bajo un juicio parecido al de Israel, un estado de ceguera permanente (Jn 12:40; cp. Ro 11:7-10).

Aunque metafóricamente la ceguera puede describir una simple ignorancia (Ro 2:19), habitualmente conlleva un matiz de no estar dispuestos a enfrentarse a la verdad (Stg 1:23-24); y en el caso de los que no creen en Cristo, esto es obra de Satanás (2 Co 4:4). Como tal, exige un milagro para poder tener conciencia de la importancia de Cristo. De forma parecida, los creyentes cristianos que vuelven a su estilo de vida anterior a su conversión se definen como ciegos, que no perciben la contradicción expresada en su conducta (2 P 1:9; 1 Jn 2:11). La ceguera expone el hecho de que no son conscientes de la gravedad de su condición (Ap 3:17).

Ver también ENFERMEDAD Y SANACIÓN; SORDO, SORDERA; MUTILADOS, PARALÍTICOS Y CIEGOS.

CIELO

El cielo es el mundo eterno y trascendente que es la morada de *Dios, los *ángeles y los creyentes glorificados (*ver* Santos). El simbolismo y los temas con los que se retrata son numerosos. Las imágenes del NT son más detalladas que las del AT, que describen

principalmente el cielo en términos genéricos como el “otro” mundo trascendente donde vive Dios.

El cielo como morada. La asociación más frecuente con el cielo es que se trata del lugar donde mora Dios. El epíteto “Dios del cielo” es recurrente en el AT (p.ej., Gn 24:7; 2 Cr 36:23; Neh 2:4). En la visión del cielo de Isaías la cola del manto de Dios llena el espacio (Is 6:1). En el pasaje paralelo de Ezequiel, la visión de lo que el profeta ve “sobre la expansión” está igualmente dominada por la figura de Dios (Ez 1:26-28). A lo largo de las visiones celestiales de Apocalipsis la presencia de Dios y Cristo es un punto de referencia constante de lo que ocurre en el cielo. Este no es más que la “santa y gloriosa morada” de Dios (Is 63.15 RVR1960; cp. Dt 26:15). El Señor se encuentra en el extremo superior de la *escalera que une el cielo y la tierra en la visión de Jacob (Gn 28:13). Cuando el moribundo Esteban mira al cielo, ve a Dios y a Cristo (Hch 7:55-56).

Dios es el morador central del cielo, pero no su único residente. Los ángeles también viven allí, como observamos en más de una docena de versículos y como deja claro la visión de Jacob con sus imágenes de *ángeles ascendiendo y descendiendo por la escalera (Gn 28:12). La compañía de los redimidos también vive en el cielo: al final de la vida terrenal de Elías, Dios lo arrebató al cielo por medio de un *torbellino (2 R 1), y el libro de Apocalipsis retrata a los santos glorificados morando en el cielo. Gran parte de las imágenes del cielo en la Biblia ponen de manifiesto que es un lugar multitudinario. Escenas de muchedumbres son habituales en las líneas de la visión de Miqueas de Dios “sentado en su trono con todo el ejército del cielo alrededor de él, a su derecha y a su izquierda” (1 R 22.19 NVI; 2 Cr 18:18).

Simbolismo espacial. En la Biblia, se hace hincapié en el cielo como un lugar definido. Entrar en él es hacerlo en una localización determinada. Jesús lo llama “un lugar” (Jn 14:2-3). Si preguntamos dónde está este espacio celestial, la respuesta abrumadora es que se encuentra sobre la tierra. El simbolismo vertical domina en su ubicación. El cielo es por tanto el sitio desde el que Dios contempla la tierra desde arriba (Sal 14:2; 80:14; 102:19), y desde el que Cristo descendió (Jn 6:33, 38, 41, 42; *ver* Descenso). En consecuencia, el cielo es el lugar hacia el que las personas miran desde la tierra (Dt 30:12; 2 R 2:1; Lc 18:13), y al que Cristo *ascendió después de su vida terrenal (Hch 1:2, 10, 11, 16). La idea de este simbolismo vertical es obvia: el cielo está muy lejos de la realidad terrenal y constituye una forma de existencia superior, más elevada.

La separación total entre cielo y tierra se indica en algunos pasajes. Cuando el escritor de Eclesiastés formula el principio de que “Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra” (Ec 5.2 RVR1960), la idea es que el cielo es un nivel diferente de la realidad que la tierra. La parábola del hombre rico y Lázaro habla de “una gran sima” entre el cielo y el infierno, “de manera que los que quisieren pasar de aquí a vosotros no pueden, ni de allá pasar acá” (Lc 16:26), reafirmando el sentido de que el cielo tiene su propio espacio.

Tipos específicos de lugar llenan las imágenes espaciales del cielo. La casi docena de referencias al *trono de Dios en el cielo le confieren una cualidad real, indicativa tanto del esplendor del lugar como de la autoridad del Señor que gobierna el universo desde el mismo. El cielo es una *casa majestuosa con muchas habitaciones, específicamente

preparadas por Cristo para sus seguidores (Jn 14:1-3), que nos lleva a considerarlo un lugar donde viven personas. En ocasiones, el cielo posee las características de un *templo celestial (Is 6:1; Ap 3:12; 11:19; 15:5), de acuerdo a la *adoración que tiene lugar allí. Sin embargo, más que cualquier otra cosa, el cielo es una *ciudad (Ap 20–22) repleta de *muros, *puertas y *calles, un emblema de los creyentes en comunidad unificados en la adoración a Dios. Sorprendentemente, esta ciudad también posee los rasgos de un paraíso terrenal (Ap 2:7; 22:1-2; *ver* Huerto).

Imágenes esmaltadas. Los poetas siempre han confiado en las imágenes esmaltadas cuando han retratado el cielo. Las mismas combinan *dureza de textura y resplandor de *luz, para indicar una esfera de *permanencia, valor y esplendor superiores cuando se compara con el mundo cíclico y vegetal en el que vivimos. El simbolismo de las *joyas es el tipo predominante de imaginería esmaltada. La visión de Ezequiel de un nivel celestial de realidad está repleto del mismo, *fuego centelleante y *relámpagos, *bronce bruñido que refleja, crisólito resplandeciente, y zafiro (Ez 1). A esto podemos añadir las memorables imágenes de Apocalipsis de un mar de cristal, de la aparición de Dios en esplendor como el de del jaspe y la cornalina, de *coronas doradas, de puertas de *perlas, de una ciudad de *oro puro.

Además de las imágenes de las joyas, la *luz física y su equivalente, la *gloria, son recurrentes en el simbolismo bíblico del cielo. En el descrito en Apocalipsis, la luz del *sol y la *luna ya no es necesaria, "porque la gloria de Dios lo ilumina, y el Cordero es su lumbrera", y "las naciones andarán a la luz" de él (Ap 21:23-24 RVR1960; cp. 22:5).

Patrones de imágenes adicionales. La lejanía del cielo se representa en ocasiones con una técnica de velado. La suerte de los humanos es que solo puedan ver "oscuramente" el reino celestial (1 Co 13.12 RVR1960) o "de manera indirecta y velada, como en un espejo" (NVI; *ver* Espejo). Cuando Jesús ascendió al cielo en presencia de sus discípulos, "una nube lo ocultó de su vista" (Hch 1.9 NVI). Recibir una visión del cielo exige que se abra una *puerta: "Después de esto miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo" (Ap 4.1 RVR1960; cp. Ap 15:5; 19:11). Entrar en el cielo significa que se ha eliminado el velo y se permite ver "cara a cara" (1 Co 13:12).

La pureza de la existencia en el cielo y la perfección espiritual de aquellos que "están inscritos en los cielos" (He 12:23) se expresan por medio del simbolismo de túnicas *lavadas (Ap 7:14), *vestiduras *blancas (Ap 3:5, 18; 4:4; 6:11; 7:9, 13), "de lino fino, limpio y resplandeciente" (Ap 19:8) y personas castas "sin mancha" (Ap 14:4-5).

También tenemos un patrón de simbolismo tejido en las imágenes de lo que los redimidos reciben cuando entran al cielo. Daniel los representa brillando "como las estrellas por toda la eternidad" (Dn 12.3 NVI), simbolizando permanencia y gloria. El libro de Apocalipsis también crea una realidad simbólica (imágenes empleadas para representar la realidad) con sus escenas de los redimidos recibiendo cosas como la estrella de la mañana (Ap 2:28), una *piedra blanca con un nombre secreto escrito sobre ella (Ap 2:17) y *agua de una fuente de vida (Ap 21:6). De forma parecida, los que entren en el cielo serán columnas en el templo de Dios (Ap 3:12). Parece plausible interpretar estas imágenes como símbolos de realidades espirituales. Así también con la abundancia de

datos de dimensiones, diseño y de decoración en el relato de la Nueva *Jerusalén (Ap 21:9-27), que crea una opulencia simbólica que contrasta con la marcada simplicidad de los primeros versículos de la Biblia.

Imágenes de misterio y de lo extraño. Aunque no es un tema principal en las imágenes bíblicas del cielo, seres que nunca han existido en la experiencia humana se incluyen en las visiones de Ezequiel y Apocalipsis. Ejemplos de las primeras incluyen criaturas vivientes con cuatro rostros, cuatro alas y las plantas de los pies como las de un *becerro (Ez 1:6-7; *ver* Animales míticos). Las mismas se mueven en un estallido de movimiento, y algo parecido a antorchas de fuego se mueve en medio de ellas (Ez 1:13). Además, hay un *carro celestial con ruedas centelleantes con aros llenos de *ojos (Ez 1:15-18). Para desconcertarnos aun más leemos que "el espíritu de los seres vivientes estaba en las ruedas" (Ez 1:21). El libro de Apocalipsis, con sus imágenes de criaturas de seis alas "llenas de ojos delante y detrás" (Ap 4:6-8), contiene igualmente el tema de lo extraño. El efecto de todo ello debe reafirmar la diferencia entre el cielo y la tierra, así como subrayar el sentido de misterio que rodea el cielo. Finalmente, hace aparición el tema de la incomprensibilidad: "Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman" (1 Co 2.9 RVR1960).

Ritual celestial. En comparación con las relativamente abundantes descripciones del cielo como un lugar, la Biblia provee muy poca información sobre la actividad que transpira allí, casi toda ella de *adoración (p.ej., Ap 4; 5; 7:9-12). Apocalipsis 14.4 añade la imagen de los redimidos siguiendo al Cordero allá donde va. Aunque el tema no es complejo, también leemos que Dios "morará" con su pueblo y "estará con ellos" (Ap 21:3).

La transformación de la realidad terrenal caída. Un tema importante en el simbolismo bíblico del cielo es la transformación de la experiencia terrenal en un modo diferente. La mitad de la ecuación es la negación o cancelación de la experiencia terrenal caída. Ya no habrá más *hambre ni *sed, ni más calor abrasador (Ap 7:16). Dios enjugará las lágrimas (Ap 7:17; 21:4), y la *muerte, el *duelo y el *dolor se desvanecerán, "porque las primeras cosas pasaron" (Ap 21.4 RVR1960). Como parte de esta exclusión del *mal, el cielo es un lugar protegido: "No entrará en ella ninguna cosa inmunda, o que hace abominación y mentira" (Ap 21.27 RVR1960). La libertad total de la experiencia caída se representa por las puertas de la ciudad que "nunca serán cerradas de día, pues allí no habrá noche" (Ap 21.25 RVR1960).

La otra mitad de la ecuación es la creación de categorías terrenales en algo *"nuevo". El ejemplo principal es el nuevo cielo y la nueva tierra que ocupan los dos últimos capítulos de la Biblia, así como la imagen de la Nueva *Jerusalén, con su sugerencia de una realidad terrenal elevada a un mayor nivel de perfección. La retórica de la comparación se emplea en ocasiones para afirmar la superioridad del cielo ante la *tierra. El escritor de Hebreos declara que las personas de fe "anhelaban una patria mejor, es decir, la celestial" (He 11.16 NVI), y Pablo dice que "las aflicciones del tiempo presente no son comparables con la gloria venidera que en nosotros ha de manifestarse" (Ro 8.18 RVR1960).

Respuestas humanas. Las dos respuestas humanas a la nueva vida predominantes en el cielo son el *gozo y la *satisfacción. El gozo de los moradores del cielo se representa en las escenas intermitentes de alabanza del libro de Apocalipsis, junto con los conquistadores vestidos de blanco con ramas de *palmera en las manos (Ap 7:9) y los invitados a la *cena de la *boda (Ap 19:1-9). Esta circunstancia se ve respaldada por el simbolismo de algunas parábolas de Jesús, en las que alcanzar el cielo se compara con asistir a un *banquete (Lc 14:15-24) o entrar en el gozo del señor de uno (Mt 25:21, 23). También tenemos la imagen evocadora de Hebreos 12:22, que representa a los creyentes habiendo llegado a "la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, a la compañía de muchos millares de ángeles". Escenas de satisfacción emergen de las imágenes de Apocalipsis de los santos guiados por un *Pastor divino a *manantiales de agua viva (Ap 7:17) y con acceso al "*árbol de la vida, que produce doce cosechas al año, una por mes" (Ap 22.2 NVI).

Desde la perspectiva de la vida en este mundo, el cielo es el objeto del anhelo humano y la meta de la existencia humana. El libro de Hebreos emplea el simbolismo de la *búsqueda para expresar esta realidad: "Todos ellos vivieron por la fe, y murieron sin haber recibido las cosas prometidas... Al expresarse así, claramente dieron a entender que andaban en busca de una patria" (He 11:13-14 NVI). Además de ser el objetivo de una búsqueda, el cielo es la recompensa del duro trabajo terrenal, como en la imagen de Pablo de sí mismo habiendo "acabado la carrera" y esperando "la corona de justicia" (2 Ti 4:7-8). Así también en la visión de Pedro del "Príncipe de los pastores" entregando "la corona incorruptible de gloria" a aquellos que han servido fielmente (1 P 5:4). El cielo también se representa como un descanso tras el trabajo: aquellos que mueren en el Señor "descansarán de sus trabajos, porque sus obras con ellos siguen" (Ap 14.13 RVR1960). De forma parecida, "queda un reposo para el pueblo de Dios", al que los creyentes se esfuerzan por entrar (He 4:9-11 RVR1960).

Resumen. Las imágenes empleadas para retratar el cielo mezclan lo familiar con lo que no lo es, lo terrenal y lo que va más allá de ello. El cielo es un lugar, pero no exactamente como los terrenales. Tiene unos rasgos reconocibles, pero los temas de lo extraño y la trascendencia mantienen viva nuestra conciencia de que las imágenes terrenales no existen en el cielo de una forma ordinaria. Algunas de ellas, de hecho, nos impactan por su simbolismo obvio, incluyendo las imágenes esmaltadas que indican un lugar de permanencia y valor superiores sin inclinarnos a creer que el cielo tenga literalmente calles de oro o puertas de perla.

Ver también ÁNGEL; APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; APOCALIPSIS, LIBRO DE; ÁRBOL DE LA VIDA; ADORACIÓN; CIUDAD; CORONA; COSMOLOGÍA; EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES; ESPACIO SAGRADO; GLORIA; HUERTO; INFIERNO; JERUSALÉN; MÁS ALLÁ; REINO DE DIOS.

CIGÜEÑA. *Ver* PÁJAROS.

CILICIO. *Ver* CENIZAS.

CINCO

El cinco es un pequeño número redondo empleado a lo largo de la Biblia. Es la cantidad de *dedos existentes en una *mano y puede representar por tanto un puñado, poseyendo así una plenitud en sí mismo. Enseguida nos vienen a la mente los cinco libros del Pentateuco y la organización en cinco discursos del material en el Evangelio de *Mateo.

En ocasiones se emplea el cinco para representar una pequeña suma, numéricamente insignificante dentro de un diseño mayor pero sin embargo con un gran valor. Cuando Abraham suplica a Dios por la ciudad de Sodoma (Gn 18:22-33), comienza pidiéndole que la perdone si hay *cincuenta justos en ella. Cuando Dios acepta, hace lo propio con cinco menos, dando a entender que la pérdida de cinco es insignificante en su consecuencia. Lo hace en dos ocasiones antes de pedir atrevidamente lo mismo con diez menos. En el NT, Pablo destaca que valen más "cinco palabras comprensibles" que "diez mil palabras en lenguas" (1 Co 14.19 NVI).

En otras ocasiones el número cinco indica simplemente una recompensa o un premio generoso. Los *ladrones deben devolver cinco veces el valor del buey robado (Ex 22:1). Los israelitas deben reclamar a su primogénito con un pago de cinco siclos por cabeza (Nm 3:47). José honró a Benjamín con una porción de comida cinco veces mayor que la de sus hermanos (Gn 43:34) y cinco mudas de vestidos (Gn 45:22).

Lo más habitual es que el cinco se represente como la mitad del número básico diez. A lo largo del proceso de medidas para el *tabernáculo y el *templo se emplean unidades paralelas de cinco. Diez cortinas cubrían el tabernáculo en dos grupos de cinco (Ex 26:3). Cada ala de los querubines del templo tenía cinco codos de longitud, totalizando diez (1 R 6:24). En la parábola de las diez vírgenes, Jesús las divide en cinco prudentes y cinco insensatas (Mt 25:2).

El cinco representa pues un número pequeño pero significativo dentro de una masa mayor, abundancia en una escala menor o (cuando se emplea por parejas) un indicador de la plenitud y la totalidad del diez.

Ver también CENTENA; CUARENTA; CUATRO; DOCE; DOS; PENTECOSTÉS; PRIMERO; SETENTA; SIETE; TRES, TERCERO; UNO.

CINCUENTA

La figura del cincuenta conlleva numerosas connotaciones. Cuando se aplica a la edad, transmite el sentido de una medida completa de años. No señala el fin de una vida, sino más bien la edad a la que una persona descansa del trabajo. Por ejemplo, tan solo los hombres entre 30 y 50 años de edad pueden servir en el tabernáculo de reunión de Israel (Nm 4:3, 23, 30). Cuando el Señor ordena a Moisés apartar a la tribu de Leví específicamente para las obligaciones sacerdotales, estipula que cincuenta años sea la edad de jubilación para los levitas, aunque pueden continuar ayudando con sus antiguas obligaciones (Nm 8:25, 26). Esta asociación de los cincuenta años con la plenitud de la edad puede arrojar algo de luz sobre el significado de la réplica de los judíos a Jesús: "Aún no tienes cincuenta años, ¿y has visto a Abraham?" (Jn 8.57 RVR1960). Si cincuenta es la edad a la que uno obtiene la madurez y el respeto debido a un anciano, el comentario de los judíos ataca la fiabilidad de la declaración de Jesús en base a su

relativa juventud. Así pues, la edad de cincuenta transmite un sentido de plenitud y la sabiduría de la larga experiencia.

Sin embargo, el cincuenta es algo más que solo un hito en la vida de un individuo; este número también conlleva un gran significado en el calendario de Israel. Dios ordena a Moisés que la Fiesta de las semanas debe tener lugar cincuenta días después del *día de reposo en el que se entreguen como ofrenda mecida las primicias de la cosecha, es decir, el día después de *siete sábados (o cuarenta y nueve días, Lv 23:15, 16). En ese quincuagésimo día los israelitas deben realizar otra ofrenda mecida de primicias, una ofrenda por el pecado, y deben observar el mismo como un sábado (Lv 23:17-21). Como el día cuarenta y nueve también lo es, el cincuenta representa un segundo sábado especial. (Más adelante, este día es llamado *Pentecostés, el término griego para cincuenta). En consecuencia, el simbolismo del cincuenta contiene un sentido de día de reposo especial.

La asociación del cincuenta con la libertad así como con el reposo emerge en el establecimiento del año de Jubileo por parte de Dios. Cada séptimo año debe ser sabático, y la tierra quedar en barbecho (Lv 25:4); pero después de siete años sabáticos, Israel debe observar el quincuagésimo como un segundo de ellos, un año de Jubileo (Lv 25:11-12). En el mismo, en el día de la expiación, un toque de *trompeta señala la devolución a su dueño de cualquier tierra vendida así como la *libertad de cualquier israelita que haya sido vendido como siervo (Lv 25:28, 40). Idealmente, un año de Jubileo tendría lugar al menos una vez en la vida de cada israelita. Así pues, la imagen recurrente del cincuenta adquiere su mayor importancia en sus asociaciones con el reposo del sábado y la libertad.

El tema de la liberación también aparece en el contexto del exilio de Israel en Babilonia. En Ezequiel, el retorno de Israel del exilio debe tener lugar de acuerdo al año de Jubileo. Aunque Dios ha entregado Israel a su sierva Babilonia como regalo, lo ha hecho de forma temporal, pues debe ser devuelto en el "año del jubileo" (Ez 46:16, 17). Israel puede mirar al futuro con la esperanza del quincuagésimo año de exilio como final de la dominación babilónica. Del mismo modo que la tierra y los israelitas como individuos son posesiones del Señor, la nación al completo también. Él la traerá de vuelta en el Jubileo. Aquí, el cincuenta como imagen de liberación tiene un poderoso nuevo significado para un Israel exiliado, pues recuerda la gloria pasada y espera la restauración por parte de Dios.

Ver también CENTENA; CINCO; CUARENTA; CUATRO; DOCE; DOS; PENTECOSTÉS; PRIMERO; SIETE; SETENTA; TRES, TERCERO; UNO.

Circuncisión. La circuncisión es un acto simbólico cuya imagen tiene mucha fuerza a lo largo de la Biblia. Era la señal del *pacto formalizado entre Dios e *Israel (Gn 17:11; cp. Hch 7:8; Ro 4:11), a través del cual el Señor escogió a los israelitas y les hizo la promesa: "Yo seré tu Dios, y el Dios de tus descendientes" (Gn 17.7 NVI; cp. Dt 7:7-9).

La circuncisión como ritual antiguo. Durante la época del AT, la mayoría de las naciones vecinas de Israel, incluyendo Egipto, practicaban la circuncisión, por lo que no constituía una marca distintiva por y en sí misma. Sin embargo, el sentido que tenía para

Israel era único. Entre los demás pueblos semíticos y en Egipto, no se aplicaba generalmente a los recién nacidos, y su significado no está claro. Quizás fuese un rito de iniciación relacionado con la pubertad, un sacrificio simbólico de los poderes reproductores a los dioses, o incluso un símbolo de sacrificio humano. Tan solo en Israel estaba dotado claramente de un sentido teológico claramente definido que se extendía más allá del individuo que lo recibía, a su familia y a toda la comunidad. El requisito de un pedernal ceremonial en lugar de un cuchillo de bronce o hierro indica la gran antigüedad del propio ritual (Jos 5:2).

La circuncisión como membresía o pacto. Antes del establecimiento de un santuario central, la circuncisión constituía el símbolo principal del pacto de Dios con Israel y, a su vez, del compromiso de la nación a guardarlo. Aquellos que no lo hacían se enfrentaban a consecuencias nefastas (Ex 4:24-26). Era la condición sine qua non para ser miembro de la comunidad del pacto (Gn 17:14), quizás incluso una prueba de lealtad (Gn 34). Podía expresar un nuevo compromiso decidido (Jos 5:2-8). Entre todos los vecinos inmediatos de Israel, solo los filisteos no practicaban la circuncisión. La equiparación automática de prepucios y filisteos está detrás de la estipulación de Saúl de que David pagase una dote de cien prepucios (1 S 18:25). Debido a la hostilidad tradicional entre ellos, "incircuncisos" pasó a ser un término que definía a los malvados e impíos (p.ej., Jue 15:18; 1 S 17:26; 2 S 1:20). Ezequiel aplica esta etiqueta a la mayoría de los enemigos de Israel cuando los describe como las naciones muertas que aterrorizaban a esa tierra en el pasado (Ez 32:17-32), pero que serán relegadas a lo profundo del Seol sin honor (Ez 32:27) entre los "incircuncisos".

La circuncisión como creencia genuina. Frente a este trasfondo, es destacable que encontremos una acusación de "incircuncisión" contra Israel. Jeremías dice de los habitantes de Jerusalén: "Sus oídos son incircuncisos, y no pueden escuchar" (Jer 6:10). Acusa a todo Israel de ser "incircunciso de corazón", de forma que practiquen o no la circuncisión física, no existen diferencias entre Israel y las demás naciones que realmente son incircuncisas (Jer 9:26; cp. 4:4). Son igualmente malvados e impíos. Esta conciencia de que la obediencia externa por medio del acto de circuncisión no implicaba necesariamente la obediencia *del corazón*, y de que la "incircuncisión" del corazón llevará a perder las bendiciones del pacto ya aparece en el Pentateuco (Dt 10:16; Lv 26:41). Esteban eleva la misma acusación contra sus hermanos judíos (Hch 7:51). A pesar de estas pinceladas de obsolescencia de la circuncisión, a algunos cristianos primitivos les resultó difícil abandonar la marca exterior.

La circuncisión como antigua ley. Retomando el hilo donde había interrumpido a Esteban, Pablo desarrolla más el tema, no solo exponiendo el concepto básico sobre la redundancia de la circuncisión y la observancia de la ley (Ro 2:25-29) sino también advirtiendo lo siguiente (con un humor mordaz): "Guardaos de los mutiladores *[karatome]* del cuerpo. Porque nosotros somos la circuncisión *[peritome]*, los que en espíritu servimos a Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús" (Fil 3:3). En otro pasaje se atrevió a desear que los que promovían la circuncisión se amputasen o castrasen ellos mismos (Gá 5:12). Pablo creía que los cristianos han sido circuncidados en Cristo (Col

2:11), porque el Espíritu les ha dado un nuevo corazón; y principalmente por esta razón, Pablo se oponía rotundamente a aquellos que querían que los gentiles convertidos aceptasen la marca física de la circuncisión (Hch 15:1-29). "Para nada cuenta estar o no estar circuncidados; lo que importa es ser parte de una nueva creación" (Gá 6:15, 5.6 NVI).

El tiempo, así como el establecimiento de sucesivos pactos cambian, pues, radicalmente el simbolismo de la circuncisión. Un ritual antiguo pasa a ser la marca principal de quien cumple el pacto. Y después de Cristo, sirve como emblema de la ley imposible de guardar y que no salva.

Ver también GÁLATAS, CARTA A LOS; PACTO.

BIBLIOGRAFÍA. R. G. Hall, "Circumcision", *ABD* 1:1025-31; J. M. Sasson "Circumcision in the Ancient Near East", *JBL* 85 (1966) 473-76.

CISTERNA

Las cisternas son depósitos de *agua, que pueden incluir tanto grandes obras públicas de agua como pequeñas cisternas en casas. Los urbanitas modernos, particularmente en Occidente, tienden a pasar por alto la conservación del agua para la vida y el bienestar de una comunidad. En una era en la que el agua sale del grifo caliente y fría, la importancia de una cisterna se olvida fácilmente. Las escasas *lluvias en Israel hacían de las cisternas una absoluta necesidad, y es probable que en zonas secas habitadas la mayor parte de los hogares tenían una cisterna alimentada por el agua de lluvia reunida en el techo durante la estación lluviosa. La mayoría de las cisternas que han sobrevivido se excavaban en la piedra caliza con forma de botella, enlucidas para ayudar a retener el agua y selladas con una *piedra para evitar su contaminación y evaporación. Contenedores independientes de diversos materiales también se empleaban de una forma muy parecida al "barril de agua" del pasado más reciente.

No siempre resulta posible distinguir las cisternas de los *fosos en el AT (p.ej., Ex 21:33-34). La palabra *bôr* se utiliza en ambos casos (la relacionada *b'r* se refiere únicamente a las cisternas), aunque nunca para un pozo, a pesar de algunas versiones sobre todo inglesas. Estas estructuras de almacenamiento de agua se excavaban en la roca y eran comunes tanto en la ciudad como en la campiña (2 Cr 26:10). Podían servir como *escondite (1 S 13:6), lugares emblemáticos prominentes (1 S 19:22), *cárceles temporales (Jer 38:6) y vertederos para cadáveres (Jer 41:7).

Junto a la *casa y la *viña, tener una cisterna propia completa la imagen de una vida segura y buena en una sociedad pacífica (Dt 6:11; Neh 9:25). *Beber de una cisterna puede incluso connotar propiedad y epitomizar por tanto el mantener la posesión de la *tierra de uno (2 R 18:31; Is 36:16) o tomar posesión de la de otro (Dt 6.11 [DHH «pozo»]). De ahí que David pida agua de la cisterna de Belén durante la conquista de esa ciudad (2 S 23:15-16).

Sin embargo, *bôr* (cisterna) también puede significar "mazmorra", de forma que José identifica el *bôr* (mazmorra) en el que Potifar lo recluyó (Gn 40:15) con el *bôr* (cisterna) en el que sus hermanos lo echaron (Gn 37:24), señalando así pérdidas paralelas de prestigio, primero en la casa de su padre, y después en la de Potifar. Esta asociación de

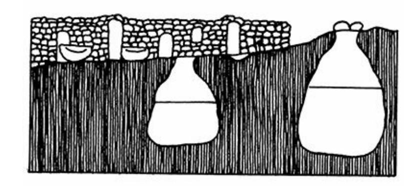
las cisternas con las prisiones temporales (cp. esp. Jer 38:6) o “tanques de almacenamiento” explica la imagen de la cautividad babilónica en Zacarías 9:11, donde la cisterna vacía indica la vida vacía de la cautividad.

La inviolabilidad de los derechos del agua pasa a ser una metáfora de la inviolabilidad del matrimonio. La mujer de uno es una cisterna de vida (Pr 5:15), y la admonición a “beber agua de tu misma cisterna” (Pr 5:15) amplía el simbolismo de la “posesión” destacado arriba, para que nadie despoje a otro de sus “aguas”, ni provoque que las suyas se “derramen por las calles”.

En Jeremías 2:13, una cisterna se contrasta con un pozo para crear una imagen negativa. El Señor es la fuente de agua viva que ha sido abandonada por cisternas rotas que no contienen agua en absoluto. En este colorido pasaje parece suponerse implícitamente que la cisterna es inferior: resulta difícil de mantener, y el agua podía corromperse y albergar parásitos.

Ver también AGUA; LLUVIA; POZO.

BIBLIOGRAFÍA. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Nueva York: Crossroad, 1978) 69-73; P. Williams, “The Fatal and Foolish Exchange; Living Waters for ‘Nothing’: A Study of Jeremiah 2:4-13”, *Austin Seminary Bulletin,* Faculty Edition 81 (1965) 3-59.



Sección transversal de cisternas excavadas en la piedra caliza.

CIUDAD

La imagen bíblica de la ciudad se proyecta contra el trasfondo del antiguo Oriente próximo de la metrópolis como una residencia fortificada. Al igual que en la actualidad, la ciudad representaba un gran logro tecnológico y social. Su identidad básica siempre ha sido la de la humanidad en masa, y no sorprende que en la imaginación humana la ciudad sea la humanidad a gran escala, un representante que describe de una forma elevada lo que es bueno y malo en la conducta humana. Otro modelo arquetípico al que se adhiere la ciudad bíblica es el que la presupone como opuesta a la campiña rural, participando en una gran antítesis de la civilización frente a la naturaleza, la cultura frente a lo incivilizado o la barbarie (*ver* Campo, País, Tierra).

El desarrollo de la ciudad exigía fuertes vínculos sociales para suplantar la identidad tribal tradicional. Estos eran una combinación de intereses políticos y religiosos. El templo y el palacio se unían, constituyendo el adhesivo social necesario para la vida comunitaria a gran escala. Esta interacción de la religión y la cultura se refleja en situaciones en las que el rey declara ser hijo de un dios, aprobado por él, o en que el templo sea el centro de archivos para el comercio y el depositario de los tributos. A tenor de ello, no resulta sorprendente que la Biblia utilice la imagen de la ciudad para exponer lecciones morales y espirituales.

Para que estas lecciones no se apliquen de forma errónea, es necesario afirmar claramente que la ciudad en sí no es inherentemente mala o buena, porque la imagen bíblica pone de manifiesto ambas dimensiones. Si ciudades como *Sodoma, Tiro y *Babilonia representan a una comunidad de personas enfrentada a Dios, la *Jerusalén del AT y la Nueva Jerusalén del Apocalipsis simbolizan el ideal de un pueblo unido entre sí y con Dios. Si la ciudad es un lugar de *perversión sexual y *violencia, también es un refugio seguro para la humanidad congregada frente a los peligros de la naturaleza. Uno de los elementos aterradores en el salmo 107 es el espectáculo de seres humanos vagando "perdidos por el desierto, por la soledad sin camino, sin hallar ciudad en donde vivir". El remedio enviado por Dios es que él "los dirigió por camino derecho, para que viniesen a ciudad habitable" (Sal 107:4, 7 RVR1960).

La ciudad primitiva. La primera mención explícita de una ciudad se encuentra en Génesis 4:17, donde se dice que *Caín puso a una de ellas el nombre de Enoc en honor a su primogénito (cuyo nombre puede significar "dedicar"). El autor relaciona toda civilización con esta fuente común (cp. Gn 4:18-22). Poner a una ciudad el nombre de uno o de la progenie de uno puede considerarse fácilmente un acto de engrandecimiento propio; sin embargo, el acto en sí de constituir esta ciudad es la materialización de la búsqueda de Caín de seguridad en el mundo. Cuando este mata a su hermano *Abel, Dios pronuncia una maldición sobre él, declarando: "Errante y extranjero serás en la tierra" (Gn 4.12 RVR1960). La petición desesperada de misericordia por parte de Caín procede de su miedo a que "cualquiera que me hallare, me matará" (Gn 4:14). Así pues, convence a Dios para que le provea protección especial (Gn 4:15). El miedo de Caín, considerado a la luz de su consiguiente edificación de una ciudad, refleja su amor por esta y la seguridad que ofrece. Pero la misma cae bajo la sombra de Caín y se identifica pues con la *simiente de la *serpiente en lugar de la de la mujer (Gn 3:15).

La caracterización negativa de Caín y su asociación con la vida urbana es el comienzo de una caracterización totalmente negativa de la ciudad en la historia primitiva de la Biblia (Gn 1–11), que comienza con la imagen de un *huerto perfecto y seguidamente degenera en la vida en una ciudad. La primera sombra proyectada sobre la ciudad en la historia de Caín se combina con su condena total en el episodio de *Babel para formar un paréntesis alrededor de la historia primitiva de la humanidad. Para que no parezca que este tema negativo se interrumpe con el *diluvio, deberíamos destacar que el maldito Cam tiene relación con la continuación de la vida urbana en la siguiente mención explícita de una ciudad en Génesis (Gn 10:12).

El propósito de los edificadores de Babel (tanto de la ciudad como de la torre, cp. Gn 11:4) es doble: alcanzar el cielo con su templo/torre y hacerse un nombre. El deseo de prestigio de Caín, repetido en la burla de su descendiente homicida Lamec (Gn 4:23-24), alcanza su expresión culminante en Babel. La humanidad, con el pretexto de la búsqueda religiosa, expresa su autonomía en los logros tecnológicos. Este relato está lleno de ironía divina. Dios tiene que descender (Gn 11:5) a fin de investigar el alcance de lo conseguido por el ser humano. La solidaridad del lenguaje que hizo plausible este esfuerzo pasa a ser la primera víctima de la desaprobación divina (Gn 11:7-9, cp. 11:1). La subsiguiente

confusión del lenguaje es un seguro contra futuros intentos parecidos. En el episodio de Babel vemos las señales consumadas de la rebelión idólatra de la humanidad contra Dios. Esta subvierte el orden bendito de Dios, en este caso la solidaridad del lenguaje humano y la habilidad para conseguir logros tecnológicos, y lo gira hacia su propia glorificación. Mientras antes de la caída toda la cultura debía entregarse a la gloria de Dios, ahora los humanos hacen de ella un instrumento de rebelión.

La parte inicial de Génesis establece así un punto de vista general en el que la imagen de la ciudad es un estado de las cosas contrario a Dios que trata de frustrar el reinado del Señor sobre el mundo. Es un lugar en el que la cultura subvierte la religión para sus propios propósitos en lugar de promover la gloria de Dios. Génesis provee este trasfondo a un Israel que vive en medio de una creación inútil, un tema desarrollado en el relato de Éxodo del programa de edificación de ciudades egipcio (Ex 1:8-14; 5:5-21). El propósito original de Dios para los creados a su imagen era construir la sociedad para su gloria. Debían multiplicarse y esparcirse sobre la tierra, extendiendo el reinado de Dios sobre la creación como viceregentes de Dios (Gn 1:26-28). Como ejercieron la autonomía, el primer hombre y la primera mujer fueron malditos y expulsados de la presencia de Dios para esperar el cumplimiento de la promesa del Señor de librarlos de esa maldición (Gn 3, esp. vv. 15 y 24). Todos los intentos de construir ciudades desde este punto en adelante son reafirmaciones de esa autonomía original.

Al contrario que los habitantes de las ciudades que se oponían a Dios, aquellos que le temen se describen como *vagabundos y *pastores. El caso de Abel es suficientemente obvio, pero Enoc (no el hijo de Caín) es igualmente un ejemplo. Leemos que este hombre "caminó con Dios" (Gn 5:22, 24). La forma verbal (heb. *hlq* en el hitpael) indica un estilo de vida que en otros contextos describe la vida de un pastor errante (Gn 13:17; 48:15). Enoc seguía a Dios de un lado a otro.

Abraham y la ciudad. Inmediatamente después de la aventura urbana fallida de Babel llega el relato del llamamiento y la obediencia de *Abraham (Gn 12). En respuesta al llamamiento del Señor, Abraham decide dejar la seguridad de la gran ciudad de Ur (altamente desarrollada, según los testimonios arqueológicos) para adoptar la vida de un pastor errante. Como en el caso de Enoc, su seguridad se fundamentará en la garantía de la presencia de Dios en lugar de la compañía de otras personas (Gn 15:1). Este contraste entre el pueblo de Dios y el resto de la sociedad humana se refleja asimismo en la relación de Abraham con su sobrino Lot. Cuando prosperan tanto que necesitan separarse, Abraham deja que Lot escoja el territorio que ocupará (Gn 13:8-9). Este elige el poblado valle del Jordán, que incluye las ciudades de Sodoma y Gomorra, sinónimas de maldad. Aunque Dios juzga que Lot es el único hombre justo allí, su deseo equivocado de la seguridad de la ciudad se refleja de nuevo en su solicitud a los ángeles que lo guiaban. Pide que no lo lleven a las montañas sino que le permitan desviarse hasta Zoar (que significa "pequeña", Gn 19:18-22). Dentro del contexto de la historia y como evidencia del irónico apego de Lot a un estilo de vida malvado y civilizado en el que vive con una mala conciencia (2 P 2:7-8), Lot se queja de que no puede concebir la vida sin al menos una pequeña "ciudad de pecado" como su residencia, y su subsiguiente

experiencia con sus hijas muestra que aunque uno pueda sacar a sus hijos de Sodoma, no podrá sacar Sodoma de ellos.

Por el contrario, Abraham se contenta con vagar por la misma tierra que Dios ha prometido darle como herencia. Se niega a pagar tributo al rey de Sodoma (Gn 14:17, 21-24), reservando su diezmo para Melquisedec (cuyo nombre significa “rey de justicia”), el rey de Salem (vv. 18-20), anunciando el futuro de esa ciudad que se conocerá como “Jerusalén”. Abraham está tan decidido a esperar en Dios que rechaza el regalo de Efrón heteo de un *sepulcro para Sara, insistiendo en pagar por una tierra que el Señor le había prometido (Gn 23). La base de esta negativa es su identidad confesa como “extranjero y forastero” entre ellos (Gn 23:4). Sin embargo, para que no comencemos a pensar que la ciudad es hostil a la vida de fe, debemos tomar en cuenta que aunque Abraham vagase “morando en tiendas” (He 11:9), “esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios” (He 11.10 RVR1960).

El antiguo Israel se presenta, pues, con un punto de vista que divide el mundo en dos tipos de personas, basado en su relación con la ciudad humana. Agustín discierne acertadamente esta visión del mundo en su obra *La ciudad de Dios*, donde escribe: “Yo clasifico la raza humana en dos ramas: una la componen aquellos que viven siguiendo el modelo humano, la otra los que viven según la voluntad de Dios. También llamo a estas dos clases las dos ciudades, hablando de forma alegórica. Con dos ciudades me refiero a dos sociedades de seres humanos, una de las cuales está predestinada a reinar con Dios durante toda la eternidad. La otra está condenada a pasar por el castigo eterno con el diablo” (*La ciudad de Dios* XV.I).

Los israelitas deben abandonar las ciudades de Egipto cuando se disponen a seguir al Señor como extranjeros hacia la tierra prometida. Deben entender la antipatía de los egipcios hacia ellos como la clásica hostilidad entre constructores de ciudades y pastores errantes, y ver la preservación providencial de la nación por parte de Dios por medio de la separación (Gn 46:33-34). Además, como Moisés describe los asentamientos de Canaán en términos parecidos a Babel (Dt 1:28; 9:1), deberían considerar la conquista de aquellas grandes ciudades como una participación en este conflicto clásico, aunque existe un vestigio de aprobación de las mismas cuando el pueblo de Dios habita en ellas (ver Dt 6:10-13, que aprueba a los israelitas que temen al Señor “en ciudades grandes y buenas” que no construyeron pero que se les ha permitido poseer).

Jerusalén. Este punto de vista persiste a lo largo de la Biblia, con la ciudad de la humanidad continuamente identificada como la ciudad hecha por hombres, con una excepción. En Deuteronomio 12, Moisés anuncia un momento en el futuro en que Dios escogerá una ciudad donde su presencia se manifestará de forma única. Esta no glorificará el nombre de un humano sino que será el lugar en el que morará el nombre de *Dios*. Por supuesto, este hecho se cumple en la toma de Jebús por parte de David, su dedicación como Jerusalén (2 S 5) y su establecimiento como el centro religioso, primero al llevar allí el arca (2 S 6) y finalmente con la edificación del *templo (1 R 5). Hasta ese momento los miembros del pueblo de Dios deben vivir como extranjeros, esperando la ciudad del Señor, que será Jerusalén. Sin embargo, deben mantener una confesión

continua de lo que G. von Rad llamaba “el credo de Israel”: “Mi padre fue un arameo errante” (Dt 26:5, NVI). Esta perspectiva perpetua, incluso en la poblada y estable Jerusalén de la monarquía, indica que esta no es *per se* la realidad más elevada hacia la que el pueblo de Dios debe mirar en última instancia. Sin embargo, Jerusalén sirve como modelo de esa ciudad definitiva del Señor.

La imagen más amplia de Jerusalén como la ciudad idealizada de Dios se expone en el libro de Salmos. Es una ciudad edificada (Sal 48:8) y protegida (Sal 46:4-5) por Dios. Como metonimia del Señor es objeto de alabanza (Sal 87:3). Su defensor es el rey ungido de Dios (Sal 101:8). El pueblo del Señor entona un cántico por su paz y seguridad (Sal 122; 51:18), sabiendo que solo prosperará con el favor de Dios y no con los esfuerzos humanos (Sal 127:1). El tributo de las naciones llegará a esta ciudad debido a la presencia de Dios en ella (Sal 68:29). Cuando las naciones suben contra ella, están atacando a Dios y serán sometidas a la retribución divina (Sal 79:1; 137:7). El pueblo de Dios lo adorará en Jerusalén (Sal 102:21; 116:19). Su ubicación en las colinas pone de manifiesto la protección de Dios sobre ella (Sal 125:2). Para los que están en el exilio, especialmente los que moran en la ciudad de la humanidad por antonomasia, Babilonia, el recuerdo de Jerusalén es una fuente de pesar y alivio al mismo tiempo (Sal 137:5). Incluso entonces debe seguir siendo una fuente de confianza y esperanza para el futuro (Sal 137:6).

La ciudad en la profecía del Antiguo Testamento. En la cima de la idealización de Jerusalén en el AT, encontramos el mayor contraste entre la ciudad de Dios y la humana. Sin embargo, su descripción idealista sobrepasa las realidades presentes. La incapacidad de reconocer este hecho hace que Israel dé por hecho el favor del Señor hacia su ciudad, y no se arrepienta de la injusticia que le impide reflejar su antitipo celestial (Mi 3:11-12). Jeremías corrige estas equivocaciones de dos formas. Cuando declara la inevitabilidad del exilio, habla de una ciudad futura que superará a la presente. Mientras Jerusalén ha sido conocida como el lugar donde mora el *arca-*trono de Dios, la futura será *en su totalidad* el trono del Señor (Jer 3:16-17). La ira de Dios se derramará sobre la ciudad que en su día fue santa debido a que en su soberbia se ha vuelto como las de los humanos (Jer 13:9-14 RVR1960).

En segundo lugar, cuando los residentes de Jerusalén sufran el *exilio, deben mantener su perspectiva de que no es la ciudad de Dios la que ha fracasado, sino solo la imagen que Israel tiene de ella en la Jerusalén teocrática. El Señor les ordena: “Procurad la paz de la ciudad a la cual os hice transportar, y rogad por ella a Jehová; porque en su paz tendréis vosotros paz” (Jer 29.7 RVR1960). Una vez más se ven relegados al estatus de extraños, aguardando en la esperanza escatológica de la Nueva Jerusalén de la que hablaron los profetas. En el futuro, Jerusalén será de nuevo una ciudad gloriosa, tan grande que los *muros de piedra no pueden rodearla (Zac 2:4). Sin embargo, no carecerá de protección, porque la *gloria del Señor será su muro (Zac 2:5). La nube de gloria asociada con el nombre de Dios, que se marchó de Jerusalén en la visión de Ezequiel del exilio (Ez 10:18-19), regresará con más magnitud, poniendo de manifiesto el favor renovado del Señor para con Jerusalén (Zac 1:17). No obstante, la ciudad reedificada de

la época de Nehemías no alcanza a ser como la de estas descripciones. Esta ciudad escatológica es un destino para peregrinos, no solo israelitas sino también de otras naciones (Mi 4:2; cp. Is 2). La llamarán "deseada" (Is 62.12 RVR1960). Será el centro de adoración del mundo (Is 2:3).

La ciudad es una de las principales imágenes de la literatura profética del AT, donde es ambivalente. Por un lado, es una importante imagen del mal (Is 14:21), que culmina en las imponentes entidades llamadas *Babilonia (Is 47; Jer 50) y Tiro (Ez 27–28), que constituyen fenómenos geográficos y políticos literales pero van más allá de eso para ser también una fuerza espiritual del mal. "La ciudad alegre que estaba confiada", que creía ser la más poderosa, queda "asolada" tras el juicio de Dios, convertida en "guarida de fieras", de forma que "cualquiera que pasare junto a ella, se burlará y sacudirá su mano" (Sof 2.15 RVR1960). La ciudad de la imaginación profética es tan impía que cuando uno corre por sus calles tratando de encontrar una sola persona justa, la *búsqueda es inútil (Jer 5:1-5). Sin embargo, incluso en el rechazo de la ciudad malvada por parte de Dios se nos lleva a considerar su valor inherente en su buena manifestación, como demuestra el llanto de Jeremías por la caída de Jerusalén.

Pero la ciudad profética también es una imagen de bendición divina y de la vida buena. El cuadro de dicha futura que Zacarías imagina es una escena callejera, no campestre: "Aún han de morar ancianos y ancianas en las calles de Jerusalén... Y las calles de la ciudad estarán llenas de muchachos y muchachas que jugarán en ellas" (Zac 8:4-5 RVR1960). La ciudad apóstata "será reedificada sobre sus ruinas" (Jer 30:18). La imagen más amplia de restauración de Isaías es la de una ciudad reconstruida (Is 60–62) que se vuelve "la alabanza de la tierra" (Is 62:7). La ciudad restaurada de la imaginación apocalíptica es también un centro mundial de adoración (Is 2:3; Jer 3:17).

Resumen. Situada en el umbral de la literatura del NT, la imagen de la ciudad en el AT puede considerarse doble. En la creación establecida por Dios hay una ciudad por construir. Esta extenderá la gloria del Señor por toda la tierra. La humanidad ejerce la autonomía, apartando la ciudad del servicio divino para su propia gloria. Desde ese momento en adelante, la misma pasa a ser un símbolo de esa rebelión. Aquellos que se alían con ella se alinean contra Dios. Los que miran al Señor son pacientes vagabundos, que esperan con fe que él establezca su ciudad. En la teocracia, Jerusalén adopta el carácter de ciudad de ciudad de Dios. Sin embargo, es incapaz de ser un reflejo de su equivalente celestial, y es destruida para la llegada de este en su forma consumada. La ciudad en sí misma no es buena ni mala; su identidad depende del estado espiritual de sus habitantes: "Por la bendición de los rectos la ciudad será engrandecida; mas por la boca de los impíos será trastornada" (Pr 11.11 RVR1960; cp. también v. 10).

Jesús y los apóstoles. La ciudad adquiere una importancia literal y simbólica en los Evangelios. Como maestro itinerante y obrador de milagros, Jesús frecuenta las ciudades de Palestina, muy especialmente Jerusalén y Samaria. Aunque Jesús tiene éxito en ocasiones en estas ciudades, como atestiguan las conversiones de samaritanos a gran escala (Jn 4:39) o su entrada triunfal en Jerusalén, el patrón general en los Evangelios es vincular la credulidad con las personas comunes de la campiña y las aldeas, mientras la

incredulidad y la hostilidad se asocian con las ciudades. En los Evangelios, surgen dos imágenes habituales: Jesús predicando a multitudes agradecidas y obrando milagros en la campiña por un lado, y Jesús haciendo frente a conflictos con sus oponentes en la ciudad, especialmente Jerusalén, sede de las instituciones religiosas. Tampoco deberíamos pasar por alto que fue arrestado, juzgado y sentenciado a muerte en una ciudad a la que él mismo dijo: "Matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados". No obstante, aunque pronuncie esta acusación, Jesús llora por esta malvada ciudad, deseando juntar a sus hijos "como la gallina junta a sus polluelos debajo de las alas" (Mt 23.37 RVR1960; cp. Lc 19:41).

El mundo en el que nos adentramos en el libro de *Hechos es el más moderno de toda la Biblia en virtud de su identidad urbana. La mayor parte de la acción tiene lugar en las famosas ciudades del mundo grecorromano, no en aldeas locales o en el campo. Este mundo predominantemente metropolitano es, además, internacional y cosmopolita. Existe un sentido en el cual se reivindica la ciudad en la historia de la iglesia primitiva, no en que la misma sea principalmente buena o cordial con el evangelio sino en que es el lugar donde viven la mayoría de las personas ahora y donde se encuentran las estructuras de poder influyentes. Aunque las ciudades visitadas por Pablo son principalmente hostiles a él y su mensaje, es en ellas donde se plantan pequeñas iglesias. Resulta fácil ver que la estrategia de la misión de la iglesia primitiva era evangelizar la ciudad. No es exagerado decir que en Hechos la iglesia se asocia de forma casi exclusiva con la ciudad, dentro de la cual (sin lugar a dudas) existe una pequeña minoría perseguida. La imagen de la ciudad como sede de la iglesia se reafirma con las cartas a las siete iglesias en Apocalipsis 2–3.

La Nueva Jerusalén. La reivindicación definitiva de la ciudad tiene lugar en la visión apocalíptica de la Nueva Jerusalén, que desciende del cielo (Ap 21:2), simbolizando así su origen divino y su trascendencia de la realidad humana y terrenal. Con la aparición de esta ciudad celestial, "los reinos de este mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo" (Ap 11:15). Su antigua rival, Babilonia, que trata de subvertirla, será finalmente destruida y arrasada (Ap 18). Esta Nueva Jerusalén no tendrá templo, "porque el Señor Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero" (Ap 21.22 RVR1960), y no necesitará sol, porque la gloria de Dios será su luz eterna (v. 23). Además, "los reyes de la tierra traerán su gloria y honor a ella" (v. 24 RVR1960). La maldición de la caída se anulará y, junto a ella, la injusticia y la futilidad que caracterizan la vida en la ciudad del hombre.

La vida de fe. En resumen, la imagen de la ciudad en la Biblia es dual, no uniforme. Ya sea que empleemos las denominaciones de Agustín de *ciudad de Dios* y *ciudad de hombre*, o los términos correspondientes de M. Kline, *metapolis* y *megapolis*, la distinción es la del destino futuro y la vida presente. La metapolis fue ofrecida al hombre en el principio en las sanciones proféticas del pacto de la creación, [y] se ofrece de nuevo como el objetivo final del proceso de redención cósmica. Se promete como el logro culminante de Cristo, el rey-redentor. Hacia ella dirige sus pasos históricos el pueblo del pacto como peregrinos en un desierto... [Pero] frente a la ciudad celestial se encuentra otra, mundanamente presente y visible para todos. Aunque el término "ciudad de

hombre" empleado para esta otra ciudad señala, en primer lugar, el contraste existente entre el gobierno político humano como producto interino de una gracia común y la ciudad de Dios como reino escatológico santo producido por la gracia redentora, esta expresión también contiene una carga religiosa negativa en la medida que connota el carácter apóstata transmitido por esta ciudad en su desarrollo bajo la mano de la humanidad caída. (Kline, 112)

A la luz del conjunto de elementos que forman la imagen de la ciudad, la vida cristiana debe exhibir ciertas características. Primero, el cristiano es un ciudadano de la ciudad de Dios por medio de la justicia basada en la fe, no en las obras de la ley. Por analogía, Pablo compara estas dos perspectivas con "la Jerusalén de arriba" y "la Jerusalén actual" (Gá 4:22-26; cp. Fil 3:20). Las personas que intentan justificarse delante de Dios por sus propios medios son ciudadanos de la segunda, mientras aquellos que mirar a Cristo con fe lo son de la primera.

En segundo lugar, la vida cristiana está marcada por el respeto al gobierno humano como fuente provisional de orden por parte de Dios desde la caída y hasta la consumación (Mt 22:21; Ro 13:1-7; 1 P 2:13-17); por tanto, el creyente debe vivir como un José o un Daniel en relación al mundo que lo rodea. La antigua *Epístola de Diogneto*, una defensa del cristianismo, describe a los cristianos como aquellos que "moran en su propio país, pero solo como extranjeros; tienen su parte de responsabilidad como ciudadanos, y soportan todas las dificultades como extraños. Cada país extranjero es una patria para ellos, y cada patria es extranjera... Su existencia está en la tierra, pero su ciudadanía se encuentra en el cielo" (*Epístola de Diogneto* 5.1-9).

En tercer lugar, la vida de fe debe ser una vida de confianza en la promesa de Dios de establecer su ciudad. Hebreos habla de la fe por la que Abraham "habitó como extranjero en la tierra prometida como en tierra ajena, morando en tiendas... porque esperaba la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios" (He 11:9-10 RVR1960). La ciudadanía celestial debe ser la base de la confianza durante las pruebas de la vida, el objetivo hacia el que se dirige la vida.

Sin embargo, una diferencia significativa distingue a los creyentes del NT de sus homólogos del AT. De los segundos se nos dice: "Todos ellos vivieron por la fe, y murieron sin haber recibido las cosas prometidas; más bien, las reconocieron a lo lejos" (He 11.13 NVI). Aunque el cristiano debe continuar en este modo extranjero hasta la consumación (1 P 1:1; 2:11), en un sentido muy profundo y real el peregrinaje ha terminado debido a la obra expiatoria de Cristo (Ef 2:19). Por medio de la fidelidad perseverante y sustitutoria de Jesús (He 12:2), los cristianos se han "acercado al monte de Sion, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial" (He 12.22 RVR1960). Por tanto, aunque la manifestación geopolítica de la ciudad de Dios es aún futura, se ha establecido eternamente en los cielos por medio de la obra de Jesús, y los creyentes en él ya han adoptado la residencia allí (Jn 14:1-3) a través de la unión con él (Ef 2:6).

Así pues, la iglesia de Jesús vive en el mundo ahora como la ciudad santa de Dios "asentada sobre un monte" (Mt 5:14). Agustín lo describió así: "La humilde Ciudad es la

sociedad de hombres santos y ángeles buenos. La Ciudad única comenzó con el amor de Dios; la otra tuvo sus inicios en el amor al ego” (*La ciudad de Dios* 14.13).

Ver también BABILONIA; CAMPO, TIERRA, PAÍS; JERUSALÉN, NUEVA JERUSALÉN; SODOMA Y GOMORRA.

BIBLIOGRAFÍA. J. M. Boice, *Two Cities, Two Loves* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996); J. Ellul, *The Meaning of the City* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970); M. G. Kline, *Kingdom Prologue* (S. Hamilton, MA: M. G. Kline, 1991) 100-117, 165-70; J. Timmer, “The Bible and City”, *Reformed Journal* (Octubre 1973): 21-25.

CIUDADANO. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

CLAUSURAR. *Ver* CERRAR.

CLIMA

La Biblia no hace referencia al clima en general, pero habla con frecuencia de fenómenos meteorológicos, como la *lluvia, la *bruma, el *granizo, la *nieve, la *tormenta, las *nubes, los *relámpagos, el *trueno, el *viento y el *torbellino, todos los cuales dan forma a importantes imágenes bíblicas. Estos fenómenos meteorológicos desempeñan un papel en la narrativa, la poesía, los proverbios, las parábolas proféticas y las visiones apocalípticas de las Escrituras.

Encontramos algunas referencias a la sabiduría meteorológica popular, como en la respuesta de Jesús a aquellos que piden una señal del cielo: “Al atardecer, ustedes dicen que hará buen tiempo porque el cielo está rojizo, y por la mañana, que habrá tempestad porque el cielo está nublado y amenazante. Ustedes saben discernir el aspecto del cielo, pero no las señales de los tiempos” (Mt 16:2-3 NVI). O un proverbio puede recurrir a la analogía del clima: “El viento del norte ahuyenta la lluvia, y el rostro airado la lengua detractora” (Pr 25:23).

El clima raramente forma el trasfondo estético de las escenas bíblicas. No leemos que la bruma de la mañana de paso al sol de mediodía mientras Abraham e Isaac ascienden al monte Moriah. Cuando leemos que Abraham está sentado a la entrada de su tienda “en el calor del día”, no se está especificando la hora del día sino subrayando la obligación de ofrecer hospitalidad a los viajeros que aparecen ante él (Gn 18.1 RVR1960). Los Evangelios nunca mencionan el calor veraniego de la costa de Galilea (200 metros por debajo del nivel del mar). En Hechos 28.2 leemos que los nativos de Malta “encendieron una fogata y nos invitaron a acercarnos, porque estaba lloviendo y hacía frío” (NVI). Este comentario destaca la amabilidad de los isleños y establece el escenario para la historia de la víbora que surge de la leña y muerde a Pablo (Hch 28:3-6).

El clima como el medio de Dios. Cuando la climatología aparece en las narraciones bíblicas, es frecuentemente una poderosa actriz. La *nube que surgió del mar, no más grande que una *mano al principio, crece y se expande hasta “que los cielos se oscurecieron con nubes y viento, y hubo una gran lluvia” (1 R 18:44-45). Pero esta *tormenta que se produjo ocupa el centro de la narración porque es el cumplimiento espectacular, que ponía fin a la sequía, de la palabra profética de Elías a Acab: “Una

lluvia grande se oye" (1 R 18:41). Retrata el poder del Señor y su profeta verdadero en contraste con los falsos profetas de la supuesta deidad de la *tormenta, Baal.

En la Biblia, el simbolismo de la climatología proporciona un medio rápido para invocar el poder de Dios. Incluso en una época en la que nuestro entendimiento de la meteorología es detallado y preciso, y la ciencia de la predicción del tiempo destacadamente avanzada, la climatología sigue escapando a nuestra comprensión y representa una metáfora apropiada del poder, la belleza y las maravillas. Una visión del mundo secularizada sigue pensando en "actos de Dios" cuando comprueba el poder destructivo de un huracán o un tornado. Si las zonas de convergencia, los efectos de los lagos y las corrientes descendientes nos ayudan a explicar el "cómo", el "qué" sigue impactando y asombrando. Sin embargo, en su visión precientífica del mundo, los antiguos quizá percibiesen de forma más clara las maravillas del clima, y esta percepción da forma frecuentemente al simbolismo del mismo en la página bíblica. Solo puede ser controlado por Dios o algún otro poderoso ser espiritual. Los antiguos israelitas no dudaban de ello en absoluto. Por tanto, las imágenes meteorológicas constituyen una clara expresión de las cualidades, las actitudes y las acciones divinas. Mientras el clima inspiraba la adoración pagana de las fuerzas de la naturaleza, la Biblia reorienta esta admiración hacia la adoración del Señor de todos los fenómenos meteorológicos.

Como imágenes de un poder asombroso y terrorífico, el *trueno y los *relámpagos son soberanos. Jeremías ve el poder de Dios en estos fenómenos: "Cuando habla en los truenos, los cielos rugen con lluvia... Envía el relámpago junto con la lluvia, y suelta el viento de sus depósitos" (Jer 10.13 NTV; cp. Jer 51:16). Como en otras culturas antiguas de Oriente próximo, el relámpago se representa como la *flecha de Dios (Sal 18:14) y el trueno como su voz que "truena... sobre las muchas aguas" (Sal 29:3-4 RVR1960).

La capacidad creativa de Dios y su control sobre el tiempo es una señal segura de su poder: "Hace subir las nubes de los extremos de la tierra; hace los relámpagos para la lluvia; saca de sus depósitos los vientos" (Sal 135.7 RVR1960). "El Señor marcha en la tempestad y el torbellino, y las nubes son el polvo de sus pies" (Nah 1.3 RVR1960). Su cuidado providencial está escrito en el buen regalo de la *lluvia: "El es quien cubre de nubes los cielos, el que prepara la lluvia para la tierra, el que hace a los montes producir hierba" (Sal 147.8 RVR1960). El señorío de Dios sobre la climatología da lugar en ocasiones a una provisión espectacular para su pueblo, como en el desierto cuando "vino un viento del Señor, y trajo codornices del mar" (Nm 11.31 RVR1960). En otros ejemplos, encontramos imágenes del dominio de Dios sobre el *mar tempestuoso (Is 51:15; Jer 31:35). Este tema subyace a la historia de Jesús y los discípulos en una barca azotada por la tormenta en Galilea. Cuando esta arreciaba y los discípulos clamaron con temor, Jesús "reprendió al viento, y dijo al mar: 'Calla, enmudece'. Y cesó el viento, y se hizo grande bonanza" (Mr 4:37-41 RVR1960).

El clima, como la sonriente providencia de Dios, quizá no sea una imagen bíblica tan memorable como cuando ejecuta el *juicio divino. Las primeras lluvias que encontramos en la historia bíblica (cp. Gn 2:5) son una fuerza destructiva que da lugar al gran *diluvio: "se reventaron las fuentes del mar profundo y se abrieron las compuertas del cielo.

Cuarenta días y cuarenta noches llovió sobre la tierra" (Gn 7:11-12 NVI). Pero la misericordia de Dios es evidente cuando "la lluvia de los cielos fue detenida" (Gn 8.2 RVR1960) y el *arcoíris se establece en las nubes para recordar a Dios su pacto con Noé (Gn 9:12-15). En el acontecimiento del *éxodo las *plagas de *Egipto incluyen "granizo muy pesado, cual nunca hubo en Egipto, desde el día que se fundó hasta ahora" (Ex 9:18-35 RVR1960). Y en una plaga subsiguiente encontramos el viento del este soplando día y noche y trayendo una masa de *langostas destructivas de oriente (Ex 10:13). Amós comienza su profecía con la imagen de un viento destructivo que lo diseca todo a su paso: "El Señor rugirá desde Sion, y dará su voz desde Jerusalén, y los campos de los pastores se enlutarán, y se secará la cumbre del Carmelo" (Am 1.2 RVR1960).

El clima también provee metáforas de la *restauración de Israel tras el juicio del *exilio. Isaías habla de la mano del Creador trayendo "de los cielos la lluvia y la nieve". Él "no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir"; el mismo Dios no permitirá ahora que su palabra siga adelante sin cumplir su propósito redentor (Is 55:10-11 RVR1960). En Isaías 45.8 (RVR1960) se emplea una analogía parecida entre la *creación y la *salvación como una nueva creación: "Rociad, cielos, de arriba, y las nubes destilen la justicia; ábrase la tierra, y prodúzcanse la salvación y la justicia; háganse brotar juntamente. Yo Jehová lo he creado". Únicamente el Dios que forma y mueve el clima puede declarar convincentemente el perdón de Israel: "Yo deshice como una nube tus rebeliones, y como niebla tus pecados" (Is 44.22 RVR1960).

El clima y la vida. A diferencia de Egipto, donde el Nilo regaba los cultivos, Palestina dependía de la lluvia para el mantenimiento de la agricultura (*ver* Labranza) y la vida. Para la población de Canaán anterior a los israelitas, el dios de la tormenta Baal garantizaba las lluvias estacionales y la fertilidad del suelo. Sin duda el poder percibido de este dios fue un factor significativo para seducir a los israelitas a adorar a Baal. En pocas palabras, la pregunta era si Jehová, el Dios de Israel, relacionado con el *Sinaí y el *desierto, era capaz de suplir las necesidades de la vida agrícola en la *tierra prometida. ¿Podía Jehová proveer la lluvia de otoño ("temprana" RVR1960) y de primavera ("tardía" RVR1960) (cp. Dt 11:14; Jl 2:23) necesarias para sustentar el ciclo de plantación y cosecha? ¿Tiene poder sobre las nubes y la tormenta? Para los líderes de Israel y los autores de las Escrituras de la nación, la respuesta vino como un "sí" vestido con una hueste de imágenes de tormentas atribuidas a Jehová. Desde el episodio de Elías con los profetas de Baal en el monte Carmelo (1 R 18) al trueno séptuplo de Salmos 29 y las imágenes del temblor de la tierra y la lluvia que acompañaron la marcha de Dios de Sinaí (Sal 68:7-9), los profetas, poetas y cronistas de Israel confirmaron a Jehová como el señor de la poderosa tormenta, que traería las lluvias en su tiempo.

Las predicciones a largo plazo y la observación minuciosa de fenómenos meteorológicos regionales y hemisféricos (p.ej., El Niño), que nosotros damos por hechos, eran inconcebibles para los antiguos (y para nuestros bisabuelos). Estos habrían mantenido que la climatología viene y va; solo Dios sabe cómo y cuándo. En la metáfora bíblica, el Señor llama al viento y al granizo de su depósito (Job 38:22). Las estaciones vienen marcadas por patrones meteorológicos regulares que dan forma a los ciclos tradicionales

de plantar y cosechar, de pastar y esquilar, de guerrear y celebrar. Pero el clima también está lleno de sorpresas que rompen las reglas, siendo la *sequía la más temida de ellas.

La climatología afecta a los *viajes por tierra y mar, volviendo intransitables caminos y ríos, y traicioneramente peligrosos los mares. La rápida anotación al principio de la historia de David y Betsabé, "en el tiempo que salen los reyes a la guerra" (2 S 11.1 RVR1960), expresa una realidad de la guerra en la antigüedad: las lluvias invernales, que aumentaban el caudal de corrientes y ríos, y empapaban el suelo, dificultaba la lucha y los traslados, particularmente en el caso de los pesados carros que intentaban maniobrar en llanuras y valles abiertos. En el NT, podemos suponer que el clima se encuentra detrás de algunas de las pruebas y aflicciones apostólicas que Pablo enumera en 2 Corintios 11:23-29: "Tres veces he padecido naufragio; una noche y un día he estado como náufrago en alta mar... en peligros de ríos... peligros en el mar... en frío y en desnudez". Cuando Pablo ordena a Timoteo que se apresure y procure "venir antes del invierno" (2 Ti 4.21 RVR1960), y traiga "el capote que dejé en Troas en casa de Carpo" (2 Ti 4.13 RVR1960), tiene en mente el comienzo del invierno y el cierre de las líneas marítimas mediterráneas.

Solemos pensar que la climatología afecta a nuestros estados de humor. Los que viven en climas fríos del norte asocian el invierno y las pocas horas de luz solar con la melancolía y la depresión, sin duda agravadas por la posibilidad actual de huir al sur y el recordatorio continuo a través de la publicidad de que el calor persiste en los climas tropicales. Sin embargo, en la Biblia existen escasas evidencias del desgaste psicológico del clima, sea este frío o cálido. Está claro que el invierno no se manifiesta de forma muy dura en Palestina, pero notamos una actitud de pensar que el clima es algo que no puede cambiarse y pocos pueden escapar de él (un habitante de Jerusalén con medios podía pasar el invierno en partes menos elevadas del valle). Debe aceptarse con sus estaciones. El ritmo de la creación, "la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche" (Gn 8.22 RVR1960), es un regalo del Dios del orden. Lo más cercano a un registro bíblico del incordio del clima es quizá el proverbio que asemeja una esposa gruñona al goteo continuo en un día lluvioso (Pr 27:15; cp. 19:13).

La climatología también provee diversas imágenes bíblicas relativas al comportamiento humano. El libro de Proverbios nos advierte de la naturaleza del necio: "Como no conviene la nieve en verano, ni la lluvia en la siega, así no conviene al necio la honra" (Pr 26.1 RVR1960). La lluvia provee imágenes positivas y negativas de la *monarquía. Por un lado, el buen rey es "como la lluvia sobre la hierba cortada; como el rocío que destila sobre la tierra. Florecerá en sus días justicia" (Sal 72:6-7 RVR1960). Por el contrario, "el gobernante que oprime a los pobres es como violenta lluvia que arrasa la cosecha" (Pr 28.3 NVI). Dios puede hablar de la infidelidad de Judá y Efraín con una imagen relacionada con la climatología: "El amor de ustedes es como nube matutina, como rocío que temprano se evapora" (Os 6.4 NVI). Y Santiago recuerda a sus lectores lo corta que es la vida: "¿Qué es vuestra vida? Ciertamente es neblina que se aparece por un poco de tiempo, y luego se desvanece" (Stg 4.14 RVR1960).

Ver también BRUMA; ESTACIONES; GRANIZO; LLUVIA; NIEVE; NUBE; RELÁMPAGO; SOL; TEMPERATURA; TORBELLINO; TORMENTA; TRUENO; VIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. F. S. Frick, "Palestine, Climate of", *ABD* 5:119-26.

COBRE. *Ver* MINERALES.

COCER

Cocer es una de las rutinas caseras más comunes en la Biblia, que nos mantiene arraigados en el mundo cotidiano. Adopta significados simbólicos cuando forma parte de la *hospitalidad y las prácticas de adoración, y también pasa a ser una metáfora en toda regla.

Cocer bien es un elemento indispensable de la hospitalidad bíblica. Abraham dijo a Sara: "Toma pronto tres medidas de flor de harina, y amasa y haz panes cocidos debajo del rescoldo" (Gn 18.6 RVR1960). La provisión de alimentos cocidos constituye una señal de bienvenida a los siervos del Señor. Abigail llevó doscientas hogazas de *pan a David (1 S 25.18 RVR1960). Elías y Eliseo fueron alimentados por mujeres, tanto si tuvieron poco como mucho que cocer (1 R 17:13-14; 2 R 4:8). Por medio de su disposición a servir a otros con el trabajo de sus manos, estas mujeres demostraron que las tareas comunes del hogar no son simplemente seculares sino también sagradas. El propio Señor provee los ingredientes para ese servicio, porque la viuda de Sarepta descubrió que "la harina de la tinaja no escaseó, ni el aceite de la vasija menguó" hasta que el Señor envió de nuevo la lluvia (1 R 17:16). Por el contrario, una de las maldiciones por desobedecer el pacto es la retención de los suministros necesarios para hacer pan, de forma que "diez mujeres necesitarán un solo horno para preparar el pan de sus familias" (Lv 26:26).

Si cocer es una imagen de hospitalidad ideal hacia otros, también puede pervertirse para un uso egoísta. Dos engaños que tienen lugar en el relato bíblico son de lo más reprensible por su utilización de la cocción. Jacob empleó pan cocido y un potaje de lentejas para incitar a su hermano Esaú a despreciar su *primogenitura (Gn 25:34). Tamar coció pan para animar a su hermano enfermo, pero Amnón despreció su caridad y la *violó (2 S 13:1-22).

Los detalles de la cocción adoptan un sentido religioso en el contexto de la adoración. En su premura por abandonar Egipto, "los israelitas tomaron las artesas de masa todavía sin leudar" (Ex 12:34). Como recordatorio de este acto, se ordenó a los israelitas elaborar pan sin levadura para la comida de la *Pascua (Ex 12:8; *ver* Levadura). De forma parecida, las instrucciones para realizar ofrendas al Señor en el templo describen frecuentemente tortas y panes hechos sin levadura (p.ej., Lv 2:4: "Cuando ofrecieres ofrenda cocida en horno, será de tortas de flor de harina sin levadura amasadas con aceite, y hojaldres sin levadura untadas con aceite"). La prohibición de la levadura vislumbra aquí la libertad del estigma del pecado que Dios exige de su pueblo.

Sin embargo, la ofrenda para la fiesta de las semanas debía incluir dos hogazas de pan cocidas con levadura "como ofrenda mecida de las primicias" (Lv 23:17). La plenitud de los panes con levadura quizás simbolizase la plenitud de la cosecha. De hecho, la cocción

del pan utilizado para la adoración en el templo se consideraba tan importante que un levita en particular “estaba encargado de hacer las tortas para las ofrendas” (1 Cr 9:31).

Aunque el NT tiene menos que decir acerca de la cocción, menciona mucho la levadura. Jesús la trata ocasionalmente bajo una luz positiva, enseñando que “el reino de los cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer, y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo fue leudado” (Mt 13:33). Esta parábola gira en torno al aumento gradual y abundante de la masa llena de levadura; de la misma forma, el *reino de Dios crece despacio y con seguridad.

En otras ocasiones la connotación de la levadura es totalmente negativa: “Guardaos de la levadura de los fariseos y de los saduceos” (Mt 16:5-12). La propiedad de la levadura que se tiene en cuenta aquí es su capacidad de abrirse camino por toda la masa. La enseñanza errónea es como aquella en su capacidad de infectar a la comunidad de la fe. Aquí encontramos al menos un eco de la exigencia de santidad que las normas del AT contra la levadura tenían el propósito de transmitir. En el NT, Pablo nos insta a celebrar “la fiesta, no con la vieja levadura, ni con la levadura de malicia y de maldad, sino con panes sin levadura, de sinceridad y verdad” (1 Co 5:8).

Ver también ALIMENTO; GRANO; HOSPITALIDAD; LEVADURA, LEAVENING; PAN.

COCHINO. *Ver* ANIMALES; CERDO.

COLINA. *Ver* MONTAÑA.

COLORES

Los antiguos hebreos experimentaban principalmente el color a través de la naturaleza; los colores les sugerían elementos del mundo físico. El azul era el color del cielo, el verde el de la *hierba y las plantas, el rojo el de la *sangre, el blanco el de la *lana y la *nieve. Estas asociaciones naturales son hasta cierto punto universales pero se han visto debilitadas en la sociedad moderna, que experimenta el color principalmente por medio de artículos manufacturados de tonos sintéticos. El vocabulario hebreo para el color era bastante limitado, con únicamente tres palabras distintas relativas al mismo y básicamente ninguna palabra para la pintura, las artes visuales o el concepto del color y el tono.

Los colores son simbólicos en la Biblia debido a su uso repetido en ciertos contextos en la cultura antigua. Consideremos un ejemplo moderno. El rojo y el verde han pasado a relacionarse con la Navidad por su uso repetido en la cultura americana. Ninguno de ellos tiene una relación necesaria o inherente con el sentido o la celebración de la Navidad; sin embargo, para un americano, el uso de estos colores puede indicar esta festividad. De forma parecida, los colores de la Biblia no son símbolos en el sentido de que “azul dignifica esto” o “rojo significa aquello”. Los colores que encontramos en la Biblia son simbólicos debido a su asociación principal con elementos de la naturaleza y si uso dentro de las culturas de la época bíblica.

El espectro de colores aparece por primera vez de forma implícita en la Biblia en al *arcoíris que Dios estableció en el cielo como señal del *pacto que hizo para preservar la vida después del gran diluvio (Gn 9:12-17). Los colores se nombran por primera vez en

las Escrituras cuando el Señor describe el *tabernáculo y sus contenidos a Moisés. Azul, púrpura y escarlata tiñen las cortinas de *lino que forman el tabernáculo, las *vestiduras del sumo sacerdote y las cubiertas para los altares y artículos santos (Ex 25–28). El efod del sumo sacerdote estaba tejido con hilo de oro, azul, púrpura y escarlata. Doce coloridas gemas preciosas, que representaban cada una de ellas a una tribu del antiguo Israel, estaban insertadas en el efod (Ex 28; 15-21). Los colores hacen el lugar en el que Dios se encuentra con su pueblo visualmente atractivo, pero su uso repetido en la cultura antigua los vuelve también sugerentes.

En la cultura antigua, el azul, la púrpura y la escarlata indicaban riqueza y realeza. Las telas coloridas se producían a partir de tintes naturales, escasos y muy caros. Tan solo los *reyes ricos y poderosos podían permitirse decorar sus palacios con ellas (p.ej., Est 1:6; y la frecuente mención de túnicas reales como botín, p.ej., Jue 5:30; Jos 7:21). En la época del NT, Lidia podía mantener todo un negocio comerciando con la tela de púrpura (Hch 16:14). El azul, la púrpura y la escarlata daban color al tabernáculo del antiguo Israel, sugiriendo que Jehová era el rico y poderoso Dios-rey, que sacó a un pueblo empobrecido de la *esclavitud en Egipto para hacer de él una nación fuerte. Debido a sus asociaciones con la deidad y el poder, el azul y la púrpura también se utilizaban aparentemente para decorar ídolos en la época bíblica (Jer 10:9).

Azul. En el pensamiento antiguo se creía que el cielo separaba la morada de los dioses del reino humano. Así pues, el azul, el color del cielo, podía indicar apropiadamente la frontera entre Dios y su pueblo, así como simbolizar su majestad. Como la púrpura, el azul era un tinte caro y connotaba riqueza y prestigio. El azul era el color dominante en las vestiduras del antiguo sumo sacerdote de Israel (Ex 28). Este solía llevar una prenda exterior azul oscuro sobre la túnica blanca del sacerdocio. Él constituía el límite entre los reinos humano y divino, ya que se movía en ambos cuando ministraba en el lugar santísimo.

El azul también apartaba del pueblo los artículos sagrados del tabernáculo. Cuando este se desmontaba y trasladaba, telas de color azul oscuro cubrían el arca del pacto, la mesa de la presencia, el candelero de oro y el altar, así como todos los utensilios utilizados en el tabernáculo (Nm 4). Israel era una nación apartada para Dios, pero el sumo sacerdote y el lugar santísimo estaban especialmente diseñados para el servicio del Señor. En este contexto, el azul indica el límite de la separación santa del Señor. Las cubiertas azules protegían la santidad de los objetos sagrados de los israelitas cuando el tabernáculo se desmontaba y trasladaba.

Púrpura. En la época bíblica, el tinte de púrpura era caro. Por tanto, solo la vestían aquellos que ostentaban un alto rango en las cortes reales (p.ej., Dn 7:5, 16, 29). Esta asociación hace que el color indique el poder y la riqueza de la realeza. Los soldados colocaron una túnica púrpura sobre Jesús mientras se burlaban de él (Jn 19:2, 5). En el tabernáculo del antiguo Israel el altar de bronce sobre el que se quemaban los animales sacrificiales se cubría con una tela de color púrpura oscuro en el momento de viajar (Nm 4:13). En la visión apocalíptica de Juan, *Babilonia, la gran ramera, se viste de púrpura, el color de la riqueza y el poder político, y de escarlata, el del pecado (Ap 17:4, 18:16).

Ella constituye una imagen del horror de la riqueza y el poder del mundo corrompido por el pecado.

Escarlata. La escarlata (rojo), el color de la sangre, también teñía las cortinas de lino del tabernáculo. Una capa de la cubierta del techo del tabernáculo estaba hecha de piel de carnero teñida de rojo (Ex 26:14). Aunque quizás estaríamos llevando demasiado lejos el simbolismo si decimos que el tabernáculo, el lugar en el que Dios se encontraba con su pueblo, estaba simbólicamente cubierto con sangre, la matanza ritual de animales sacrificiales en ese lugar reafirmaría la asociación del color rojo con la sangre del sacrificio (cp. Lv 14:4, 6, 49-52). En el libro de Hebreos, la eficacia purificadora de esta sangre sacrificial se explica como un presagio de la sangre del sacrificio definitivo y final, Jesucristo (He 9:11-28). El escritor de Hebreos recuerda que Moisés utilizaba lana escarlata y sangre de animal para purificar al pueblo y el propio tabernáculo (He 9:19).

En Isaías 1.18 encontramos un contraste visual entre la escarlata y el blanco: "¿Son sus pecados como escarlata? ¡Quedarán blancos como la nieve!" (NVI). El contraste entre la escarlata y el *blanco expresa la transición de la culpa a la pureza obrada por el perdón de Dios. La asociación bíblica del color escarlata con el pecado continúa en la imaginería de la literatura moderna, por ejemplo en la obra de Nathaniel Hawthorne titulada *La letra escarlata*.

Las dos asociaciones del color escarlata, con la sangre y con las imágenes de pecado, convergen en el Apocalipsis de Juan, en el que Babilonia, la gran ramera, aparece vestida de escarlata sentada sobre una bestia del mismo color cubierta con nombres blasfemos. En esta escena de horror, la ramera está embriagada con la sangre de aquellos que dieron testimonio de Jesús (Ap 17:3-6).

Negro. El *negro raramente se emplea como color en la Biblia (Lv 13:31, 37; Cnt 1:5; 5:11; Zac 6:2, 6; Ap 6:5). Se relaciona frecuentemente con la presencia amenazante de Dios en tiempos oscuros de juicio divino sobre el pecado y el *mal. A lo largo del AT, las imágenes de la venida de Dios en juicio se pintan en tonalidades negras. En su ira, Dios deja los cielos y desciende con *nubes negras bajo sus pies; está cubierto de tinieblas cuando dispara sus *flechas (Sal 18:9, 11). Los profetas describen el día del Señor, un día de juicio por el pecado, como un "día de tiniebla y de oscuridad, día de nublado y de entenebrecimiento" (Sof 1:15; Jl 2:2). Los Evangelios recogen que cuando Jesús murió en la cruz, cargando con el juicio de Dios sobre el pecado, las tinieblas cayeron sobre toda la tierra (Mt 27:45; Mr 15:33; Lc 23:44). Generalmente, el negro describe simplemente los colores de un objeto; pero en aproximadamente un cuarto de sus usos, acompaña claramente al juicio de Dios. En la Biblia no se utiliza como una imagen del pecado.

Blanco. El *blanco se emplea en el simbolismo bíblico como lo opuesto al negro y las tinieblas. Da color a escenas de redención de la ira de Dios e indica la ausencia de oscuridad. Es el color de las vestiduras del cielo y simboliza una *pureza resplandeciente que repele las tinieblas de la ira divina (Is 1:18; Dn 7:9; Mr 16:5; Ap 3:4). Se utiliza frecuentemente para describir el resplandor de la luz en contraste con la oscuridad de la ira divina sobre el mal y el pecado. Por ejemplo, en contraste con la imagen de Dios

envuelto en tinieblas y descendiendo a la tierra en juicio (p.ej., Sal 18:7-11), Jesús está vestido con ropa “blanca como la luz” (Mt 17.2 NVI) cuando es transfigurado en el monte. En el libro de Apocalipsis, los redimidos llevan vestiduras blancas (Ap 3:4; 6:11; 7:14; los iniciados vestían de lino blanco en las religiones antiguas), cabalgan sobre caballos blancos (Ap 6:2) y tienen una piedra blanca sobre la que se escribe un nuevo nombre (Ap 2:17; cp. ángeles de blanco, Jn 20:12). Las imágenes del nuevo cielo y la nueva tierra en Apocalipsis son todas blancas y luminosas. No existen el negro ni las tinieblas en ellas, porque la oscura sombra del juicio divino nunca más caerá sobre la nueva creación de Dios, que ha sido hecha eternamente pura por la sangre del Cordero.

Los colores no se mencionan frecuentemente en la Biblia. Sin embargo, encontramos un brillante espectro de colores en dos ejemplos. Uno de ellos es la serie de coloridas piedras preciosas insertadas en el efod del sumo sacerdote (Ex 28:15-21). El otro, las visiones de la ciudad celestial hecha de *joyas (Is 54:11-12; Ap 21:10, 18-21). En estas imágenes, la belleza visual del color se combina con el esplendor de las joyas para expresar la opulencia existente en la presencia de Dios.

Resulta difícil saber con certeza a qué joyas se refieren las palabras antiguas y por tanto conocer sus colores. Sin embargo, imaginemos el deleite visual de los tonos rojos de los rubíes, los azules de los zafiros, los verdes de las esmeraldas, los púrpuras de las amatistas, y el blanco de las perlas. Los colores centelleantes en el efod del sumo sacerdote presagian la belleza de la ciudad celestial, indicando que estar donde Dios está es estar en un lugar de belleza, poder y riqueza inimaginables. La ciudad celestial de vida eterna está coloreada con cada tono del arcoíris, la primera señal que Dios dio de su promesa de preservar la vida que había creado y no destruirla (Gn 9:12-17).

Ver también BLANCO; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; NEGRO.

COLOSENSES, CARTA A LOS

El propósito de la carta de Pablo a los Colosenses es refutar la llamada herejía colosense, un tipo de filosofía gnóstica que enseñaba que aunque Cristo proveía un buen comienzo espiritual, existía una plenitud más profunda disponible para aquellos que se acogiesen a una antigua *gnosis*, o conocimiento. La *gnosis*, de la que se decía que había sido corroborada por nuevas revelaciones, instituía un sistema de rituales arcaicos y ascetismo legalista. Pablo responde a esta herejía con la brillante afirmación de la supremacía y suficiencia totales de Cristo.

En la respuesta de Pablo, la imagen del Cristo cósmico dada en el gran himno colosense sobre él (Col 1:15-20) es fundamental. El himno habla sucesivamente de Cristo como creador, fin y sustentador del universo, y reconciliador de todas las cosas por su cruz. La visión declara imperturbablemente la supremacía de Cristo, “para que en todo tenga la preeminencia” (Col 1.18 RVR1960).

El tema clave en Colosenses es el conocimiento. Pablo lucha contra el fuego del pensamiento gnóstico con una ardiente *gnosis* cristiana. De hecho, la mención inicial del conocimiento se produce en su oración introductoria en la que pide a Dios que llene a los colosenses del “conocimiento de su voluntad en toda sabiduría e inteligencia espiritual” (Col 1.9 RVR1960). Significativamente, la palabra que emplea para conocimiento es

epignosis, “conocimiento pleno”. Su oración pedía un conocimiento total determinante que infundiría *sabiduría espiritual. El himno colosense que sigue inmediatamente quema con la *gnosis* cósmica esencial. También cuando Pablo prosigue para definir el propósito de su ministerio en Colosenses 1:24–2:4, lo describe en términos de *gnosis:* para “dar a conocer... este misterio” (Col 1.27 RVR1960). “Quiero que lo sepan para que cobren ánimo, permanezcan unidos por amor, y tengan toda la riqueza que proviene de la convicción y del entendimiento. Así conocerán el misterio de Dios, es decir, a Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (Col 2:2, 3 NVI). El lector debería notar que aunque el tema del conocimiento no es explícito después de Colosenses 2:3, conforma el resto de la carta, porque la sabiduría práctica para vivir de forma santa (Col 3:1–4:6) reposa en la *epignosis*. De hecho, Pablo hace alusión a ello en el encargo con el que abre esta sección práctica, un llamamiento a centrarse en ese conocimiento: “Buscad las cosas de arriba... Poned la mira en las cosas de arriba” (Col 3:1-2 RVR1960).

Un tema análogo, mencionado solo en dos ocasiones pero de inmensa importancia, es *pleroma*, “plenitud” (*ver* Llenar, plenitud). Su primer uso aparece al final del himno colosense: “Porque a Dios le agradó habitar en él [Cristo] con toda su plenitud” (Col 1.19 NVI). La referencia a la plenitud aquí es una bofetada intencionada a los falsos maestros, que aparentemente empleaban la misma palabra, *pleroma*, para denotar las miles de emanaciones divinas de dioses menores. El sentido es que Jesús no es uno de los dioses menores de la plenitud. Él es *la* Plenitud. Colosenses 2.9 lo expresa de forma más explícita: “Toda la plenitud de la divinidad habita en forma corporal en Cristo” (NVI). La plenitud denota la totalidad del poder y los atributos divinos en Cristo. El conocimiento de esta plenitud forma parte de la *gnosis* por la que Pablo oró para los colosenses. La plenitud divina establece la superioridad de Cristo más allá de toda duda. Y con esto, su suficiencia para suplir la necesidad de cada creyente llena a sus seguidores: “Ustedes han recibido esa plenitud” (Col 2.10 NVI). Cristo puede sostener toda la plenitud de la deidad, los creyentes no. Pero estos están llenos de esta plenitud. Este gran tema conforma entonces la sección sobre la vida práctica.

El uso metafórico de la *circuncisión es fundamental para comprender Colosenses. Habitualmente, la misma no se refiere a la muerte sino solo a cortar una pequeña parte de carne. Sin embargo, aquí en Colosenses 2:11-15 provee una metáfora macabra de la crucifixión. La “circuncisión” de Jesús en la *cruz no implicaba que le quitasen un trozo de carne sino la violenta eliminación de su todo su cuerpo en la muerte. Los colosenses que “han recibido esa plenitud” en Cristo (Col 2:11) y están “en él” (Col 2:11), comparten espiritualmente esta circuncisión, esta muerte. Su naturaleza pecaminosa ha sido extirpada; han muerto a su antigua forma de vida.

El libro de Colosenses tiene una destacada simetría. Su propósito es refutar el pensamiento gnóstico demostrando la supremacía y suficiencia totales de Cristo. Al hacerlo, Pablo combate el fuego con fuego, contrarrestando el conocimiento de los oponentes con el conocimiento pleno de Cristo. El luminoso himno colosense explota con una brillante revelación del Cristo cósmico (Col 1:15-20). Pablo aplica este entendimiento

a los colosenses: participan en la plenitud de Cristo (Col 2:9-10); murieron en la circuncisión de Cristo (Col 2:11-15); no deben someterse al legalismo (Col 2:16-17), al misticismo (Col 2:18-19) y al ascetismo (Col 2:20-23). Deben fijar su corazón y su mente en la gran *gnosis* de arriba (Col 3:1-3). Entonces serán capaces de despojarse de la naturaleza terrenal (Col 3:5-11) y vestir las cualidades de la nueva (Col 3:12-17). Vivirán como deberían hacerlo, como esposas, maridos, hijos, esclavos y amos (Col 3:18–4:1).

Colosenses también contiene un simbolismo y temas epistolares convencionales. El evangelio es algo que lleva *fruto y *crece (Col 1:6, 10). La obra redentora de Cristo es una historia de *rescate y de traslado del *reino de las tinieblas al del Hijo de Dios (Col 1:13). La sabiduría y el conocimiento del Señor son *tesoros (Col 2:3). Los creyentes se encuentra arraigados y edificados en Cristo (Col 2:6). El estado perdido es una condición de estar muerto (Col 2:13). En el acto de *redención, la condenación que viene de la ley se cancela y se clava en la cruz (Col 2:14). La santificación consiste en dar muerte a los vicios (Col 3:5). Las virtudes espirituales son vestiduras que uno se pone (Col 3:9). Colosenses también es memorable por su *paraenesis*, o sección de exhortaciones, que incluye listas de vicios y virtudes (Col 3:1–4:6). En este último caso, tenemos dos "listas de casa" en el NT, que bosquejan las obligaciones adecuadas de cónyuges, padres e hijos, amos y siervos.

Ver también EFESIOS; HIMNO DE CRISTO; LLENAR, PLENITUD.

BIBLIOGRAFÍA. A. T. Lincoln, *Paradise Now and Not yet* (Grand Rapids: Baker, 1991 [1981]); C. F. D. Moule, "'Fullness' and 'fill' un the New testament", *SJT*4 (1951) 79-86).

COLUMNA

Con más de cien referencias bíblicas (RVR1960), las columnas eran obviamente un elemento destacado en el mundo bíblico. La mayor parte de las referencias tienen lugar en escenarios extraordinarios en lugar de rutinarios, y su importancia en la Biblia es más simbólica que arquitectónica. Predominantemente, se mencionan en enclaves sagrados (en las descripciones del *tabernáculo y del *templo abundan las referencias a las columnas). De forma secundaria, aparecen como monumentos conmemorativos.

En la Biblia, las columnas son de dos tipos, las que sostienen un edificio y las que se erigen de forma independiente. Frecuentemente, las segundas son grandes *piedras colocadas para señalar un punto. Pueden servir como monumentos para atraer la atención del transeúnte hacia un punto significativo, como el pilar que Jacob levantó sobre la tumba de Raquel (Gn 35:20). Este también erigió como columna la piedra que había utilizado como almohada en Betel, ungida para el propósito sagrado de dar testimonio de su encuentro con Dios (Gn 28:18; cp. Gn 31:13; 35:14). Este papel de piedra levantada como testimonio es más explícito en otros pasajes, en los que las columnas se erigían como testigos de un pacto (Gn 31:44-48; Ex 24:4; Jos 24:26-27). La estatua de sal en la que se convirtió la esposa de Lot (Gn 19:26) es una variación de este tema de la columna como recordatorio, tal como muestra el famoso aforismo de Jesús (Lc 17:32).

Algunas de las columnas que aparecen en contextos religiosos encajan igualmente con el patrón de elementos independientes que no soportan ningún peso. Dos columnas de bronce, llamadas Jaquín y Boaz, se levantaban delante del edificio del santuario en el templo de Salomón (1 R 7:15-22; Jer 52:21-23). La función simbólica de esos *postes inmensos y magnificentes era probablemente indicar que el Señor había pasado entre ellos, entrado en el templo y morado allí en medio de su pueblo.

También, estos monolitos que no soportaban peso simbolizaban con su gran tamaño la grandeza y estabilidad de Dios, ya que los adoradores se sentían pequeños al lado de ellos.

El papel estructural fundamental de las columnas dentro de los edificios se ilustra bien en el relato de la última hazaña de Sansón, en la que un templo pagano se vino abajo cuando este desplazó las dos columnas centrales (Jue 16:23-30). Pero incluso en esta historia las columnas son algo más que un elemento arquitectónico, teniendo en cuenta que los santuarios cananeos contenían habitualmente una o más de ellas que se consideraban objetos sagrados. La función arquitectónica de las columnas también llegó a los antiguos cuadros cosmológicos. Del mismo modo que los grandes edificios necesitaban columnas para sostenerse, la tierra y los *cielos se imaginaban sustentados por columnas (1 S 2:8; Job 9:6; 26:11).

Una vez comprendemos los contextos especiales en los que aparecen las columnas en la Biblia, los usos metafóricos son incluso más evocadores. En Salmos 144:12, el rey-poeta ora así: "Sean nuestras hijas como columnas esculpidas para adornar un palacio" (NVI). Es una imagen de *belleza resplandeciente, atractivo y esplendor. Igualmente evocadora es la imagen de la casa de la Sabiduría, que tiene "siete columnas" (Pr 9:1). Las columnas tienen también aquí una connotación de belleza así como de confianza sólida, con el número *siete añadiendo un aura de perfección y completitud.

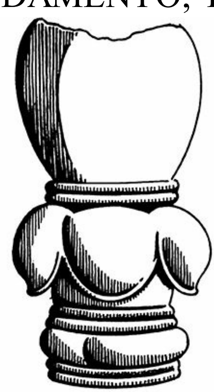
Dos usos metafóricos fundamentales de la columna arquitectónica hacen referencia a las que sostenían el templo. En Gálatas 2:9, Pablo habla de los tres líderes de la iglesia de Jerusalén, Jacobo el hermano del Señor, Pedro y Juan, como aquellos "que eran considerados como columnas" (RVR1960). No se trata únicamente de un ejemplo del uso natural de la metáfora de la columna para alguien que sostiene a otras personas o a una institución; también tiene relación con el concepto de los primeros cristianos de su comunidad como el nuevo templo en el que Dios está presente. Del mismo modo que los cristianos son las piedras sobre las que se construye el templo (1 P 2:5) y los apóstoles y profetas el *fundamento del edificio (Ef 2:20), estos tres líderes de la iglesia de Jerusalén son columnas del templo. Posteriormente, la utilización de la imagen se amplía y aplica a la comunidad redimida más allá de la muerte: en Apocalipsis 3:12, Cristo promete levantar una columna en el templo de Dios a cada cristiano que sea fiel hasta la muerte. Como la promesa sigue diciendo "y nunca más saldrá de allí" (RVR1960), la idea principal aquí es la de un lugar permanente en la estructura.

En 1 Timoteo 3:15, la iglesia se describe como "columna y baluarte [mejor traducido 'fundamento'] de la verdad" (RVR1960 . El significado es que el papel de la iglesia es sostener la verdad del evangelio. Como anteriormente en el versículo también se ha

llamado a la iglesia “la casa de Dios”, el templo en el que mora el Señor, puede existir también una conexión con las columnas del templo, aunque la imagen no es precisa.

Las dos columnas más famosas de la Biblia no tenían en absoluto su base en el suelo. La presencia divina con Israel en el desierto tomó la forma visible de una columna de *nube (de día) y de *fuego (de noche), e iba delante del pueblo dirigiéndolo e iluminando el camino (Ex 13:21-22; Neh 9:19). Mientras la nube y el fuego simbolizan la presencia de Dios, el término *columna* simplemente describe la forma del fenómeno. Destacamos de nuevo el aura de lo sagrado que frecuentemente rodea a las referencias bíblicas a las columnas.

Ver también COSMOLOGÍA; FUNDAMENTO; TEMPLO.



Un fragmento de una columna de marfil en miniatura del norte de Siria, parecida quizá a las columnas Jaquín y Boaz del templo de Salomón.

COLUMNA de nube/fuego. *Ver* COLUMNA.

COMBATE. *Ver* BATALLA, HISTORIAS DE; DIVINO GUERRERO.

COMEDIA COMO PATRÓN RECURRENTE

Comedia significa dos cosas distintas en la crítica literaria. Una categoría es lo humorístico y lo risible (*ver* Humor). Pero comedia también denota un tipo de modelo de relato. De hecho, es una de las cuatro fases del monomito (*ver* Trama del argumento). Un argumento cómico en toda regla es un relato en forma de U que desciende hasta una potencial tragedia y seguidamente asciende hasta un final feliz cuando los obstáculos para la realización se van superando gradualmente. Algunos argumentos cómicos solo recogen el movimiento ascendente desde la esclavitud hasta la libertad.

El argumento cómico progresa del problema a la solución, de una experiencia poco deseable a la prosperidad y el cumplimiento de los deseos. El argumento cómico es la historia del final feliz por excelencia. Consiste en una serie de obstáculos que deben superarse en el camino a ese final feliz. Los mismos pueden ser personajes molestos que sabotean los deseos del protagonista, circunstancias externas o rasgos internos de su personalidad. El movimiento general se dirige hacia el establecimiento de algún tipo de sociedad ideal al final, y una característica importante de los argumentos cómicos es la asimilación gradual del *héroe o la heroína en la misma (al contrario que los argumentos *trágicos, en los que el protagonista cada vez se encuentra más aislado). El final típico de un argumento cómico es un *casamiento, una *fiesta, una reconciliación, o un *triunfo

sobre los enemigos. En el caso de los personajes molestos, o se transforman y asimilan en la sociedad ideal, o quedan fuera de la escena de festividad.

El movimiento cómico general viene acompañado de multitud de elementos familiares y personajes tipo, incluyendo disfraces, identidades erróneas, intrigas, transformaciones del personaje de malo a bueno, sorpresas, milagros, ayuda providencial, inversión de la desgracia (en ocasiones repentina), *rescate del desastre, justicia *poética, el tema de lo *perdido y encontrado, revocación de las expectativas convencionales (de forma que, por ejemplo, se prefiere al hijo menor al mayor, o al humilde entes que el aristócrata) y liberación repentina. Mientras la tragedia acentúa lo que es inevitable, la comedia se elabora en torno a lo impredecible.

Varios relatos bíblicos son casos prácticos virtuales de argumentos cómicos. La historia de *Rut, por ejemplo, comienza con una pérdida trágica y traza después la conquista gradual de obstáculos hasta llegar a un final feliz. La historia de *Ester es parecida, ya que toda una nación se ve amenazada antes de que un giro en la trama invierta súbitamente la suerte del pueblo y de los protagonistas, Ester y Mardoqueo. Las historias de la búsqueda de un hijo por parte de *Abraham y Sara, de la consecución final de su destino final profetizado por la de José, y de la parábola de Jesús del hijo *pródigo también ilustran el tema. Las historias de Job y de Jesús en los Evangelios también son relatos en forma de U con un final feliz, a pesar de la preponderancia de la tragedia y el sufrimiento que ocupan el centro de las mismas.

La verdad es que la comedia es la forma narrativa que predomina en la Biblia. Existen relativamente pocas tragedias como tal en la Biblia. El material de las mismas se encuentra en los relatos de pecado y desobediencia, pero las Escrituras son casi completamente una antología de tragedias evitadas a través del *arrepentimiento de los personajes y el *perdón de Dios. El argumento cómico es la estructura profunda de la narrativa bíblica. Es la historia implícita de los libros proféticos del AT, que predicen un *juicio terrible pero acaban casi invariablemente con escenas de *restauración y festividad. Es la historia de la redención de la persona del mal y el castigo a la salvación.

La trama general de la Biblia es un argumento cómico en forma de U. La acción comienza con un mundo perfecto habitado por personas perfectas. Desciende hasta la desgracia de la historia caída y acaba con un nuevo mundo de felicidad total y la conquista del mal. El libro de Apocalipsis es el relato del final feliz por excelencia, ya que el héroe conquistador derrota al mal, se casa con una novia y vive dichoso para siempre en un palacio de *joyas brillantes. Dentro de este argumento central de comedia, numerosas historias individuales en forma de U pueblan la Biblia, relatos de héroes como Gedeón, Débora, y *David, que vencen a sus enemigos militares, de protagonistas en las parábolas de Jesús que encuentran una *perla de gran valor o una *oveja perdida, de la nación de Israel marchando a través del desierto hacia una *tierra prometida, de la iglesia del NT haciendo frente a la persecución y aun así conquistando el mundo.

Ver también BIBLIA; TIPOS DE CARÁCTER; TRAGEDIA COMO PATRÓN RECURRENTE; TRAMA DEL ARGUMENTO.

COMER

Con setecientas referencias al acto de comer (sin contar las referencias a *beber y a la *comida), podemos decir con confianza que se trata de una de las principales imágenes de la Biblia. Ninguna otra combina de forma más inextricable lo literal y lo figurado, lo físico y lo espiritual, que el simbolismo de comer. En las leyes ceremoniales del AT, las normas que rigen el comer constituyen al mismo tiempo una realidad física (una medida sanitaria) y una señal de pacto. Las referencias a comer sirven como recordatorio de la identidad física de las personas en el mundo, pero también de las realidades espirituales de la fe bíblica. Tanto literalmente como figuradamente, comer comunica el paradigma de un creador providencial y una humanidad dependiente. También pone de manifiesto las nuevas de los actos más misericordiosos de Dios.

El comer literal. En la Biblia, el acto de comer constituye un recordatorio continuo de la existencia humana elemental en el mundo. La literatura antigua se preocupaba generalmente de este asunto (en Homero, aproximadamente una de cada treinta líneas se ocupaba de la preparación o del consumo de alimentos). Leemos que Esaú "comió y bebió, y se levantó y se fue" (Gn 25.34 RVR1960). Simplemente, así es la vida para los humanos en el mundo. El rey Saúl, que "en todo aquel día y aquella noche no había comido pan", ingirió carne y pan con reticencias antes de marcharse de la casa de la *hechicera de Endor (1 S 28:20-25). En su discurso sobre el *pan del cielo, Jesús dijo: "Nuestros padres comieron el maná en el desierto" (Jn 6.31 RVR1960). Esta, pues, es una imagen bíblica de comer, del sustento de la vida física. A este nivel, comer es al mismo tiempo una imagen de durabilidad humana (comer es perpetuar la vida) y de vulnerabilidad (es un acto que las personas deben llevar a cabo continuamente y que no está garantizado). También es un indicativo de la provisión de Dios para sus criaturas.

En la Biblia, comer es una de las principales pruebas de la providencia del Señor, en ocasiones la consecuencia de una provisión milagrosa. Dios recuerda a los israelitas que durante su travesía del desierto han dependido totalmente de él y no han "comido pan" a fin de que "supierais que yo soy Jehová vuestro Dios" (Dt 29:6). Dios ordena a los cuervos que alimenten a Elías por la mañana y por la tarde en el arroyo de Querit (1 R 17:4-6), y la viuda de Sarepta, después de superar una prueba dando los últimos alimentos que le quedaban a Elías, se ve recompensada con un suministro de comida inagotable hasta que finalice la sequía (1 R 17:8-16). En el NT, varios de los más famosos milagros de Jesús implican proveer alimentos a muchedumbres hambrientas.

Como imagen del sustento humano elemental, comer puede tener también matices negativos. En un mundo caído, encontrar alimentos para comer puede constituir una carga. Parte de la *maldición original de la caída fue: "Con el sudor de tu rostro comerás el pan" (Gn 3.19 RVR1960). La repetitividad y la monotonía de tener que comer tiene un lado molesto: "Todo el trabajo del hombre es para su boca, y con todo esto su deseo no se sacia" (Ec 6.7 RVR1960).

Sin embargo, el comer literal puede ser más abundante que la simple ingestión de alimentos para sustentar la vida. El *banquete es el ejemplo supremo, no solo comer, sino hacerlo copiosamente, con matices de festividad y sociabilidad. También forma parte del gran valor de la *hospitalidad en la Biblia y las culturas antiguas de forma más

general. La imagen de Abraham permaneciendo con aire despreocupado junto a sus visitantes mientras estos ingieren la comida preparada a toda prisa aunque copiosa epitomiza esta dimensión bíblica del comer (Gn 18:1-8). Incluso cuando una comida era relativamente modesta, el significado social de compartir mesa es el de la comunión y la confianza mutuas. Aun en esas ocasiones puede haber una oportunidad de disfrutar, tal como el escritor de Eclesiastés sugiere repetidamente (Ec 2:24-25; 5:18; 9:7).

Comer físicamente, incluso cuando retiene sus cualidades literales, adopta también un sentido simbólico o moral. En ocasiones es una prueba moral en la Biblia. El primer pecado fue un acto de comer del *árbol prohibido situado en el centro del Huerto. Jesús invirtió el patrón absteniéndose cuando Satanás lo *tentó con comida. La abstinencia es a veces una virtud moral, como cuando no se comen los alimentos prohibidos del código mosaico (donde refrenarse de comer no es en ocasiones sino una señal de obediencia al pacto) o en la abstinencia de los nazareos de ciertos alimentos. Pensamos también en *Daniel y sus jóvenes amigos, que se niegan a comer los ricos manjares del rey babilónico, y en los mandatos del NT de abstenerse de la comida ofrecida a los ídolos. El *ayuno, tan importante en la Biblia, es igualmente una forma de abstinencia. Incluso cuando comer no está prohibido, su abuso en forma de excesos o glotonería se considera un asunto moral: el hombre sabio advierte a su hijo contra ello (Pr 23:1-3, 20-21; 28:7), y Pablo denuncia a aquellos cuyo "dios es el vientre" (Fil 3:19) y que son "glotones ociosos" (Tit 1:12).

Así pues, comer en exceso puede ser un pecado, pero incluso lo que podríamos considerar hacerlo de forma normal puede ser un indicativo de una actitud pecaminosa. Comer es una de las imágenes que Jesús empleó para retratar cómo la indiferencia ante la llamada de Dios en las circunstancias ordinarias de la vida puede llevar a la persona a perderse el reino del Señor: se puede decir de todos los seres humanos en cualquier época de la historia, como en los días de Noé y Lot, que "comían, bebían" y seguían con los asuntos de la vida excluyendo a Dios (Lc 17:27-28). En el tiempo de Amós comer "los corderos del rebaño, y los novillos de en medio del engordadero" pasó a ser una imagen de la indiferencia de los ricos ante "el quebrantamiento de José" (Am 6:4-6 RVR1960).

En resumen, comer señala asuntos mayores. Sobre todo, apunta a un estilo de vida. Cómo y qué come uno en la Biblia lo identifica como piadoso o impío, moral o inmoral. La propensión de Jesús a comer con un amplio abanico de personas, incluyendo a "pecadores" (Lc 15:2), indicaba cosas tales como una afirmación de la vida terrenal como buena en principio, el amplio alcance de su salvación y el gozo de la misma. El libro de Eclesiastés ofrece repetidamente comida y bebida en satisfecho disfrute como una característica de la vida centrada en Dios (Ec 2:24-25; 3:13; 5:18; 8:15; 9:7). La otra lección general que surge de las referencias de la Biblia al comer físico es simplemente su importancia. La vida depende de este acto, que revela la posición moral y espiritual de la persona.

Comer como metáfora. Cuando nos fijamos en los usos metafóricos del acto de comer, encontramos un amplio abanico de actividades de la vida representadas en tal

acto. El juicio y la destrucción constituyen el grupo principal. Un ejército conquistador es una *espada metafórica que devora carne (Dt 32:42; cp. 2 S 18:8). Comer simboliza el juicio divino cuando el *fuego de Dios “consumió” a los que ofendieron (Lv 10:2) y cuando se dice que el Señor “devorará” a sus enemigos en su ira (Sal 21:9). Santiago advierte a los ricos y autoindulgentes que el *óxido del oro y la plata “devorará del todo vuestras carnes como fuego” (Stg 5:3). Desde tiempo inmemorial, la *muerte o la *tumba han sido un devorador personificado que se come su presa (Pr 1:12).

Asimilar el conocimiento religioso y crecer espiritualmente a partir de él se comparan igualmente con un proceso de comer y digerir. Pablo alimentaba a los cristianos inmaduros con *”leche” porque no estaban preparados para digerir alimento sólido (1 Co 3:1-2), y Hebreos 5:11-14 repite la imagen. De forma parecida, Pedro insta a su audiencia a “desear con ansias la leche pura de la palabra” para crecer en salvación (1 P 2.2 NVI). Los *pastores verdaderos de Dios alimentan a las personas con conocimiento y entendimiento (Jer 3:15). Por el contrario, el no escuchar las palabras del Señor es una *hambruna sobre la tierra (Am 8:11). Asimilar la *necedad o la falsedad se representa igualmente como la asimilación de los alimentos en el cuerpo (Pr 15:14).

En otros pasajes, la indulgencia ante el apetito *sexual se representa en términos de comer. La mujer libertina seduce a su ingenua víctima con la invitación a embriagarse de “amores hasta la mañana” (Pr 7:18). La *adúltera “come, y limpia su boca” (Pr 30:20). El equivalente positivo aparece en el *Cantar de los Cantares, donde los deleites del amor mutuo se representan como comer y quedar satisfecho (Cnt 2:3-5; 4:11-16).

En su concepto metafórico definitivo, comer es participar en la salvación de Dios en Cristo. Las parábolas en las que Jesús describe un banquete mesiánico ilustran esta circunstancia, como la imagen en Apocalipsis 19.9 de la *cena de la boda del Cordero. El propio Cristo representa a un invitado por iniciativa propia que llama a la puerta del alma humana, esperando que la persona le pida que entre, cene y permanezca con ella (Ap 3.20 RVR1960). Jesús es el pan de vida que las personas deben comer para obtener la vida eterna (Jn 6:25-40). El acto más gráfico de todos es la Cena del Señor, en la que los creyentes comen el pan simbolizando que comparten la muerte corporal de Cristo (1 Co 11:23-29).

Resumen. Comer es al mismo tiempo una realidad física y espiritual en la Biblia. En un nivel físico constituye una prueba continua de la provisión diaria de Dios para las personas y los animales, así como una imagen de la dependencia de las criaturas de su Creador (Sal 104:27-30). Los mismos dos significados, provisión divina y necesidad humana, se aplican a nivel espiritual. En vista de ello, bien podríamos llegar a la conclusión de que en la Biblia el simbolismo de comer evoca una imagen del mundo como mesa cósmica de provisión, y del acto en sí como un requisito previo para la vida física y espiritual. El objetivo de la vida humana es comer, para ser nombrados entre aquellos a quienes Cristo permite comer y beber en la mesa de su reino (Lc 22:30).

Ver también ALIMENTO; APETITO; BEBER; BANQUETE; CENA; COMIDA; FRUTA; HAMBRUNA; HOSPITALIDAD; LECHE; MANÁ; PAN; PUREZA.

COMIDA

En el antiguo Oriente próximo, las personas hacían habitualmente dos comidas al día, un almuerzo ligero al mediodía y la principal por la noche después del trabajo. El desayuno era un ligero tentempié, que no se consideraba una comida propiamente dicha. Compartir mesa no era simplemente un tiempo para ingerir alimentos y saciar la sed; en las comidas, las personas hacían gala del parentesco y la *amistad. Las comidas en sí mismas, los alimentos servidos, la forma en que se hacían y por quién, conllevaban una comunicación codificada y socialmente significativa. Mientras más formal era, más cargada de mensajes iba. Estos tenían que ver con el *honor, la posición social en la familia y la comunidad, la pertenencia y la *pureza, o la *santidad. El estatus social y el rol se representaban en tareas y expectativas diferenciadas alrededor de las comidas, y el mantenimiento del equilibrio y la armonía en ellas era fundamental para el sentido de bienestar general. Entre el pueblo escogido de Dios, las comidas pasaron a ser formas de experimentar y disfrutar de la presencia y la provisión de Dios.

Reconocimiento de referencias y alusiones a las comidas. Las referencias bíblicas a las comidas son indirectas en ocasiones. Los pasajes en los que se invita a entrar o alojarse en una casa casi siempre implican también una invitación a comer (p.ej., Lc 19:1-10). La mención de cualquiera de los siguientes elementos también indica habitualmente una comida: *alimento, partimiento del *pan, *bebida, *copa, *comer "delante del Señor", *sentarse, *reclinarse, *mesa, *unción con aceite y *lavamiento de pies o manos. Además, aparecen varios tipos de comidas especiales: ceremoniales, rituales, banquetes festivos como los de *boda, de despedida y, en el NT, comidas simposio griegas. Las mismas diferían según la ocasión (cotidianas o festivas), el momento, el lugar (el templo o el hogar, el desierto o un espacio kosher), las personas presentes (familia o asociados, invitados presentes o no).

Límites y comidas sociales y religiosos. La comida pasó a ser un lugar en el que los judíos "trazaban la línea" entre los incluidos y los excluidos de su familia, comunidad o grupo étnico. Los gentiles y los extraños eran excluidos o tenían que llevar a cabo un ritual especial de purificación a fin de participar incluso en las comidas ordinarias. Existían restricciones estrictas sobre los alimentos, su preparación y consumición, distinguiendo entre los ritualmente limpios y los inmundos. La preocupación por la santidad, que dio lugar a las leyes kosher (*kashrut*) del judaísmo posterior, refleja la convicción judía de que Dios está presente en las comidas. Comer alimentos contaminados o hacerlo con una persona "inmunda" sería inapropiado y deshonroso para Dios.

Lo sagrado y las comidas. Las comidas de pacto especiales celebradas para sellar y escenificar la ratificación de un acuerdo eran sagradas, y se suponía que Dios estaba presente. Las fiestas eran importantes para la adoración de Israel y el ritmo cultural del año. Incluían comidas rituales celebradas para indicar y recordar acontecimientos de la protección y la intervención de Dios en el pasado (como en la comida de la *Pascua, Dt 16:1-8), así como para acompañar a las ofrendas y regalos que agradecen la provisión presente de Dios para el pueblo. Se dice que estas comidas se celebran "delante del

Señor” o “en la presencia del Señor”, y se insta al pueblo a “regocijarse en la presencia del Señor su Dios” (Dt 12:12, 17-18; 14:26; 16:11, 15; Lv 23:40).

La presencia de Dios se esperaba y disfrutaba en las comidas cotidianas en las casas judías devotas; todas las comidas eran sagradas porque Dios había provisto para ellos. No existían comidas estrictamente seculares: “En el judaísmo comunión significa comunión delante de Dios” (Jeremías, 115).

Cuando Jesús da gracias antes de partir el pan (p.ej., Lc 9:10-17), representa (y transforma) la bendición que constituía una parte integral de cada comida apropiada. La misma era un tiempo de gozo, y la alegría podía simbolizarse en la misma (Pr 15:15). La provisión y el cuidado de Dios se vuelven tangibles en la comida. Del mismo modo que Jehová demostró su amor y protección alimentando al pueblo en el desierto, Jesús hace lo propio con las multitudes (Lc 9:10-17 y pasajes paralelos) en comidas milagrosas. La provisión *abundante pasa a ser una imagen del *reino de Dios, de salvación, y del amor de Dios (Is 25:6).

Comidas reales: poder y honor. Se celebraban comidas especiales para celebrar la coronación de un rey (1 Cr 29:22) y las victorias después de la batalla (ver Is 55:1-5 y 61.6 para usos figurados). El inconveniente de una comida de victoria es la derrota que pone de manifiesto para los conquistados (ver el banquete de victoria simbólico y grotesco en Ez 39:17, 20). Verbos que evocan comidas o comer (“consumir”, “comer”, “devorar”) pueden emplearse para describir la difamación, la derrota y el juicio, como en el Apocalipsis: “Venid, y congregaos a la gran cena de Dios, para que comáis carnes de reyes y de capitanes, y carnes de fuertes, carnes de caballos y de sus jinetes, y carnes de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes” (Ap 19:17-18; cp. Sal 27:2; Is 51:3, 17-23; 56:9-12; Jer 12:9; Lc 22:30).

Comidas e intimidad escatológica con Dios. En Apocalipsis, la imagen de una comida para personas de todas las naciones, que celebra la victoria y el juicio finales de Dios, recuerda la visión de Isaías: “Y Jehová de los ejércitos hará en este monte a todos los pueblos banquete de vinos refinados, de gruesos tuétanos y de vinos purificados. Y destruirá en este monte la cubierta con que están cubiertos todos los pueblos, y el velo que envuelve a todas las naciones” (Is 25:6-7). La comida escatológica anuncia la amplitud de la misericordia de Dios y el alcance universal de su salvación (Mt 8:11; Lc 13:29; Is 61:3) y bendición absoluta (Mt 26:9; Mr 14:25; Lc 22:18; Ap 3:20; 19:9; 22:17). Los ricos banquetes y la comunión universal son todo lo contrario que el halo pálido y silencioso de la muerte.

Comidas de iglesia: recordar y prever. Las comidas eran un acontecimiento central para la vida de la iglesia primitiva. Lucas resume los primeros días de la iglesia: “Partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios, y teniendo el favor con todo el pueblo” (Hch 2:46, 47). La hospitalidad cotidiana pasó a ser una forma fundamental de sustentar a misioneros y presentar a los recién llegados a Jesús y el Camino. Tales comidas instaban a los creyentes a cruzar y abandonar los límites tradicionales entre el género, la posición, la religión y la etnia. Las comidas se convirtieron en una forma de demostrar y celebrar su nueva pertenencia a la

familia de Jesús. La *Cena del Señor y las comidas ágape (de amor) eran expresiones centrales de su vida juntos, y cualquier cosa que arruinase la comunión de las mismas debía evitarse (1 Co 10–11; Jud 12; 1). Estas comidas eran anticipos de la dulce comunión con Jesús y los demás que la iglesia esperaba cuando el reino llegase en su plenitud.

Ver también ALIMENTO; BANQUETE; BEBER; CENA; COMER; FIESTA, FESTEJAR; HAMBRE; SED.

BIBLIOGRAFÍA. M. Douglas, “Deciphering a Meal” en *Implicit Meanings* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966); J. Jeremias, *New Testament Theology* (Nueva York: Scribners, 1971); J. H. Neyrey, “Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship” in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, ed. J. H. Neyrey (Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 361-87.

COMPOSICIÓN anular. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

COMPRA. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

CONFIANZA

Confianza denota seguridad en algo o alguien. Implica un alto grado de certeza y fe, frecuentemente en que una persona actuará de acuerdo con nuestras expectativas o esperanzas. Podemos tener confianza en Dios y en nuestra posición a su lado. También en otras personas, a las que revelamos detalles íntimos de nuestra vida.

Las Escrituras muestran que la confianza en Dios nunca llevará a la decepción. De las cincuenta y tres referencias bíblicas a la confianza, aproximadamente la mitad hablan de la capacidad de confiar en el Señor o en nuestra posición delante de él. Una y otra vez, aquellos que confían en el Señor ven la victoria; los creyentes pueden saber que en Cristo tienen certeza y seguridad. Como declara Proverbios 3:25-26: “No temerás ningún desastre repentino, ni la desgracia que sobreviene a los impíos. Porque el Señor estará siempre a tu lado y te librará de caer en la trampa” (NVI). Los que confían en Dios no serán decepcionados, pero aquellos que depositan su confianza en otras cosas acabarán destruidos (ver también 2 Cr 32:7-8; Sal 71:5; Jer 17:7-8; 2 Co 3:4-5; Ef 3:12; Fil 3:3; He 3:14). Igualmente, la confianza de nuestra posición con Dios nos permite declarar que veremos “la bondad de Jehová en la tierra de los vivientes” (Sal 27:13). Podemos acercarnos a Dios con confianza, sabiendo que su ira no nos destruirá debido a nuestro pecado, sino que él nos amará y oirá debido a nuestra redención (He 4:16; 10:19; 13:6; 1 Jn 3:21).

Depositar la confianza en los justos también es una apuesta segura. Pablo confía en los corintios (2 Co 2:3; 7:4, 16), que la producen orgullo, ánimo y gozo. De igual forma, la *esposa piadosa tiene la confianza total y amorosa de su marido (Pr 31:11).

Sin embargo, las Escrituras condenan a aquellos que confían en sí mismos o en personas injustas. Jesús habla duramente contra semejante arrogancia y cuenta la parábola del fariseo y el publicano para advertir contra la confianza en uno mismo (Lc 18:9; cp. Job 6:19-20; Jer 49:31). La confianza en otra persona coloca a esta delante de Dios (Ez 29:16) y puede acabar en desgracia en algunas situaciones: “No creáis en

amigo, ni confiéis en príncipe; de la que duerme a tu lado cuídate, no abras tu boca. Porque el hijo deshonra al padre, la hija se levanta contra la madre" (Mi 7:5-6). La confianza en uno mismo o en otra persona no solo toma el lugar de Dios, sino que acaba produciendo decepción y ruina. Los seres finitos no pueden hacer que nos sintamos realizados, según Miqueas 7:5-6, y solo Dios tiene control sobre las circunstancias de la vida. Los ídolos son mudos y no sienten nada. "Semejantes a ellos son los que los hacen, y cualquiera que confía en ellos" (Sal 115:8).

La Biblia también advierte sobre aquellos en quien depositamos nuestra confianza; los seres humanos, como criaturas pecadoras, traicionarán la misma (Pr 11:13; 20:19; 25:9). La fe de Sansón en Dalila desembocó en su captura final por los filisteos, su humillación y su muerte (Jue 16:15-30). No obstante, la Biblia nos dice que los rectos se encuentran en la confianza de Dios (Sal 25:14; Pr 3:32). Los sabios disciernen a quién pueden confiar y tienen cuidado de ser dignos de la confianza de Dios y de los demás.

Ver también FE; FORTALEZA; FUNDAMENTO; ROCA.

CONFLICTO

La imagen bíblica del conflicto y sinónimos relacionados trae a la mente un conflicto intenso en las relaciones interpersonales (a nivel individual o grupal), caracterizado por la discordia (1 Co 1:10) y el antagonismo (Mt 10:34-36), cuyas fuentes pueden abarcar desde una simple diferencia de opinión hasta la rivalidad (Fil 1:15) e incluso la hostilidad violenta (Is 58:4; *ver* Violencia, historias de). Aunque habitualmente se manifiesta en formas verbales (p.ej., contiendas de palabras, 1 Ti 6:4; o la *ley, Tit 3:9), el conflicto puede degenerar en reyertas (Is 58:4) u otras formas de violencia (Sal 55:9; Hab 1:3).

En la Biblia, el conflicto es la consecuencia inevitable de la naturaleza *pecaminosa (Gá 5:20), los deseos *malignos (Stg 4:1), la *soberbia (Pr 13:10), la ambición egoísta y la envidia (Stg 3:14), el odio (Pr 10:12) y la *ira (Pr 30:33, donde destacan las gráficas metáforas). Es un vicio característico de los impíos (Pr 6:14; Ro 1:29) y el Señor lo aborrece (Pr 6:19).

Como consecuencia, la Biblia advierte frecuentemente contra los conflictos (Pr 17:14) y ordena a los piadosos que los eviten (Ro 13:13), así como a las personas contenciosas y beligerantes (Ro 16:17). Las últimas se asemejan vívidamente en proverbios al carbón y la *madera que encienden el fuego de la contienda (Pr 26:21). Los que evitan los conflictos se consideran honorables (Pr 20:3).

Los ejemplos bíblicos de conflicto incluyen la *guerra civil en Israel (Jue 20:20), el desacuerdo entre Pablo y Bernabé (Hch 15:39), el conflicto entre los *fariseos y los saduceos (Hch 23:7), y la situación en la iglesia de Corinto (1 Co 1:10).

Ver también ENOJO; REUNIONES, RECONCILIACIÓN; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS; VIOLENCIA, HISTORIAS DE.

CONSEJO, Divino. *Ver* ASAMBLEA, DIVINA.

CONSTELACIONES. *Ver* COSMOLOGÍA.

CONSTRUCCIÓN. *Ver* EDIFICAR, EDIFICACIÓN.

CONSUELO

La Biblia confía en la posibilidad de un consuelo real y duradero en Cristo pero es igualmente realista en relación a las aflicciones de la vida: “Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación” (Mt 5.4 RVR1960). La esencia del consuelo reside en que es recíproco: alguien lo da, y otra persona lo recibe.

Aunque las imágenes de consuelo son relativamente escasas en la Biblia, existen numerosos ejemplos conmovedores. El consuelo se extiende habitualmente en el contexto del *duelo por los muertos, con más frecuencia por parte de los miembros de la familia. Rebeca consuela a Isaac tras la muerte de su madre (Gn 24:67), y *David hace lo propio con Betsabé cuando fallece su primer hijo (2 S 12:24). La lealtad de *Rut a Noemí en su pesar constituye una poderosa expresión de parentesco, y el consuelo que Rut recibe a su vez de Booz (Rt 2:13) es una recompensa por su fidelidad. Parte de la fuerza de la parábola del buen samaritano (Lc 10:25-37) reside en el hecho de que el alivio venga de fuera de los vínculos normales de la familia y la comunidad.

No tener consuelo también es un tema bíblico recurrente. En Ramá, Raquel simboliza la futilidad del consuelo para los golpeados por el dolor: ella “lamente por sus hijos, y no quiso ser consolada acerca de sus hijos, porque perecieron” (Jer 31:15; Mt 2.18 RVR1960). El falso consuelo es una señal indicadora de falsa profecía (Zac 10:2). Los sufrimientos de los *exiliados (Lm 1) y las víctimas de la opresión se exageran por el hecho de que no tienen “quien los consuele” (Ec 4:1). En el día del juicio terrenal, el orden social se hunde, y ni siquiera los miembros de la familia con capaces de dar las condolencias (Jer 16:7). Peor aun, las “cosas buenas” provistas por los consuelos terrenales demostrarán no haber servido de consuelo en absoluto al compararlas con el que solo los justos reciben a continuación (Lc 16:19-31).

Los intentos desafortunados de consolar son quizá incluso peores que una ausencia de consuelo. Los “consoladores” de *Job son el ejemplo clásico. Cuando los conocidos de Job “oyeron todo este mal que le había sobrevenido, vinieron cada uno de su lugar; porque habían convenido en venir juntos para condolerse de él y para consolarle” (Job 2.11 RVR1960). Elifaz, Bildad y Zofar comenzaron bien, sentándose con en silencio comprensivo durante siete días y siete noches. Sin embargo, estos aspirantes a consoladores dan finalmente a Job más incomodidad que consuelo, convirtiéndose en un ejemplo práctico de cómo *no* se debe ministrar a los que sufren. Sus falsas acusaciones, moralismos manidos y aplicaciones doctrinales erróneas merecen la reprimenda que Job les da posteriormente: “Consoladores molestos sois todos vosotros” (Job 16.2 RVR1960).

La incapacidad de los consuelos y consoladores terrenales de proveer un socorro duradero apunta a una necesidad de consuelo que solo Dios puede satisfacer. Él es “Padre de misericordias y Dios de toda consolación” (2 Co 1.3 RVR1960; cp. Fil 2:1). Como un buen pastor, Dios consuela a sus *ovejas con *vara y cayado (Sal 23:4), proveyendo guía, protección, rescate e incluso corrección. El consuelo divino se expresa con frecuencia de forma antropomórfica. Según el salmista, el creyente satisfecho es “como un niño destetado de su madre” (Sal 131.2 RVR1960; cp. Is 66:13), capaz de descansar en los brazos del Señor sin agitarse. La *expiación total por el pecado y la *restauración plena de los exiliados a Sion demuestran la declaración de Isaías: “Porque

el Señor consuela a su pueblo y tiene compasión de sus pobres" (Is 49.13 NVI). La propia cadencia de las palabras que introducen el tema del consuelo en Isaías tiene un efecto tranquilizador: "Consolaos, consolaos, pueblo mío, dice vuestro Dios" (Is 40.1 RVR1960; cp. Zac 1:13).

El consuelo ofrecido por el Cristo encarnado se ejemplifica en su *llanto junto a María por la muerte de Lázaro (Jn 11:33-36), y sobre todo cuando resucitó a este (vv. 38-44). La compasión de Cristo se desborda en la vida de los creyentes, "para que podamos también nosotros consolar a los que están en cualquier tribulación, por medio de la consolación con que nosotros somos consolados por Dios" (2 Co 1:4-5).

Traducciones recientes tienden a traducir el griego *parakletos* "Consejero", pero el matiz del más tradicional "Consolador" no debería de abandonarse. Guiando a los discípulos de Cristo a toda verdad (Jn 15:26) y permaneciendo siempre con ellos (Jn 14:16), el Espíritu Santo provee descanso a sus corazones atribulados (Jn 14:1, 27).

Ver también LAMENTO; LLORO; SUFRIMIENTO.

CONTRITO, CONTRICIÓN

En nuestras Biblias, las palabras *contrito* o *quebrantado* (en referencia al corazón/espíritu) aparece relativamente poco, pero el concepto de *humildad y aceptación de la providencia divina nacido de las pruebas es bastante prominente. A lo largo de las Escrituras, se repite el tema de que los contritos disfrutan de un lugar especial en el cuidado de Dios. Puede que traigan *heridas de los trágicos acontecimientos de su vida, pero el Señor se deleita en la humildad que surge de este quebrantamiento. "Porque así dijo el Alto y Sublime... : Yo habito en la altura y la santidad, y con el quebrantado y humilde de espíritu, para hacer vivir el espíritu de los humildes, y para vivificar el corazón de los quebrantados" (Is 57.15 RVR1960; *ver* Alto; Bajo).

La terminología de la Biblia española para contrición no es clara, en parte porque la misma palabra hebrea (*daka*) (literalmente, "aplastar") se utiliza para describir a aquellos que son devastados por una acción, como en Job 5.4 cuando Elifaz describe la situación de los hijos del necio: "Sus hijos distan mucho de estar a salvo; en el tribunal se les oprime, y nadie los defiende" (NVI), y una acción que humilla sin discapacitar a la persona. La opresión se refiere aquí a la explotación y a quedar desamparado. Tales acontecimientos pudieron haber ocurrido a los contritos, pero el matiz es diferente, los contritos han sido magullados y heridos, pero es su orgullo lo que ha sido irremediablemente aplastado. Los duros episodios de la vida no vuelven a la persona automáticamente contritos. Más bien, pueden provocar amargura (Ex 1:14; Rut 1:20) o una contrición genuina como con Nabucodonosor (Dn 4:37).

Quebrantado/contrito debe diferenciarse por tanto de las acciones que dejan a la persona devastada, inmovilizada, aplastada, endurecida o amargada. La persona contrita, quebrantada en el lugar correcto, ha sido magullada o aplastada de una forma que desemboca en una *humildad verdadera. Esta persona no tiene la ira, el miedo al castigo o la baja autoestima que caracterizan a la persona amargada.

La adversidad o una conciencia del pecado elevada pueden provocar que nos despojemos de la *soberbia natural, dejando un corazón tierno y contrito. Un pasaje que

da forma profundamente a la imagen de la contrición es Salmos 51, donde David, humillado por la denuncia profética de su pecado con Betsabé, declara que "los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado; al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios" (Sal 51.17 RVR1960). En este salmo, David también emplea la imagen relacionada del quebrantamiento de corazón.

Arrepentimiento: una característica definitoria. En algunos contextos, una persona quebrantada es alguien que responde con arrepentimiento al empuje del Espíritu Santo (Sal 51:17; Is 57:15). El quebrantado de corazón es contrario a la persona hecha a sí misma, dura de corazón. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de individuos es más evidente en sus reacciones cuando son confrontados por sus propios pecados (p.ej., David y Saúl). La persona contrita se arrepiente y se humilla.

Oír y responder a la Palabra de Dios. Los humildes y contritos son capaces de oír a Dios y temblar ante su palabra en lugar de burlarse de ella: "Yo estimo a los pobres y contritos de espíritu, a los que tiemblan ante mi palabra" (Is 66.2 NVI). Se puede confiar en los contritos y humildes, pues no distorsionarán la palabra que oyen para sus propios fines personales. Pablo vincula claramente la humildad y el oír a Dios cuando escribe acerca de su aguijón en la carne: "Para que la grandeza de las revelaciones no me exaltase desmedidamente, me fue dado un aguijón en mi carne, un mensajero de Satanás que me abofetee, para que no me enaltezca sobremanera" (2 Co 12.7 RVR1960).

Un acceso único a Dios. Dios se deleita en las oraciones de los humildes. Aquellos que vienen sin oscuras intenciones o sin violar sus mandatos explícitos, sino como *hijos de un padre amoroso, reciben su atención. La contrición puede ser el resultado de una aflicción enviada contra ellos; sin embargo, si son humildes, Dios inclina su oído hacia ellos. "Si yo cerrase los cielos para que no haya lluvia, y si mandare a la langosta que consuma la tierra, o si enviare pestilencia a mi pueblo; si se humillare mi pueblo, sobre el cual mi nombre es invocado, y oraren, y buscaren mi rostro, y se convirtieren de sus malos caminos; entonces yo oiré desde los cielos, y perdonaré sus pecados, y sanaré su tierra" (2 Cr 7:13-14 RVR1960). Por el contrario, la adoración de los soberbios aburre a Dios: "Nunca más te ensoberbecerás en mi santo monte. Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Jehová" (Sof 3:11, 12 RVR1960).

No existe una imagen clara de los contritos, pero la contrición o la humildad se muestran frecuentemente por medio de una inclinación. El mensajero de Ocozías a Elías "se puso de rodillas delante de Elías y le rogó, diciendo: Varón de Dios, te ruego que sea de valor delante de tus ojos mi vida, y la vida de estos tus cincuenta siervos" (2 R 1.13 RVR1960). De forma parecida, el hombre con lepra en Marcos 1:40-45 viene a Jesús arrodillado, suplicando curación (cp. Mr 5:6; 10:17).

La verdadera contrición puede llegar de diversas formas. Una de ellas es una conciencia de *debilidad, incapacidad o pecado. David es sin duda un ejemplo aquí (Sal 51) de alguien quebrantado por el pecado, pero también Manasés (2 Cr 33) y Nabucodonosor (Dn 4). En segundo lugar, un encuentro con Dios puede producir contrición. Isaías escribe que vio al Señor "alto y sublime" (6:1), y a través de ello llegó a conocer su

propia inmundicia y la del pueblo de Dios. "¡Ay de mí!", exclamó. Al recibir la purificación de Dios, era capaz de oír el llamamiento del Señor y responder a él por encima de su vida: "Heme aquí, envíame a mí". Su ministerio sigue su elevada conciencia de la santidad de Dios, y de su propio pecado. Saulo dijo que en el camino de Damasco, "habiendo caído todos nosotros en tierra, oí una voz que me hablaba, y decía en lengua hebrea: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Dura cosa te es dar coces contra el aguijón" (Hch 26.14 RVR1960). El orgulloso fariseo es conducido ciego e indefenso al interior de la ciudad en la que estaba preparado para entrar con poder y autoridad. Una tercera vía para la contrición discurre a través de acontecimientos que escapan a nuestro control y que acaban con el mito de que somos dueños de nuestra vida. Sentimos que no hay alternativas y nos vemos embotados, acorralados, sin saber adónde ir, a quién recurrir. Job se siente así cuando lo pierde todo y se sienta desesperado, pero se recupera después de un encuentro con Dios en el que aprende que "hablaba lo que no entendía; cosas demasiado maravillosas para mí, que yo no comprendía" (Job 42.3 RVR1960) y que "de oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven" (Job 42.5 RVR1960). Finalmente, la noche oscura del alma puede producir contrición. En ocasiones, Dios se retira de su pueblo. La contrición nace al sentir que uno no puede controlar a Dios. Los salmos incluyen numerosos casos en los que se clama al Señor y se experimenta su silencio (Sal 22; 88; 102). Pablo relata que buscó a Dios en relación a un problema que define como su "aguijón" y vio que él no lo iba a eliminar porque "te basta con mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad" (2 Co 12.9 NVI).

Ver también BAJO; CORAZÓN; HUMILDAD; QUEBRANTO; SOBERBIA.

CONVERSIÓN

Convertirse es experimentar un cambio de dirección. Este es el núcleo fundamental de las imágenes que rodean a la conversión en la Biblia. Mientras el término en sí raramente se emplea en las Escrituras, las historias de conversión son prominentes, principalmente en el NT. Los equivalentes en el AT son paganos que rechazan sus propias tradiciones a fin de abrazar la fe judía y a Dios. El denominador común en todas las referencias bíblicas a la conversión es que el individuo reconoce su necesidad de un verdadero Dios y rechaza todas las demás alternativas. Habitualmente, se hace referencia a este acto como "tener fe". Los sinónimos bíblicos para la conversión incluyen *arrepentimiento, recibir la *salvación y creer. El simbolismo bíblico que acompaña a la conversión es continuamente uno de cambio radical; así pues, aquellos que siempre creyeron o siempre supieron de Dios no se denominan convertidos. Los hijos de Israel y los discípulos de Jesús durante su vida nunca tuvieron un momento claro de conversión recogido en la Biblia, aunque sin duda era necesaria la misma fe.

Leemos sobre hombres y mujeres piadosas en el AT, pero captamos pocos atisbos de conversiones. La vida de *Jacob cambió tanto a raíz de su encuentro con Dios en su *lucha en el río Jaboc (Gn 32:22-32) que puede considerarse una historia de conversión. La obediencia de *Abraham al llamamiento a dejar la casa y la religión de su padre constituía un cambio de vida tan radical como una conversión, un cambio de dirección, con un drástico nuevo ritual de *circuncisión como señal que la acompañaba (Gn 17). A

partir de ahí, aquellos que deseaban ser judíos prosélitos y aceptar el Dios de Abraham también eran circuncidados. La circuncisión era por tanto el símbolo de la conversión en el AT a una creencia en Dios, indicando el cambio radical en la vida del individuo.

Otros ejemplos de conversión en el AT no solo implicaban un cambio en la religión del individuo sino también en la cultura y el estilo de vida. Rahab es la primera prosélita mencionada. Según Hebreos, el factor necesario era que tuviese fe, algo que demostró cuando llamó al Dios hebreo "Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra" (Jos 2.11 RVR1960; cp. He 11:31). Como actuó sobre su confesión al esconder a los espías, ella y su familia se salvaron y pasaron a formar parte de la nación de Israel. Otra convertida en el AT fue Rut, que abandonó a su propio pueblo y sus dioses para seguir a su suegra desde su Moab natal hasta Israel. En su declaración de fe, ella declaró: "Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios mi Dios" (Rt 1.16 RVR1960). Así pues, Rut también creyó a dios y se convirtió a la religión hebrea.

El AT también contiene historias de gobernantes o pueblos extranjeros que creyeron en Dios o se arrepintieron de sus pecados por su causa, pero de los que no se dice que se convirtiesen al judaísmo. En esta categoría se encuentra el pueblo de Nínive, que se arrepintió de su maldad tras la advertencia de Jonás, y el rey Darío de Persia, quien, convencido por la supervivencia milagrosa de Daniel en el foso de los leones, dictó una ley que exigía a su reino adorar al "Dios viviente" cuyo "dominio perdurará hasta el fin" (Dn 6:26). De forma parecida, Dios humilló al rey Nabucodonosor de Babilonia y le obligó a hacer una confesión de fe volviéndolo loco durante siete años (Dn 6). Al final del mismo, Nabucodonosor alabó a Dios como el "Altísimo... que vive para siempre" (Dn 4:34). Estas personas se arrepintieron de su incredulidad y su pecado, y confesaron su fe en Dios. Si realmente abrazaron esa fe, entonces podían ser considerados entre los creyentes que "oyen la palabra de Dios, y la hacen" (Lc 8:21). El caso de Naamán es más ambiguo. Después de ser curado de la lepra siguiendo las directrices de Eliseo, tomó tierra de Israel de vuelta a casa con él, de acuerdo a la creencia antigua que vinculaba a las deidades con regiones específicas, pero también pidió perdón por inclinarse ante su señor en el templo de Rimón (2 R 5:17-19).

El NT contiene imágenes de conversión mucho más gráficas. El símbolo principal de conversión es el *bautismo. Ese símbolo es doble, porque es al mismo tiempo el bautismo literal en el agua que Jesús exigió para la Gran Comisión y también el bautismo en el Espíritu Santo, que es el sello de la fe y la salvación del nuevo creyente (Mt 28:19; Ef 1:3). Además de este símbolo, Jesús se refiere a la conversión en un lenguaje metafórico ilustrativo. Él lo llama nacer de nuevo del agua y del Espíritu Santo (Jn 3:5), moviéndose de la *oscuridad a la *luz (Jn 3:21), beber del *agua viva que es él mismo y tener ríos de agua viva fluyendo del propio corazón del creyente (Jn 7:38), y pasando de muerte a vida (Jn 11:25). Además, ilustra la conversión con la parábola del sembrador, declarando que aquellos que creen son como el buen terreno en el que las semillas crecen con éxito (Lc 8:5-15). Este llevar *fruto ilustra a aquellos que "con corazón bueno y recto retienen la palabra oída, y dan fruto con perseverancia" (Lc 8.15 RVR1960).

La historia de conversión más paradigmática de la Biblia es la de Pablo (Hch 9:1-22; 22:1-16), un relato tan famoso que actualmente hablamos de una “experiencia del camino de Damasco” como metáfora de una conversión repentina. Su raíz es la historia de la vida totalmente cambiada de una persona, del celo por perseguir a los cristianos al celo por predicar el evangelio. Las imágenes de esta conversión en sí mismas destacan su naturaleza asombrosa, con una luz brillante que cegó a Pablo, una caída a tierra en sumisión, una voz acusadora milagrosa del cielo, una ceguera temporal, un grupo de testigos que quedan sin habla, y la subsiguiente caída de escamas de los ojos del convertido. La consecuencia inmediata es la valentía en la proclamación de Jesús. Los temas fundamentales quedan perfilados: un encuentro con Cristo personal y abrumador, sumisión a Dios, despojarse de algo (representado como soltar un peso o impedimento), intensificación de los sentidos, restauración de la visión, lavamiento del bautismo para simbolizar la purificación del pecado, y un nuevo estilo de vida y valores.

Aunque la historia de conversión más radical es la de Pablo, encontramos otros muchos ejemplos de conversión en el NT. Entre ellos el de Cornelio, el primer gentil convertido (Hch 10); el carcelero convertido por Pablo y Silas (Hch 16:13); Zaqueo, el recaudador de impuestos (Lc 19:1-10); el ladrón en la cruz al lado de Jesús (Lc 23:39-43); y las muchas personas, judías y gentiles, convertidas en Pentecostés y posteriormente (Hch 2:38-41). Algunos de ellos creyeron directamente por las palabras y milagros de Jesús, otros lo hicieron por las enseñanzas de los apóstoles. Uno de sus vínculos comunes era frecuentemente la improbabilidad de que pudiesen salvarse. A menudo eran gentiles que nunca habían oído del Dios de Israel o pecadores cuyos actos eran obvios y repulsivos para los que los rodeaban. Como Juan comenta, muy pocos de los justos fariseos creyeron en Cristo (Jn 7:48). Así pues, el elemento fundamental en cada uno de estos convertidos parece haber sido una disposición a reconocer el pecado, abandonar creencias pasadas y creer el evangelio en su totalidad. Jesús recuerda esta circunstancia a los fariseos, comentando que sin duda los principales sacerdotes no creían todo lo que Moisés había dicho porque de lo contrario le habrían creído a él (Jn 5:46).

Finalmente, debemos mencionar a los personajes del NT que rechazan la conversión cuando se les ofrece. Este es el estado implícito de aquellos que rechazan las declaraciones de Cristo en los Evangelios, siendo el caso más claro el del joven rico que “se fue triste” (Mt 19.22 RVR1960; Mr 10:22) porque no podía cumplir las exigencias de la conversión, concretamente renunciar a sus riquezas. Igualmente memorable es el gran rechazo del rey Agripa, que replica a la presentación del evangelio por parte de Pablo con una declaración en Hechos 26.28 que se traduce “Un poco más y me convences a hacerme cristiano” (NVI) o “¿Acaso piensas que puedes persuadirme para que me convierta en cristiano en tan poco tiempo?” (NTV).

La conversión es ante todo una iniciación, una entrada en algo nuevo. También implica un cambio toral, soltar todo lo viejo y abrazar lo nuevo. Es un acontecimiento cataclísmico en la vida del convertido. La conversión se centra en el momento (aunque sea larga en su preparación), y retrata a la persona en un cruce de caminos. Implica un cambio de dirección en la vida de una persona y constituye el ejemplo supremo del tema

bíblico de la novedad (*ver* Nuevo), un concepto expresado claramente en el pasaje clásico: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas” (2 Co 5.17 RVR1960).

Ver también ARREPENTIMIENTO; BAUTISMO; FE; NUEVO; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; PURIFICACIÓN.

CÓNYUGE. *Ver* MARIDO; ESPOSA.

COPA

Para los escritores bíblicos, lo que confiere importancia a una copa no es su aspecto sino su contenido. La misma puede contener una bendición, como el líquido que sustenta la vida, sacia la *sed, engendra comunión, o una maldición, como el que induce a la *borrachera o incluso a la *muerte.

Los usos literales de la palabra *copa* conllevan frecuentemente asociaciones positivas. En la parábola de Natán en 2 Samuel 11:1-4, el hombre pobre ama tanto a su cordero que deja que beba de su propia copa. Jesús elogia la amabilidad de cualquiera que dé una copa de *agua fría a sus discípulos (Mt 10:42).

Como una copa puede transmitir amor, consuelo, fuerza y comunión, los escritores bíblicos la utilizan en ocasiones como un símbolo de todos los beneficios que Dios provee, como en el salmo 23, donde el salmista proclama: “Mi copa está rebosando” (v. 5 RVR1960; también Sal 16:5; Sal 116:3; 1 Co 10:16). Sin embargo, en el AT la copa se emplea con más frecuencia de forma figurada como símbolo del *juicio de Dios contra el pecado. El Señor se representa castigando a las personas malvadas y rebeldes, embriagándolas (Is 51:17, 22; Jer 25:15-16; Ez 23:31-34; Mr 14:36).

La *embriaguez puede parecer una imagen suave de la ira de Dios en comparación con los horrores de la *guerra, los desastres naturales y las *enfermedades que el Señor envía sobre los *pecadores. Pero en cierto modo, la copa de ira es un símbolo de juicio particularmente oscuro. Juega en contra de nuestras expectativas de un *anfitrión generoso que ofrece placer y comunión. En su lugar, se ve a Dios entregando personalmente a los pecadores a su destrucción y obligándolos a beber. En Jeremías 25:27, Dios dice a las naciones: “Bebed, y embriagaos, y vomitad, y caed, y no os levantéis”.

La imagen de una copa de ira conlleva un horror especial porque beber (a diferencia de verse abatido por una *batalla, un *terremoto o una *plaga) es algo que una persona hace de forma deliberada. La borrachera implica una progresión humillante: las personas confían en su poder para gestionar el *vino, pero este termina dominándolas. En varios pasajes en los que aparece la copa de la ira de Dios, vemos que los pecadores comienzan arrogantes (ver Sal 75:4-5; Jer 49:12-16; Ap 18:6-8) pero pierden cualquier vestigio de dignidad humana cuando beben “hasta el fondo” la copa que Dios les da (Sal 75:8). Se tambalean y caen inconscientes en las calles (Is 51:17-20); se ven expuestos y avergonzados (Hab 2:16); enloquecen (Jer 51:7); sus enemigos los escarnecen y pasan “por encima” de ellos (Is 51:23). No obstante, sus propias decisiones, y no la ira caprichosa de Dios, han precipitado su destrucción.

Cuando recordamos el uso predominante del simbolismo de la copa en el AT, la utilización repetida por parte de Jesús de esta palabra para indicar su muerte inminente adquiere un gran significado. Cuando suplica “Abba, Padre... aparta de mí esta copa” (Mr 14:36), nos damos cuenta de que su angustia procede principalmente de la perspectiva de sentir todo el peso de la *ira de su Padre sobre el pecado que recayó sobre él. El sufrimiento de Jesús es especialmente conmovedor porque él, solo él entre la humanidad, no merece la ira de Dios, pero decide entregarse a la crucifixión a fin de que los pecadores puedan recibir el perdón. Cuando los soldados llegan para arrestarlo, la humildad y el heroísmo se mezclan en sus palabras: “la copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber?” (Jn 18:11).

Como Jesús bebe la copa de la muerte, puede ofrecer a sus seguidores la del nuevo pacto. En la última cena, dice a sus discípulos: “Bebed de ella todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de pecados. Y os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre” (Mt 26:27-29). Todos los que acepten el sacrificio de Jesús por ellos pueden hacer suyas las bendiciones del perdón, la comunión con Dios y otros creyentes, así como la certeza de la vida eterna que esta copa del nuevo pacto contiene (ver 1 Co 11:25-26). Pero cualquiera que se tome a la ligera el sacrificio de Jesús o lo rechace completamente se verá bebiendo de la copa del juicio de Dios (ver 1 Co 11:27-30; Ap 17:3-6; 18:6-8).

Ver también AGUA; BEBER; EMBRIAGUEZ; HOSPITALIDAD; JUICIO; VINO.

CORAZÓN

En la antigüedad se sabía muy poco sobre del corazón, cuyo latido rítmico coincidía con todas las funciones vitales y el cese del mismo significaba la muerte. Las referencias al corazón en la Biblia como órgano físico son escasas y en ningún caso específicas (p.ej., 2 R 9:24), pero la palabra *corazón* se emplea a menudo para cosas tales como la personalidad y el intelecto, la memoria, las emociones, los deseos y la voluntad.

Personalidad. El corazón se emplea metafóricamente para describir los intangibles que constituyen lo que significa ser humano. En este sentido, es el antónimo de la “carne” o el *cuerpo. Lo vemos en la confesión del salmista: “Mi carne y mi corazón desfallecen; mas la roca de mi corazón y mi porción es Dios para siempre” (Sal 73.26 RVR1960).

Empleando una expresión moderna, corazón se utiliza frecuentemente en la Biblia para describir “de qué pie cojeamos”, es decir, la personalidad humana. En otras palabras, esas fuerzas dinámicas que nos hacen individuos únicos. Como tal, el corazón puede impregnarse de cualidades morales. Por ejemplo, el poeta declara en Salmos 131.1 que su corazón “no se ha envanecido” (cp. 2 Cr 32:26). Los corazones también pueden tener “malicia” (1 S 17:28) o ser “engañado” (Is 44:20; cp. Jer 17:9).

A este respecto también encontramos complejas metáforas relativas al corazón entre los escritores de la Biblia. El que no está atado aún a Dios puede definirse como “corazón incircunciso” (Dt 10:16; Jer 9:26; Ro 2:29; *ver* Circuncisión). Por el contrario, los corazones pueden transformarse del egoísmo al temor de Dios. Ezequiel describe el proceso como una transformación de corazones de *piedra en unos de carne (Ez 11:19).

En otro lugar, el profeta se refiere a la misma como la recepción de un “corazón nuevo” (Ez 18:31).

Como el corazón representa la personalidad humana, el Señor mira allí en lugar de nuestros actos para ver si somos fieles o no. Se nos insta a buscar a Dios con todo nuestro corazón (Dt 4:29; 6:5), por lo que ahí es donde él mira para ver si somos su pueblo (1 S 16:7).

Nuestra personalidad es una función de muchos aspectos diferentes de nuestro ser, incluyendo nuestros pensamientos, recuerdos, sentimientos, deseos y voluntad. Por tanto, no sorprende que la palabra hebrea para corazón, *leb*, se emplee también como imagen de estos.

Intelecto y memoria. Actualmente, asociamos el pensamiento y la memoria con el cerebro, pero en el lenguaje de la Biblia, pensar es una función del corazón. El salmista meditó sobre su difícil situación presente a la luz de su pasado. Dice: “Me acordaba de mis cánticos de noche; meditaba en mi corazón, y mi espíritu inquiría” (Sal 77.6 RVR1960). Como preludio al *diluvio, el libro de Génesis nos cuenta que Dios “vio que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal” (Gn 6.5 RVR1960).

Cuando la Biblia habla del diálogo interno, en *oración silenciosa a Dios o simplemente en el pensamiento, emplea la expresión “en el corazón”. Por ejemplo, Ana oró a Dios “en su corazón” (1 S 1:13); y a lo largo del libro de Eclesiastés, los procesos mentales del predicador se mencionan como algo que dijo “en su corazón” (p.ej., Ec 2:1, 15). Cuando María presenció todas las cosas maravillosas que ocurrieron en la época del nacimiento de su hijo Jesús, se dice que ella “meditaba acerca de ellas” (Lc 2.19 NVI).

Emociones. Según el uso bíblico, el corazón es la fuente de la cual fluyen las emociones. El corazón de Aarón se llena de *gozo cuando ve a Moisés (Ex 4:14). Levítico 19.17 advierte a los israelitas de que no odien a sus hermanos en su corazón. El miedo se expresa como un desfallecimiento del corazón (Dt 1:28), indicando que la valentía también es una emoción sentida (Sal 27:3). Se dice que estas y otras muchas emociones, por ejemplo, la desesperación (Dt 28:65), la tristeza (Neh 2:2), la confianza (Sal 28:7) y la *ira (Sal 39:3), proceden del corazón de la persona.

El corazón es también la sede del deseo. El desdichado Siquem, hijo de Hamor el cananeo, se enamoró de Dina, hija de Jacob (Gn 34:3, 8). Abner pregunta a David si puede poner las cosas en marcha para el rey de forma que David pueda gobernar sobre todo lo que su corazón desee (2 S 3:9). El salmista dice a sus oyentes que se vuelvan a Dios para que él pueda concederles los “deseos” de su corazón (Sal 37:4).

Voluntad. El corazón no solo piensa y siente, recuerda y desea, sino que también elige una línea de conducta. El propio Jesús enseñó que “del corazón salen los malos pensamientos, los homicidios, los adulterios, las fornicaciones, los hurtos, los falsos testimonios, las blasfemias” (Mt 15.19 RVR1960). La obstinación del corazón humano también es un acto voluntario (Dt 2:20), y aquí podemos mencionar las muchas referencias al “corazón endurecido” de *Faraón (p.ej., Ex 4:14, 21; 7:3; 8:15). Se trata

de un corazón que se niega a escoger de acuerdo a la voluntad de Dios, lo que desemboca finalmente en la destrucción del rey egipcio.

En el lado positivo, la Biblia habla de un corazón que impulsa a la persona a dar una ofrenda al Señor (Ex 25:2). Habla de la “integridad” del corazón de una persona (1 R 9:4) y de un “corazón entendido” (1 R 3:9).

El corazón de Dios. El uso más impactante del corazón en la Biblia hace referencia a *Dios (Gn 6:6; 8:21). Es parecido al aplicado a la humanidad y debería ser un recordatorio de que somos creados a imagen de Dios (Gn 1:26-27). El Señor, después de todo, es un ser personal que piensa, siente, desea y escoge.

Uno de los pasajes más intrigantes en esta conexión se encuentra en Oseas 11. El profeta cita a Dios diciendo que aunque castigará a Israel por su rebelión, no lo destruirá completamente. La decisión de refrenarse de esa destrucción total no fue fácil; fue la consecuencia de la agitación interior del Todopoderoso:

> Mi corazón se conmueve dentro de mí, se inflama toda mi compasión. No ejecutaré el ardor de mi ira, ni volveré para destruir a Efraín (Os 11:8-9 RVR1960).

En el versículo que sigue, Dios justifica su cambio de opinión en base a su divinidad. La humanidad, cuando se enoja, se inclina de forma natural hacia la destrucción de los que ofenden. Pero Dios es divino, no humano, por lo que se impone su gracia.

Ver también CUERPO; DURO, ENDURECER, DUREZA; MENTE; PIEDRA.

BIBLIOGRAFÍA. H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Filadelfia: Fortress, 1974).

CORDERO

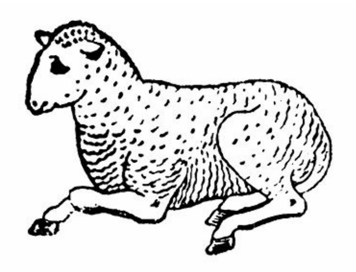
Un cordero es simplemente una *oveja joven y por tanto pequeña. Muchas de las casi doscientas referencias bíblicas a los corderos son por tanto sinónimas de las de la categoría más amplia. Los corderos, como las ovejas en general, son una fuente de *lana (Pr 27:26). Forman parte de los rebaños que aparecen de forma tan prominente en el mundo agrícola de la Biblia. Sin embargo, dentro del género *oveja*, la especie *cordero* tiene dos asociaciones distintivas.

Los corderos se asocian con la *amabilidad, la *inocencia y la dependencia. Así pues, como pastor (*ver* Oveja, pastor), dios reúne a los corderos en sus brazos porque están desamparados (Is 40:11). En la parábola de Natán sobre la codicia de *David, el cordero representa la inocencia desamparada. En el milenio venidero, él será quien alimente y repose junto al *lobo (Is 65:25; 11:6). Cuando un profeta desea plasmar una imagen de indefensión e inocencia absolutas, escoge al cordero que es llevado al matadero (Jer 51:40). El Siervo que sufre también es como un cordero llevado al matadero sin decir nada (Is 53:7). Cuando Jesús expresa la vulnerabilidad de sus discípulos, se representa enviándolos fuera como corderos en medio de lobos (Lc 10:3).

Más numerosos aun son los pasajes que asocian al cordero con el *sacrificio. Los corderos se mencionan específicamente en relación con los sacrificios más de ochenta veces en Éxodo, Levítico y Números. Este tema sacrificial alcanza su cumplimiento en Cristo, que es llamado “el Cordero de Dios” (Jn 1:29, 36 RVR1960) y el “Cordero pascual” (1 Co 5.7 NVI) cuya sangre es “como de un cordero sin mancha y sin

contaminación” (1 P 1.19 RVR1960). La gran culminación es el libro de Apocalipsis, donde “el Cordero” como epíteto para Cristo aparece en veintiocho ocasiones.

Ver también CABRA; OVEJA, PASTOR; PASCUA; REBAÑO; SACRIFICIO.



Un cordero.

CORINTIOS, CARTAS A LOS

La preocupación de Pablo en 1 y 2 Corintios es la reconciliación de la división, un tema al que se da expresión teológica en 2 Corintios 5:16-21. En 1 Corintios, se observa una línea de fractura entre los miembros de las congregaciones en áreas como el estatus de grupos e individuos, litigios, *matrimonio, *alimentos, *idolatría, la *Cena del Señor, y los dones espirituales. En 2 Corintios, las divisiones se producen entre el propio Pablo y los miembros. La tarea del simbolismo en ambas cartas es argumentar contra las disensiones endémicas a este contexto, reafirmando la unidad y el orden frente a la fragmentación.

Como en las tradiciones romana y judía el cuerpo humano podía representar simbólicamente al grupo social, quizá no resulte sorprendente que las imágenes unificadoras más explícitas empleadas por Pablo impliquen al mismo (1 Co 12:12-31). Esta extensa analogía de la comunidad con el cuerpo (expresada de forma directa en 1 Co 12:28) se presenta para apoyar su declaración de que los muchos dones espirituales proceden de un mismo Espíritu único (1 Co 12:11). Pero como los antiguos pueblos mediterráneos consideraban algunas partes del cuerpo (la *cabeza, los *ojos, etc.) más honorables que otras (ver Julius Pollux, *Onomastikon* 2.36), emplear el simbolismo del cuerpo para expresar unidad conllevaba el riesgo de confirmar divisiones por estatus en la comunidad en base a la posesión de dones carismáticos. Pablo era consciente de este peligro, lo que explica que, de una forma en cierto modo artificial, trate de invertir la bajeza aceptada de algunos órganos corporales (1 Co 12:24-25).

No obstante, la imagen más persistente en ambas cartas es la de *edificar, específicamente, la construcción de una casa. La base literal de la misma engloba a los miembros de la casa como grupo original de convertidos (1 Co 1:16; 16:15) y la organización de la comunidad en iglesias caseras (1 Co 16:19). Esta imagen evoca por tanto el sentido de integración derivado de una única unidad arquitectónica y también la cohesión y exclusividad que caracterizó a la *familia como grupo social más fuerte en el mundo mediterráneo de este período, con sus miembros unidos por el honor del grupo. Aunque los principales nombre y verbo griegos que combinan estas palabras (*oikodomō* y *oikodomeō*) se traducen en la Vulgata *aedificatio* y *aedificare*, que llevan al castellano

“edificación”, no deberíamos permitir con demasiada ligereza que ese giro semántico nuble su sentido original para Pablo.

El apóstol se lanza sobre este tema para acentuar su crítica de las facciones que se fijan en él o en Apolos: “Porque nosotros somos colaboradores de Dios, y vosotros sois labranza de Dios, edificio *[oikodomē]* de Dios” (1 Co 3:9). Apolos ha construido sobre los *fundamentos echados por Pablo, y cada uno de ellos recibirá una recompensa dependiendo del fundamento empleado y la manera de edificar (*epoikodomeō*; 1 Co 3:10, 12, 14).

Más adelante, Pablo inserta en sus dos exposiciones sobre la carne sacrificada a los ídolos declaraciones acerca de la importancia de la edificación (*oikodomeō*) de la comunidad, en contraste con estar henchidos por el conocimiento (1 Co 8:1), o sujetos a que todo se permita (1 Co 10:23). La necesidad de construir la comunidad es prominente de nuevo en su deseo de regular los fenómenos que pueden provocar división en la edificación de la iglesia de Corinto. Con ese fin, el apóstol emplea las formas nominal (*oikodomē*; 1 Co 14:3, 5, 12, 26) y verbal (*oikodomeō*; 1 Co 14:4, 17). Hace hincapié en la prioridad de los dones espirituales que implican un discurso racional en contraste con la glosolalia, que es irracional; porque la primera edifica a la comunidad (*ekklēsia*) y la segunda únicamente al individuo implicado (1 Co 14:4-5). Pablo resume su posición: “Hágase todo para edificación [de la comunidad]” (1 Co 14.26 RVR1960).

Pablo reitera este simbolismo en 2 Corintios y lo conecta de forma explícita con el asunto principal en esta carta declarando en dos lugares clave, al principio y al final de su extensa defensa de su ministerio (2 Co 10:8; 13:10), que recibió su autoridad del Señor para el propósito de edificarlos (*oikodome*), no de derribarlos, y que este era su único objetivo (2 Co 12:19).

Encontramos un despliegue diferente de imágenes de la casa en 2 Corintios 5:1-10, porque Pablo las integra aquí con el simbolismo del cuerpo en una importante exposición de sus puntos de vista sobre la resurrección y el juicio final. El apóstol contrasta nuestro cuerpo, u hogar terrenal (*oikia*), con el edificio de Dios (*oikodomē*), la morada eterna (*oikia*) no hecha por *manos humanas que nos espera en el cielo. Aunque aquí se hace hincapié en lo individual en lugar de lo social, la estrecha relación que Pablo ve entre estos dos campos visuales indica por qué los ha empleado como imágenes principales para promover la unidad en la congregación.

Pablo desarrolla aun más este simbolismo para recordar a sus lectores que ellos son realmente el lugar donde mora (*oikei*) el Espíritu de Dios, su *templo (*naus*; 1 Co 3:16, 17; 2 Co 6:16). En el ejemplo de 2 Corintios, esta imagen se utiliza para hacer hincapié en la naturaleza exclusiva de la comunidad en relación al mundo de los incrédulos, aunque a un nivel teológico más elevado que la intimidad más simple de la casa doméstica (*oikos*).

El uso por parte de Pablo de las palabras *”hermano” (*adelphos*) o *”hermana” (*adelphē*) para referirse a los creyentes unas cuarenta veces en 1 Corintios y unas doce en 2 Corintios tiene relación con el simbolismo de la casa. El apóstol consideraba la

imagen de la familiaridad ficticia vital para subrayar la cohesión y la identidad distintiva de las congregaciones.

En 2 Corintios, una imagen fundamental para expresar su posición es la del *diakonos*, el *“siervo humilde” (2 Co 3:3, 6, 8, 9; 4:1; 5:18; 6:3-4; 8:4, 19, 20; 9:1, 12, 13; 11:8, 15, 23), que aquí transmite el sentido de un agente que actúa entre patrones celestiales y clientes humanos, pero también tiene relación con el tema de la casa, ya que el significado original de *diakonos* es alguien que espera a la mesa.

Sin embargo, Pablo no se veía simplemente como un hermano o un siervo, porque también declaró su autoridad como un *padre, parecido al *pater familias* del sistema social romano que regía en Corinto (Joubert). De ahí que se dirija a sus lectores como aquellos que ha engendrado en Cristo Jesús (1 Co 4:15), como sus “*hijos amados” (1 Co 4:14; también a Timoteo en 1 Co 4:17), o simplemente como “hijos” (2 Co 6:13) a los que deja una herencia (2 Co 12:14). Un aspecto vital de esta *patria potestasi* metafórica es que deben ser obedientes a él (2 Co 2:9; 10:6), incluso hasta el punto de seguir sus directrices de excomulgar a un miembro pecador (1 Co 5:1-5).

El uso más sorprendente de esta imagen para cerrar la brecha producida entre él y sus lectores en 2 Corintios tiene lugar en 3:3–4:6, donde la realidad social mediterránea del *honor de grupo se hace de nuevo evidente. Para demostrar que su declaración no traiciona a la Palabra de Dios como otros hacen (2 Co 2:17), Pablo propone que la presencia de Dios fluye de Cristo (la imagen *[eikon]* de Dios) a su evangelio como la *luz, y después, como consecuencia de su humilde servicio (*diakonia*), a los creyentes, que reflejan esta luz no velada con más brillo que Moisés en el Sinaí.

Finalmente, Pablo reafirma su autoridad con el uso de imágenes de la *guerra (2 Co 6:7; 10:3-5) y el *atletismo (1 Co 9:24-27). Por el contrario, también emplea otras que acentúan su bajeza, como un cautivo arrastrado en vergüenza al final de la procesión triunfal de Cristo (2 Co 2:14) o un recipiente de barro (2 Co 4:7). Aunque imágenes visuales de este tipo ayudaban sin duda a comprender la idea a una audiencia antigua que escuchaba (en lugar de leer), el propio apóstol justifica la importancia de una de ellas en particular destacando que decidió “no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesucristo, y a este crucificado” (1 Co 2:1).

Ver también EDIFICAR, EDIFICACIÓN; FAMILIA; HOGAR, CASA; SIERVO.

BIBLIOGRAFÍA. S. J. Joubert, “Managing the Household: Paul as *Paterfamilias* of the Christian Household Group in Corinth”, en *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its Context,* ed. P. F. Esler (Londres y Nueva York: Routledge, 1995) 213-223; B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Rev. ed., Louisville, KY.: Westminster John Knox, 1993); S. Pogoloff, *Logos and Sophia: The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBLDS 134; Atlanta: Scholars Press, 1992); B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

CORNAMENTA. *Ver* CUERNO.

CORONA

Las coronas representan habitualmente algún estado de *honra o *bendición para aquellos que las llevan, aunque ocasionalmente se presenta la imagen contraria de forma irónica. El uso más claro de este simbolismo quizá sea el que concierne a la coronación de un gobernante israelita (Jue 9:6; 2 R 11:12; 1 Cr 20:2; 2 Cr 23:11; Est 2:17; 8:15).

Que otra persona posea la corona de un *rey connota la usurpación del poder de dicho monarca. En 2 Samuel 1:10, un amalecita informa a David de que ha matado a Saúl. Como prueba, le trae la corona u la argolla del brazo del monarca. David reacciona haciendo duelo por Saúl, porque consideraba ilícito matar al ungido del Señor. Ese comedimiento con su rival israelita puede contrastarse con 2 Samuel 12:30, donde David acepta la corona del derrotado rey de Rabá, simbolizando así la transferencia de poder a David.

Las coronas también representan la relación de Dios con el rey. El Señor es quien las coloca sobre la cabeza del rey en última instancia (Sal 21:3). Como tal, se puede considerar que la corona de un monarca es una señal de su gobierno representativo de lo que realmente es el reino de Dios. El desagrado del Señor con su rey ungido tiene como consecuencia la disolución de la relación Dios/rey: "Rompiste el pacto de tu siervo; has profanado su corona hasta la tierra" (Sal 89.39 RVR1960). De manera parecida, el sabio nos recuerda que "las riquezas no son eternas ni la fortuna está siempre segura" (Pr 27:24). La corona que Jehová coloca sobre la cabeza del rey está condicionada a la lealtad al pacto por parte de este.

Con bastante frecuencia tanto en el NT como en el AT, las coronas son símbolos de las bendiciones de Dios sobre su pueblo. En ocasiones, no se menciona explícitamente la naturaleza específica de esa bendición (p.ej., Pr 10:6: "El justo se ve coronado de bendiciones" NVI). Sin embargo, en este ejemplo la bendición puede implicar protección de alguna amenaza, ya que la segunda mitad del versículo 6 promete "violencia" para los malvados. Otros pasajes hablan de "las canas" (Pr 16:31) y de los "nietos" (Pr 17:6) como coronas y señales del favor de Dios. Se promete una "corona de hermosura" para aquellos que consiguen la sabiduría (Pr 4:9).

Tres pasajes de Isaías llevan un poco más lejos esta imagen de la corona. En Isaías 35:10, se dice que el "gozo perpetuo" corona la cabeza de los redimidos (ver también Is 51:11). El contexto de este pasaje es el regreso de los *exiliados a *Sion desde *Babilonia. Aunque existen preguntas sobre si el contexto histórico inmediato de este pasaje es escatológico y celestial, la noción de "gozo perpetuo indica sin duda un estado perpetuo y continuo de bendición para el pueblo de Dios a la luz de la redención de su pueblo. Así pues, este simbolismo parecería tener una clara conexión bíblica-teológica con la bendición eterna del cristiano, teniendo en cuenta la enseñanza más desarrollada del NT sobre el más allá eterno.

Isaías 28.5 emplea la imagen de la corona en otro sentido. Allí, el propio Jehová será "por corona de gloria y diadema de hermosura al remanente de su pueblo" después de castigar al soberbio Efraín. La idea de esta perícopa más amplia (Is 28) es el gobierno

justo de Judá de su pueblo frente a la injusticia del reino del norte. El propio Señor es la cruz, la presencia regia, el símbolo del reinado justo de Judá.

Una imagen alternativa se expresa en Isaías 62:3. Aquí, Sion/Jerusalén será “una corona espléndida en la mano de Dios” (NTV). Los exiliados regresarán de Babilonia, y Jerusalén ya no estará más desierta. En su lugar, será un toque cegador, un modelo de justicia para las naciones. Jerusalén es el adorno real de Jehová. Esta ciudad real será ahora la sede desde la que el Señor reinará sobre las naciones. Se emplea una imagen parecida en Zacarías 9:16. Jehová aparecerá, Israel será liberado: “En aquel día el Señor su Dios salvará a su pueblo como a un rebaño, y en la tierra del Señor brillarán como las joyas de una corona” (NVI).

El simbolismo de la corona se emplea de tres formas distintas en el NT. En primer lugar, Pablo se refiere a las iglesias de Filipos (Fil 4:1) y Tesalónica (1 Ts 2:19) como su corona. Los esfuerzos del apóstol para edificar estas comunidades de creyentes son su fuente de esperanza y gozo. Recurriendo al simbolismo de Isaías 62:3, son el tocado real de Pablo por su obra como embajador del evangelio de Cristo. En segundo lugar, las coronas son recompensas para aquellos que permanecen fieles al evangelio. Pablo espera la “corona de justicia” que Cristo, el Juez, le entregará “en aquel día” (2 Ti 4:8). Aquellos que aman a Dios y perseveran en las pruebas recibirán la “corona de vida” (Stg 1:12; Ap 2:10; 3.11 [¿?]). Los ancianos que sean fieles al rebaño recibirán la “corona de gloria” cuando aparezca el Príncipe de los pastores (1 P 5:4). Los cristianos conformados a la imagen de Cristo compartirán con él su estatus real un día como coherederos. Los beneficios de Cristo se introducen en el creyente, pero con el fin de que este se aproveche de la obra de Cristo, en la que este, el que no tenía pecado, se hizo pecado por nosotros; él dejó de lado su corona de honra y se puso una de *espinos (Mt 27:29; Mr 15:17; Jn 19:2, 5; cp. Fil 2:6-8; Lm 5:16). Sin embargo, como el Cristo exaltado, lleva una nueva corona adecuada para su autoridad y dominio universales (Ap 6:2; 14:14).

Ver también BENDICIÓN; GLORIA; HONOR; RECOMPENSA; REY, REINADO.

CORRER

Si consideramos únicamente ejemplos del movimiento de carrera animal o humano (excluyendo, por ejemplo, las referencias al correr del agua), encontramos que correr aparece en un abanico de usos bíblicos: la carrera de los *atletas, de los guerreros que huyen, de personas en un estado de gozo o entusiasmo extraordinarios, de los *villanos que se apresuran a hacer el *mal. Sin embargo, en todos los casos, correr es una imagen de velocidad o prisas así como de esfuerzo extenuante en un acontecimiento trascendental.

En el caso de los animales, correr indica rapidez de movimientos. Existen advertencias proféticas de *caballos “más veloces que las águilas” (Jer 4.13 NVI) y “más veloces que leopardos” (Hab 1.8 NVI), y una descripción del avestruz que “se burla del caballo y de su jinete” en su carrera (Job 39.18 eterno). La velocidad de los animales hace de ellos una fuente de comparación con personas que se mueven con rapidez: en su lamento por Saúl y Jonatán, *David dice que eran “más rápidos que águilas” (2 S 1.23 NTV), y el

historiador describe más adelante a Asael como “ligero de pies como una gacela del campo” (2 S 2.18 eterno; *ver* Animales de la Biblia). De forma más general, el corredor es un modelo reconocido de la velocidad, de forma que Job puede decir que sus “días han sido más ligeros que un correo” (Job 9.25 RVR1960). De forma parecida, la palabra de Dios “corre a toda prisa” (Sal 147.15 NVI).

Un segundo grupo de imágenes vincula el correr con las *carreras atléticas. En Salmos 19:5, la imagen atlética indica alborozo, como el *sol en su curso a través del cielo “se apresta, cual atleta, a recorrer el camino” (NVI). El *Predicador reemplaza el júbilo de la imagen del salmista por otra más pesimista de la competición humana cuando ve que “la carrera no la ganan los más veloces” (Ec 9.11 NVI). En el NT, encontramos la influencia de las pruebas atléticas griegas en la claridad con la que los escritores comparan la vida cristiana con una carrera. Pablo utiliza la metáfora en 1 Corintios 9:24: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos a la verdad corren, pero uno solo se lleva el premio? Corred de tal manera que lo obtengáis” (RVR1960). Pablo sigue contrastando la “corona corruptible” del atleta vencedor con la “incorruptible” del cristiano, añadiendo: “Así que, yo de esta manera corro, no como a la ventura” (1 Co 9:25-26 RVR1960). De forma parecida, la epístola a los Hebreos nos insta a correr “con paciencia la carrera que tenemos por delante” (He 12.1 RVR1960).

Los corredores que iban delante de los *carros de los *reyes formaban parte del glamur asociado a la realeza en el mundo antiguo. Así pues, cuando Samuel trata de disuadir a los israelitas de adoptar la monarquía como forma de gobierno, les advierte de que el impulso real hacia los lujos pueden dar lugar a lo siguiente: “Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros, y en su gente de a caballo, para que corran delante de su carro” (1 S 8.11 RVR1960). Uno de los primeros gestos monárquicos de Absalón fue preparar “carros y caballos, y cincuenta hombres que corriesen delante de él” (2 S 15.1 RVR1960; cp. 1 R 1:5). Por extensión, los corredores eran mensajeros al servicio del rey, como en la imagen de Jeremías de los relevos de correos que llevan el mensaje de la caída de Babilonia (Jer 51:31; cp. 2 S 18:19-27).

Correr huyendo del peligro es otro tema. Agar corre de Sara (Gn 16:8), y Moisés acompaña el movimiento hacia delante del *arca del pacto, que simboliza el avance de Dios el rey y el *guerrero divino, con la declaración: “Levántate, oh Jehová, y sean dispersados tus enemigos, y huyan de tu presencia los que te aborrecen” (Nm 10.35 RVR1960). Como este versículo indica, las retiradas en las batallas bíblicas eran tan desordenadas que acababan en desbandada, con los soldados corriendo tan rápido como podían para escapar de sus victoriosos enemigos, que podían estar cerca en la persecución (ver 1 S 14:22; 1 Cr 10:1-2; 2 R 25:4-5; *ver* Historias de batalla). En cuanto a los refugiados, Jesús describe a los habitantes de Judá corriendo “a los montes” al principio de una gran tribulación (Mr 13:14-16; también Mt 24:15-18 y Lc 21:20-21).

Si correr implica un deseo fuera de lo común de huir de algo amenazante, también puede indicar entusiasmo para conseguir algo positivo, en ocasiones acompañado por un *gozo obvio. Abraham corrió desde la *puerta de su tienda para ofrecer una invitación a tres visitantes celestiales (Gn 18:1-2). Una milagrosa inyección de energía permitió a

Elías correr más rápido que el *carro de Acab en el viaje desde el monte Carmelo hasta la puerta de Jezreel cuando se formaron las nubes de tormenta (1 R 18:45-46). El nombre del Señor es “torre fuerte... A él correrá el justo, y será levantado” (Pr 18.10 RVR1960). En el milenio venidero, las naciones extranjeras “correrán” a Israel para *adorar a Dios (Is 55:5). El ejemplo culminante es el *padre perdonador en la parábola del hijo *pródigo, que abandona la dignidad paternal cuando corre a abrazar a su hijo cuando este vuelve (Lc 15:20). En estos pasajes, correr connota algo fuera de lo rutinario, que provoca una prisa extraordinaria. Por extensión, correr se entremezcla con el asombro en algunas escenas memorables de la Biblia. Le resurrección de Jesús viene acompañada por un frenesí de carreras ilusionadas (Mt 28:7-8; Mr 16:8; Lc 11:12; Jn 20:2-4).

En contraste con correr como imagen de entusiasmo para conseguir un bien encontramos pasajes en los que este acto implica prisa y compromiso activo a hacer algo malo. Giezi, *siervo de Eliseo, corre detrás de Naamán para reclamar el regalo que su señor había rechazado (2 R 5:20-21) y fue castigado por su codicia y su mentira. Los *enemigos del salmista “corren y se aperciben” para perpretar el mal sin una causa justa (Sal 59.4 RVR1960). El libro de Proverbios nos provee imágenes de personas cuyos “pies corren hacia el mal, y van presurosos a derramar sangre” (Pr 1.16 RVR1960) y de “pies presurosos para correr al mal” (Pr 6.18 RVR1960; cp. Is 59:7).

Un último tema confiere un efecto metafórico a correr el resumir la esencia de la vida piadosa. El salmista que obedece la ley de Dios declara: “Por el camino de tus mandamientos correré” (Sal 119.32 RVR1960). Los que esperan en Dios “tendrán nuevas fuerzas... correrán, y no se cansarán” (Is 40.31 RVR1960). Pablo representa el inicio de la vida cristiana como “correr bien” (Gá 5.7 RVR1960), y él mismo se molesta en asegurar que no ha “corrido en vano” (Fil 2.16 RVR1960).

Ver también ATLETISMO; HUIR, HUIDA; HUIDA, PERSECUCIÓN Y HUIDA.

CORROSIÓN. *Ver* OXIDARSE.

CORRUPCIÓN

La corrupción es un deterioro hasta llegar a un estado de podredumbre. Aunque la Biblia provee imágenes de corrupción física, la pestilencia en Egipto después de algunas de las *plagas; el maná infestado de *gusanos que algunas personas dejaron para el día de reposo (Ex 16:20); los sepulcros blanqueados a los que Jesús compara a los fariseos, “llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia” (Mt 23:27); el enfermo Herodes, “comido de gusanos” en sus entrañas (Hch 12:23), la corrupción es principalmente una cualidad moral y espiritual.

El tema de la corrupción por el pecado es uno de los más importantes en la Biblia. Algunos sinónimos de la misma son polución, putrefacción, inmundicia, contaminación y profanación. Especialmente en el AT, la corrupción aparece en numerosas ocasiones como una descripción de aquellos que se han apartado de los mandamientos de Dios y se han vuelto a sus propios caminos de pecado. Implica por tanto un deterioro de algo o alguien que era justo o completo, que pasa a ser pecaminoso o sucio. Sin embargo, la

palabra no se limita simplemente al *pecado; también se utiliza para describir el estado de descomposición provocado por la *muerte o la destrucción física, al desarmar o dañar un objeto. Así pues, los autores bíblicos consideran análogas la corrupción de las cosas físicas y la de los seres morales.

Desde el primer pecado, la corrupción contaminó a todos los seres humanos. Justo antes del diluvio, Dios miró desde su morada y vio que "la tierra estaba corrompida y llena de violencia" (Gn 6.11 NVI). De hecho, el mal era tan generalizado que solo Noé era justo delante de Dios, y entre todos los demás "todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal" (Gn 6.5 RVR1960). Desgraciadamente, como el salmista observa, el diluvio no cambió la condición del corazón humano. Dios sigue mirando "desde los cielos sobre los hijos de los hombres, para ver si había algún entendido, que buscara a Dios", y sigue viendo que "todos se desviaron, a una se han corrompido; no hay quien haga lo bueno, no hay ni siquiera uno" (Sal 14:2-3 RVR1960; cp. Ro 3:10-12). La clave de ese pecado es la rebelión, porque las personas creen que no hay Dios, nadie que les exija responsabilidades por sus actos (Sal 14:1). A lo largo de la Biblia, la fuente de corrupción es un deseo de seguir las propias inclinaciones en la creencia de que el Señor nunca castiga a los pecadores.

La aparición principal de la corrupción en la Biblia tiene relación con la descripción en el AT de la continua desobediencia de Israel a los estatutos de Dios. Cuando estableció la nación de Israel, el Señor intentó crear un pueblo que fuese su propia posesión, apartado de las demás naciones por su santidad y obediencia a él. Él les dijo: "En ninguna de estas cosas os amancillaréis; pues en todas estas cosas se han corrompido las naciones que yo echo de delante de vosotros, y la tierra fue contaminada; y yo visité su maldad sobre ella, y la tierra vomitó sus moradores" (Lv 18:24-25 RVR1960). En consecuencia, les dio la ley, que establecía las pautas de la santidad. Dios dejó complejas directrices para los actos inmorales que prohibía así como para los animales y enfermedades que consideraba inmundos, y deseaba que los israelitas se purificasen en su congregación. Por tanto, las instrucciones de Dios fueron: "Deben distinguir entre lo sagrado y lo común, entre lo que es ceremonialmente impuro y lo que es puro" (Lv 10.10 NTV). Prohibió un gran espectro de actos, desde tocar un cadáver o comer animales con pezuña dividida no rumiantes, hasta no "volverse detestables" por mantener relaciones *sexuales con animales, con algún familiar, con alguien del mismo sexo, o con quien no se estuviese casado.

Además de estas leyes, Dios entregó a los israelitas otras muchas que exigían que no fuesen corruptos en sus actitudes hacia él. No debían jurar en falso por el nombre del Señor, "profanando así el nombre de tu Dios" (Lv 19.12 RVR1960). Así pues, él declaró que su nombre era vulnerable a la difamación y la burla si su pueblo lo pronunciaba erróneamente. Parte de la razón de la cautividad babilónica fue el desagrado de Dios con el rey Sedequías, que juró en falso lealtad al rey Nabucodonosor en el nombre del Señor antes de rebelarse contra él (2 Cr 36:13). Además de esta orden, Dios también condenó la *idolatría, llamándola corrupta y mala a la vista del Todopoderoso, y digna de provocar su ira (Dt 4:25). Sin embargo, incluso antes de que Moisés descendiese de la

montaña después de recibir este mandato de Dios, los israelitas pusieron de manifiesto su propensión a desobedecerlo al elaborar un becerro de oro para adorarlo. Como ni siquiera obedecieron a Moisés mientras estaba vivo, este predijo antes de su muerte que los israelitas caerían en la corrupción: "Porque yo sé que después de mi muerte, ciertamente os corromperéis y os apartaréis del camino que os he mandado; y que os ha de venir mal en los postreros días, por haber hecho mal ante los ojos de Jehová, enojándole con la obra de vuestras manos" (Dt 31.29 RVR1960). La predicción de Moisés es la historia del AT, porque todos sus libros narran este ciclo repetido de pecado, castigo divino, arrepentimiento y perdón del Señor por gracia.

Dios vio que el pueblo de su pacto era corrupto en numerosas maneras, desde las prácticas degradantes de la idolatría, el sacrificio humano y la *prostitución ritual hasta una incapacidad de obedecer la ley que debería haber sido la más fácil de observar, el día de reposo. Ninguna nación ha sido tan reticente a permitirse un descanso del trabajo como el pueblo israelita. Entre otras violaciones, fueron culpables de vender mercancías en el día de reposo y de no dar a la tierra su descanso sabático (Neh 13:17; 2 Cr 36). La dimensión de su pecado demuestra la depravación total que el pecado causa en el corazón de las personas y la separación de Dios que provoca. El Señor no podía describir suficientemente bien el pecado de Israel. Isaías lo describe minuciosamente cuando se dirige al pueblo, aunque la enumeración es incapaz de plasmar su dimensión: "¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de maldad, generación de malignos, hijos depravados! Dejaron a Jehová, provocaron a ira al Santo de Israel, se volvieron atrás" (Is 1.4 RVR1960). El pecado de Israel era realmente tan absoluto que seguía los caminos de las naciones: "No solo has seguido su conducta, sino que has actuado según sus prácticas repugnantes. En poco tiempo llegaste a ser peor que ellas" (Ez 16.47 NVI). Así pues, la de Israel es una historia de caída de la justicia a una corrupción total.

Además de enumerar los pecados específicos de Israel, la Biblia ofrece un retrato metafórico de sus pecados. Isaías describe a Israel como un hijo rebelde que es más testarudo que los animales. Aunque "el buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su señor", Israel es más necio que los animales, y a pesar de los ruegos constantes de Dios, se niega a conocer o comprender la llamada de su señor (Is 1:3). Jeremías hace varias comparaciones nada aduladoras por la desobediencia israelita. Llama a Israel "dromedaria ligera que tuerce su camino", un animal en celo con una lujuria desatada, que busca desesperada e indiscriminadamente un amante (Jer 2:23-24). También la describe como prostituta "con muchos amantes" que "no tuvo ningún reparo en prostituirse" y "contaminó la tierra y cometió adulterio al adorar ídolos de piedra y de madera" (Jer 3:1-2, 9 NVI). Las gráficas metáforas de los profetas relativas a la corrupción de Israel eran sorprendentes y poco atractivas, e intentaron sin éxito impactar a Israel para que se arrepintiese.

Dios no considera simplemente que la corrupción afecte a los individuos implicados en los actos; también la describe como contaminante de su creación física. El Señor advierte repetidamente al pueblo de que no contamine con el pecado la tierra que le ha sido entregada. En la descripción que Dios hace de los pecados y el castigo de los cananeos,

declara que la propia tierra fue contaminada por sus pecados, llenándose de extremo a extremo con su inmundicia; por tanto, Dios la castigó "por su perversidad, y ella vomitó a sus habitantes" (Lv 18.25 NVI). De hecho, "la tierra yace profanada por sus habitantes", que han "desobedecido las leyes, han violado los estatutos, han quebrantado el pacto eterno" (Is 24.5 NVI). Esa declaración de la contaminación de la tierra por el pecado es análoga al relato de Pablo de "la esclavitud de corrupción de la creación", de la que no será liberada hasta que Cristo regrese.

Como el resto de la creación, la sujeción de la humanidad a la muerte y el deterioro físicos es una consecuencia de la corrupción moral, y la Biblia describe incluso como una "corrupción" de la que Dios libró al cuerpo de Cristo de sufrir (Hch 2:27). De hecho, la Biblia declara que el único escape de los efectos de la muerte física es la búsqueda de la justicia como lo hizo Cristo. Pablo advierte que "el que siembre para su carne, de la carne segará corrupción; mas el que siembra para el Espíritu, del Espíritu segará vida eterna" (Gá 6.8 RVR1960). Así pues, la consecuencia directa de la corrupción moral es la física, por medio de la muerte, y únicamente por la sangre de Cristo y la búsqueda de la justicia por el poder del Espíritu se pueden superar los inevitables efectos de la misma.

Aunque el NT repite de varias manera la descripción de la corrupción del AT, añade varios giros nuevos a la perspectiva de Dios sobre la misma. La diferencia más obvia es la declaración de Jesús acerca de la ley. El propio Señor había establecido un complejo sistema de normas que los israelitas debían seguir a fin de mantenerse apartados como santos para Dios. Sin embargo, Jesús dijo a los fariseos que no habían entendido en absoluto el concepto de la ley. En la acusación de hipocresía que vierte sobre ellos, declaró que preferían seguir la forma externa de la ley, ser limpios según ella, sin reconocer que el propósito de la misma era instarlos a fijarse en la pureza o la inmundicia de su corazón. Los reprendió, diciendo: "No lo que entra en la boca contamina al hombre; mas lo que sale de la boca, esto contamina al hombre", porque "lo que sale de la boca, del corazón sale" (Mt 15:11, 18 RVR1960). Por tanto, Jesús dejó claro a los fariseos que aunque la ley había venido de Dios y había deseado que ellos la obedeciesen, el propósito de la misma era señalarles que no necesitaban una pureza externa y física, sino una libertad interna de la corrupción.

Pablo secundó el mandato de Dios, diciendo: "Yo sé, y confío en el Señor Jesús, que nada es inmundo en sí mismo; mas para el que piensa que algo es inmundo, para él lo es" (Ro 14.14 RVR1960). En Tito 1:15, se hace eco de ello: "Todas las cosas son puras para los puros, mas para los corrompidos e incrédulos nada les es puro; pues hasta su mente y su conciencia están corrompidas" (RVR1960). El NT proponía en estas declaraciones que las regulaciones externas impuestas por la ley tenían intención de dirigir la vista del creyente hacia su corazón.

Además de esto último, los escritores del NT también proveen una lista de corrupciones que deben evitarse. Cuando Jesús describe los hechos verdaderamente inmundos, menciona "las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las maldades, el engaño, la lascivia, la envidia, la maledicencia, la soberbia, la insensatez" (Mr 7:21-22 RVR1960). Pablo amplía esta lista de vicios, mencionando a las personas "de mente

depravada, reprobadas en la fe” que “se oponen a la verdad” (2 Ti 3.8 NVI). En la lista de pecados incluidos en el pasaje, menciona a aquellos que son “amadores de sí mismos, avaros, vanagloriosos, soberbios, blasfemos, desobedientes a los padres, ingratos, impíos, sin afecto natural, implacables, calumniadores, intemperantes, crueles, aborrecedores de lo bueno, traidores, impetuosos, infatuados, amadores de los deleites más que de Dios, que tendrán apariencia de piedad, pero negarán la eficacia de ella” (2 Ti 3:2-5 RVR1960). Esta lista ofrece una de las imágenes más completas y sucintas de corrupción en toda la Biblia, porque incluye muchos pecados diversos no siempre considerados indebidos. Sin embargo, en esencia, Pablo está condenando las cosas que insta a los efesios a dejar atrás: “Despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente” adoptando un “nuevo hombre”, como Dios en “la justicia y santidad de la verdad” (Ef 4:22-24 RVR1960). Aquí, Pablo ofrece el único camino para evitar la corrupción: renovando nuestra mente en la palabra de Jesucristo.

Además de proveer muchas imágenes de corrupción, la Biblia también ofrece una noción del destino futuro de los corruptos. Una vez que Cristo haya establecido su reino, abolirá toda corrupción y creará un país para su pueblo donde no existirá la corrupción. Isaías dice que este reino tiene una vía llamada “Camino de santidad”, profetizando que “no viajarán por ella los impuros... será solo para los que siguen el camino” (NVI), y “el que anduviere en este camino, por torpe que sea, no se extraviará” (Is 35: RVR19608). En Apocalipsis, Juan describe el reino de Dios como la Nueva Jerusalén, que de igual manera se mantendrá impoluta, porque “no entrará en ella cosa inmunda, o que hace abominación y mentira” (Ap 21.27 RVR1960). En cuanto a la corrupción de las naciones, Dios promete juzgarla como hace con el símbolo de su sistema de pecado, “la gran ramera que ha corrompido a la tierra con su fornicación” (Ap 19.2 RVR1960). Igualmente, el Señor promete juicio para los propios corruptos. Lo hace diciendo: “Tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda” (Ap 21.8 RVR1960). Así pues, Dios no solo ofrece retratos de corrupción en la Biblia sino que también predice la inminente desaparición de todos los que actúan de forma corrupta.

Ver también DECAIMIENTO; GUSANO; MUERTE; OXIDARSE; PECADO; PUREZA; TODO, TOTALIDAD;

CORTE REAL

Las cortes reales desempeñaban un importante papel en contextos sociales y políticos de la antigüedad. No resulta sorprendente encontrar descripciones de cortes a lo largo de la literatura bíblica. En actualidad, la imagen de la corte real sigue teniendo mucho significado, especialmente en relación con los esfuerzos políticos humanos y con el retrato bíblico de la presencia *temible y sobrecogedora de Dios.

El concepto de corte. La palabra hebrea traducida habitualmente “corte” en nuestras Biblias es *haser*, que hace referencia a un recinto de algún tipo. Aunque el término *haser* no aparece de forma generalizada en las Escrituras, el concepto o la imagen de la corte se indica en muchos lugares, particularmente donde se hace mención a un *rey y su *trono.

Nos equivocaríamos si pensásemos en la corte real únicamente en términos de una estancia. El uso de este tema en la Biblia también incluye la idea de un séquito: el

gobernante, los oficiales, los *siervos y los *invitados que estarían habitualmente en la sala. Este concepto de la corte real como lugar particular y grupo de personas puede verse en la antigua expresión inglesa «constituir la sala».

Descripciones bíblicas de la Corte real. Una de las imágenes más poderosas que asociamos con una corte real es una sala magnificente con una arquitectura espléndida, dominada por un trono sobre el cual se sienta un *rey o una *reina. Sin embargo, al principio de la monarquía en Israel, tal ornamentación aun no estaba presente. Después de su coronación, el rey Saúl regresó a su propia casa con un grupo de hombres, para seguir con su antigua ocupación de campesino (1 S 10:26; 11:4; *ver* LABRANZA). Esta descripción parece asemejarse poco a nuestra idea habitual de una corte real. También leemos de una “corte en el campo” (1 S 14:2; 22:6; 1 R 22:20) y de una corte de invierno (Jer 36:20-22). Aunque estas carecían del esplendor de la del palacio, las descripciones en el texto muestran que la corte real, independientemente de su ubicación o apariencia, existía para los propósitos del rey, fuesen negocios o placer.

En menos de un siglo, la corte real de Israel se transformó en una sala de tal magnificencia que provocó el asombro de las naciones vecinas. El rey *Salomón diseñó y dirigió la edificación de su palacio, que tardó trece años en terminarse (1 R 7:1-12). Construido con costosas *piedras y cedro, se amuebló con valiosos artículos importados y un inmenso trono de marfil y *oro (1 R 10:18-25). Nuestra idea inicial de una corte real es por tanto probablemente parecida a la descripción de la del palacio de Salomón, la de una sala del trono adecuada para un rey.

Tras una reflexión más detenida podríamos describir también a los ocupantes de la misma. Una corte real en el antiguo Oriente próximo incluía frecuentemente magos y astrólogos (Ex 7:11; Dn 2:2; *ver* MAGIA), siervos y camareros (1 R 10:5), un *copero (Neh 2:1-5) y hombres sabios que podían actuar como consejeros (Dn 1:3-5). Otros oficiales, como los generales militares, el sumo *sacerdote, los líderes de distrito y los secretarios reales también se hallaban presentes (2 S 9:15-18; 20:23-26; 1 R 4:1-7). El reconocimiento de que todas esas personas, siervos y oficiales indistintamente, formaban parte de la corte real intensifica nuestra imagen mental, indicando que una corte real es un lugar de servicio armonioso y ordenado. El rango de estos oficiales también indica que la corte era el lugar donde se debatían y trataban asuntos de la naturaleza más seria. Además, la presencia de importantes oficiales le conferiría aun mayor grandeza.

El gobernante y la corte. Todos los aspectos de la corte se encuentran inseparablemente vinculados a la persona por la cual existe la misma: el personaje real. Las imágenes asociadas con un rey, poder, majestad, aspecto regio, se transfieren a la corte simplemente con la presencia del monarca. En cambio, la corte también realza la imagen del rey en el hecho de que su esplendor aumenta su majestad. Esta circunstancia era particularmente el caso si la corte había sido designada por el propio rey: Salomón, Nabucodonosor y Herodes fueron famosos por los palacios reales que edificaron. Mientras caminaba por el terrado del suyo, Nabucodonosor, rey de Babilonia dijo: “¿No es esta la gran Babilonia que yo edifiqué para casa real con la fuerza de mi poder, y para gloria de mi majestad?” (Dn 4.30 RVR1960). Es aspecto físico de la corte real,

especialmente su imponente tamaño y rica decoración, podían servir como propaganda para asombrar e intimidar a los visitantes extranjeros. Una vez que la reina de Sabá había visto las maravillas de la corte real de Salomón, el escritor bíblico destaca que “se quedó asombrada” (1 R 10:4-7 RVR1960).

Por metonimia, por tanto, la corte real es un símbolo de la identidad del rey. En este sentido, la misma puede transmitir una imagen extremadamente negativa: un rey brutal, injusto, oficiales corruptos que aceptan sobornos, y políticas que oprimen al pueblo de la *tierra (2 Cr 16:10; 22:2-4; Jer 22:13-19). Por el contrario, la corte real puede ser un símbolo de todo lo positivo sobre un reino, un rey justo, que con la ayuda de sabios consejeros gobierna bien y mira por el bienestar de su pueblo (2 Cr 17:3-9).

La estrecha relación existente entre el rey y su corte puede verse en el protocolo de la misma. Entrar “en presencia del rey” era un asunto serio, que exigía humildad (Pr 25:6-7 NVI), decoro (1 R 1:28, 31) y un atuendo apropiado (Est 4:2). En algunas naciones, entrar en la corte del rey sin ser convocado era jugarse la vida (Est 4:10-11, 16). El respeto debido al rey se asociaba por tanto con su corte. Es fácil ver por qué para nosotros la imagen de la corte real produce sentimientos de asombro y respeto, porque constituye un símbolo de la autoridad del rey.

La función de la corte real. Gran parte de las imágenes relacionadas con la corte real no solo deriva de su aspecto físico sino también de su función. Una de ellas era su uso como lugar para escuchar peticiones, juzgar casos legales y dispensar *justicia. En 1 Reyes 7.7 se describe la corte real de Salomón como “el pórtico del juicio” (RVR1960). La imagen de ese lugar de *juicio evoca fuertes emociones en el lector, tanto positivas como negativas. Como lugar de sentencia y condena, despierta sentimientos de *miedo; como lugar de apelación y absolución, garantiza que la justicia prevalecerá.

La corte real no solo era un lugar para buscar decisiones legales. En ella se dictaban también los edictos reales. La palabra hablada por el rey en la misma era ley. Así pues, la corte real puede considerarse la sede del reino. Allí se tomaban decisiones que afectaban a toda la nación (Est 3:8-15). Esta función de la corte real evoca imágenes de autoridad y *sabiduría: los consejeros aconsejando al rey, la proclamación dada por el propio monarca, y veloces mensajeros que salen de ella para difundir la ley del rey.

Otra función de la corte real era su papel en el proceso de elección y ascenso. Era posible por el hecho de que simbolizaba la autoridad y majestad del rey. De ahí que una convocatoria a la corte fuese un honor, una señal del reconocimiento del rey (Est 5:12). *José fue liberado de la cárcel y ascendido a una posición elevada en la corte de Faraón por su sabio consejo (Gn 41:39-44). Era una señal de gran favor comer “a la mesa del rey”, un honor concedido por el rey David a Mefiboset (2 S 9:7, 13) y los hijos de Barzilai (1 R 2:7). Es posible que el narrador del libro de *Reyes aluda simbólicamente a una *esperanza futura para los judíos exiliados al mencionar un incidente: 2 Reyes 25:27-30 recoge que el rey de Babilonia liberó a Joaquín de Judá de la *cárcel, le honró sobre otros gobernantes de la corte y le permitió comer “siempre delante de él todos los días de su vida” (RVR1960). La exclusividad de la corte real, y la esperanza de ser honrado lo

suficiente como para ser invitado allí, demuestra que la misma puede ser un símbolo de estatus y prestigio.

La corte divina. Tan importantes como las referencias escriturales a las cortes reales terrenales, algunas de las imágenes más intensas se evocan con las descripciones de la divina. La literatura bíblica retrata a Dios como el Rey por excelencia, el gobernante soberano del universo, y las descripciones de esta corte en las Escrituras muestran que su esplendor es adecuado para ese rey.

Como salón del trono y templo. Uno de los aspectos menos habituales de la corte divina es que se describe como salón del trono y *templo. Isaías vio a Dios "sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo" (Is 6.1 RVR1960). En el sentido de que la corte divina sirve como sede de la autoridad y la majestad, hace las veces de salón del trono de un palacio, lleno de mensajeros *angélicos y autoridades bajo el gobierno de Dios (2 Cr 18:18; Ap 4:1-4). Este hecho se corresponde con lo mencionado anteriormente en relación a la corte real humana.

Sin embargo, la imagen de la corte divina como un templo es más compleja; aquí, el respeto y la honra debidos a un rey terrenal se sustituyen por la *adoración al Rey divino. En su visión, Juan ve a los ancianos que "se postran delante del que está sentado en el trono, y adoran al que vive por los siglos de los siglos", acompañados por una gran multitud de personas "delante del trono de Dios", que "le sirven día y noche en su templo" (Ap 4:10; 7.15 RVR1960). Si la corte real humana es un lugar apropiado para los suplicantes y enviados que rinden homenaje, ¡cuánto más la divina!

El simbolismo del templo asociado con la corte divina deriva del hecho de que Cristo, que es Rey (*ver* Jesús, imágenes de), actúa en un papel sacerdotal en favor de su pueblo. Lo vemos particularmente en Hebreos, donde se describe a Cristo como un "sumo sacerdote, el cual se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, ministro del santuario" (He 8:1-2 RVR1960).

La corte divina terrenal y celestial. Estrechamente relacionada con esta idea del palacio y del templo encontramos la descripción bíblica de la corte real divina con una ubicación tanto terrenal como celestial. Se puede hablar del templo físico de Jerusalén como una corte real en virtud del hecho de que se retrata a Dios morando en ella como Rey. Esta descripción provoca cierta tensión, de la cual eran muy conscientes los escritores bíblicos. Por un lado, la Biblia dice que "la gloria del Señor" mora en el tabernáculo (Ex 40:34-38) y, de forma más específica, está "entronizada por encima de los querubines" del *arca del pacto (Sal 80.1 NTV; también 1 S 4:4). Esta idea de una morada divina en la tierra se amplía en Deuteronomio 12:11, que habla de un "lugar que Jehová vuestro Dios escogiere para poner en él su nombre" (RVR1960). Que la morada de Dios está en la tierra se desarrolla con detalle en el tema de Sion, donde el templo de Jerusalén (Sión) se considera la residencia real de Dios (Sal 48:2-3; Jer 8:19).

Por otro lado, existe un entendimiento definido de que la corte real de Dios no puede limitarse a simples dimensiones terrenales. Cuando el rey Salomón terminó el templo de Jerusalén, dijo: "Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he

edificado?” (1 R 8:27-28 RVR1960). Este pensamiento se repite en Isaías 66:1, donde Dios pregunta: “El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar (RVR1960), y dónde el lugar de mi reposo?”. El libro de Salmos, que contiene numerosas referencias al templo terrenal como corte de Dios, también describe los cielos como la ubicación de esta: “Jehová estableció en los cielos su trono, y su reino domina sobre todos” (Sal 103.19 RVR1960; ver también Sal 2:4; 11:4; 33:13-14; 115:3; 123:1).

La corte como símbolo de autoridad. ¿Qué conceptos asociamos habitualmente con estas descripciones de la corte real divina? Uno de ellos es la autoridad y la trascendencia cósmicas. Si la corte real divina se encuentra “en los cielos”, indica que el señorío de Dios se extiende por todo el universo. Otra consecuencia lógica de esta imagen es que cuando se considera espacialmente, muestra la tierra desde la perspectiva de Dios. Se retrata al Señor mirando hacia abajo a la *tierra, capaz de percibir todo lo que ocurre (Sal 33:13-14; 102:19). A diferencia de los reyes humanos, Dios no tiene necesidad de consejeros en su corte real (Is 40:13-14); él lo ve todo desde los cielos y actúa según su propia voluntad (Is 40:21-25).

La corte como símbolo de honra. Como la corte real terrenal, la divina constituye un símbolo de honra y prestigio. Se describe a Cristo sentado “a la diestra del poder de Dios” (Lc 22.69 RVR1960) y “exaltado con su diestra [la de Dios]” (Hch 5.31 RVR1960). Estar a la diestra de Dios en su corte real es la posición suprema de majestad y poder (Ef 1:20-21). Los *discípulos de Jesús malinterpretaron esta circunstancia, ya que deseaban sentarse a cada lado de su trono cuando viniese en su *reino (Mr 10:35-40; ver también Ap 3:21).

Otros dos conceptos que podríamos asociar con la corte real divina son la inaccesibilidad y el juicio. Se llama a Dios “Rey de reyes, y Señor de señores; que... habita en luz inaccesible; a quien ninguno de los hombres ha visto ni puede ver” (1 Ti 6:15-16 RVR1960). Tomada con la imagen del trono de Dios como sede del juicio (Mt 25:31-32; Ap 20:11-12), la de la corte real puede ser aterradora. Sin embargo, también puede ser muy *reconfortante: el escritor de Hebreos nos dice que nos acerquemos “confiadamente al trono de la gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro” (He 4.16 RVR1960).

Resumen. El tema bíblico de la corte real se asocia con imágenes fuertes y frecuentemente conflictivas. Puede ser un símbolo de la trascendencia de Dios, llena de su majestad y gloria. Descrita de esta forma parece inaccesible y, como el lugar del juicio divino, incluso aterradora. Cuando leemos descripciones de la corte divina, compartimos el asombro inspirado en los personajes bíblicos por las cortes reales humanas.

Sin embargo, dado que somos ciudadanos del reino de Dios (Fil 3:20), los autores bíblicos nos aseguran que la corte divina simboliza la justicia y la * misericordia del Rey. En los capítulos finales de la Biblia vemos la esperanza de que la corte real de Dios esté un día en medio de su pueblo y abierta a todos los que le sirven (Ap 21:1–22:5).

Ver también AUTORIDAD, DIVINA Y ANGÉLICA; HONOR; REINA; REY, REINADO; CETRO; TEMPLO; TRONO.

CORTINA. *Ver* VELO.

COSECHA

Para comprender las aproximadamente cien referencias a segar y cosechar existentes en la Biblia, debemos ser conscientes del mundo predominantemente agrario de las Escrituras desde Génesis hasta la vida de Cristo. Antes de llegar al mundo urbano de los esfuerzos misioneros de Pablo y la iglesia primitiva, nos movemos en el mundo principalmente rural de la *labranza, con las siembras y siegas consiguientes. En ese mundo, la cosecha es tanto un acontecimiento de gran importancia anual, la imagen preeminente de la *abundancia (Ez 36:30) y la *recompensa por el trabajo (Pr 20:4). Además, en el AT, la cosecha está vinculada con la ética fundamental y la vida religiosa de la comunidad creyente.

Cosechas reales e implicaciones morales. Podemos comenzar destacando el papel que la cosecha desempeña en el ritmo natural y el calendario anual de la época bíblica. Más de dos docenas de referencias en la Biblia emparejan la *siembra y la siega, el tiempo del sembrado y la cosecha. La recogida de los diversos cultivos era tan prominente en el mundo agrícola del AT que las cosechas específicas se utilizaban como referencias temporales: "en tiempo de la siega de los trigos" (Gn 30:14); "al comienzo de la siega de la cebada" (Rt 1:22; 2 S 21:9); "después de la vendimia" (Is 24:13). El sistema hebreo de fiestas religiosas también giraba en gran parte alrededor de un calendario agrícola en el que la cosecha era prominente. Las tres *festividades principales de la religión del AT se programaron para coincidir con las tres temporadas de cosecha, la *Pascua con la de la cebada, la fiesta de Pentecostés (o de las semanas) siete semanas después durante la del *trigo, y la fiesta de las enramadas (conocida también como "la fiesta de la cosecha" [Ex 23:16]) al final del año durante la cosecha de las frutas. Debemos añadir la fiesta de las primicias, en la que los campesinos llevaban al sacerdote un manojo de las primicias de la cosecha (Lv 23:9-14). En todo esto podemos atisbar la importancia predominante de la cosecha para el pueblo bíblico.

El sentido ético de la cosecha en la época bíblica surge cuando consideramos las estipulaciones del código mosaico. Tanto Levítico como Deuteronomio contienen mandatos que prohíben a los campesinos cosechar sus campos hasta sus límites y *espigar a conciencia (Lv 19:9; 23:22; Dt 24:19). En su lugar, debían dejar parte de los cultivos para los pobres y los viajeros (*ver* Extranjero). La cosecha era por tanto un indicador de la obediencia de los hebreos a las obligaciones morales de su *pacto con Dios. En los oráculos de juicio de los profetas del AT contra Israel y Judá por su rebeldía moral y espiritual, el simbolismo de las cosechas fallidas es una señal del juicio de Dios por la incapacidad del pueblo de poner en práctica las obligaciones del pacto (Is 16:9; 17:11; 18:5; 32:10; Jer 8:20; 12:13).

En vista de lo anterior, podemos captar algo del abanico de sentimientos que la cosecha despertaba en las personas en la época bíblica. La propia denominación "primicias" expresa el entusiasmo por la primera maduración de un cultivo, elevado por los rituales religiosos que rodean al acontecimiento. La cosecha iba acompañada por sentimientos de generosidad suscitados por la visión de los pobres de una comunidad recibiendo provisión

al espigar en los campos de otros. La cosecha era un tiempo de *gozo, una alegría tan exultante como la de los soldados repartiéndose el botín (Is 9:3), acompañada por *gritos (Sal 126:5). Aunque la cosecha nunca fue una parte prominente de las bendiciones del pacto prometidas por Dios a su pueblo, algunas pistas indican que se interpretaba así: “Y sembró Isaac en aquella tierra, y cosechó aquel año ciento por uno; y le bendijo Jehová” (Gn 26.12 RVR1960). Cuando David ora por la bendición de Dios sobre su nación, incluye una petición: “Que nuestros graneros se llenen con provisiones de toda especie” (Sal 144.13 RVR1960). En Salmos 1:3, la persona bendita del pacto se compara con un árbol productivo que entrega su cosecha de *fruta.

La Biblia atribuye implícitamente las cosechas a Dios en lugar de al proceso natural por sí mismo o a los dioses de la fertilidad. La historia del viaje de José a Egipto atisba este hecho. Génesis 41–45 se centra en los siete años de abundantes cosechas seguidos por los siete de malas en Egipto. Estas se auguraron en los sueños de Faraón y la interpretación de los mismos por parte de José (Gn 41:7-11; 15:32). La conclusión es que el Dios de Israel está a cargo de las cosechas, no los dioses de la fertilidad de Egipto o Canaán: “Dios ha mostrado a Faraón lo que va a hacer” (Gn 41.25 RVR1960).

Todos estos temas convergen en el libro de *Rut, un idilio pastoral que constituye la escena de cosecha por excelencia, lo que explica sin duda por qué el libro se ha leído tradicionalmente en círculos hebreos durante la fiesta de las semanas, una festividad de la cosecha. La imagen de la abundante producción de Booz constituye una señal implícita de la bendición del pacto de Dios sobre este por su obediencia religiosa y su integridad moral. La generosidad de Booz con Rut permitiéndole espigar en su campo es un ejemplo práctico de obediencia al mandato de dejar parte de la cosecha para los pobres y los viajeros. El progreso de la misma, teniendo en cuenta que Rut llega a Belén al principio de la cosecha de la cebada (Rt 1:22) y se desposa con Booz al final de la recogida de la cebada y el trigo (Rt 2:22), pasa a ser una metáfora de la evolución del romance entre Rut y Booz. La *”semilla” que el matrimonio produce es en sí misma un tipo de cosecha del amor de la pareja. A lo largo de la historia, la cosecha es una ocasión gozosa, la recompensa por el trabajo y la obediencia a la ley de Dios.

Mientras la cosecha exitosa era una imagen suprema de la abundancia y la bendición, las fallidas constituyen una imagen de *terror en la Biblia. De hecho, muchas referencias se engloban en esta categoría de cosechas que aparecen en las páginas de la Biblia como algo precario. Muchas cosas pueden destruir las mismas: la *lluvia durante el tiempo de recogida (1 S 12:17), los *enemigos merodeadores (Jue 6:4-5; Jer 5:17), el *fuego (Job 31:12) o la *sequía (Am 4:7). En un medio agrícola, el principal temor es una mala cosecha (Is 32:10).

Como la cosecha tiene una importancia fundamental, adquiere un gran valor para la enseñanza. De hecho, el tiempo de la recogida revela el carácter de aquellos que viven en una sociedad agrícola, como se ve especialmente en sus proverbios. Las personas trabajadoras siegan una buena cosecha, mientras los *”perezosos” no lo hacen (Pr 20:4). Los que se duermen durante la misma son incapaces de sacar el máximo rendimiento a una buena oportunidad (Pr 10:5). Se alaba a la laboriosa hormiga como modelo a seguir

porque “prepara en el verano su comida, y recoge en el tiempo de la siega su mantenimiento”, una reprimenda al vago que pasa su tiempo durmiendo (Pr 6:8-9 RVR1960). La cosecha también es una fuente de metáforas y símiles: “Como frío de nieve en tiempo de la siega [una referencia al deseo del cosechador de un clima fresco durante la recogida], así es el mensajero fiel a los que lo envían” (Pr 25.13 RVR1960). “Como no conviene la nieve en el verano, ni la lluvia en la siega, así no conviene al necio la honra” (Pr 26.1 RVR1960).

Cosechas simbólicas. Inevitablemente, un pueblo para el cual las cosechas eran fundamentales para vivir recurriría a ellas como una fuente de símbolos. En la Biblia, las imágenes de la siega de lo que uno ha sembrado se aplican a un abanico de situaciones de la vida (Job 4:8; 13:26; Pr 22:8; Os 8:7; Hag 1:6; Jn 4:37; Ro 1:13; 1 Co 9:11; 2 Co 9:6, 10; Gá 6:7, 8, 9). En otros pasajes, las metáforas son intensas, como cuando leemos sobre una siembra simbólica de justicia y una siega de amor firme (Os 10:12), una arada de maldad y una siega de injusticia (Os 10:13), una era apocalíptica venidera en la que “el que ara alcanzará al segador” (Am 9.13 RVR1960), “fruto de justicia... se produce por medio de Jesucristo” (Fil 1.11 NVI) y “fruto de justicia se siembra en paz para aquellos que hacen la paz” (Stg 3.18 RVR1960). En ambos Testamentos, acciones particulares asociadas con el tiempo de la cosecha son imágenes de juicio divino contra el mal, por ejemplo la hoz y el *lagar (Jl 3:13), la separación y quema de las malas hierbas (Mt 13:30), la paja quemada o llevada por el viento (Sal 1:4; 35:5; Mt 3:12) y la vendimia, un acontecimiento estrechamente relacionado con el pisado de la uva en el *lagar, una imagen que evoca la sangre del juicio (Ap 14:17-20). Sin embargo, es importante destacar que la imagen de la cosecha en sí raramente es una imagen de juicio negativa (Os 6:11). La siega de los cultivos de cereal en Marcos 4.29 es una imagen positiva de reunión de personas en el reino. De igual forma, la del hijo del hombre segando con una hoz afilada en Apocalipsis 14:14-16 probablemente sea una imagen positiva de la cosecha (de trigo) de los redimidos, la señalada por las “primicias” de los “redimidos” en Apocalipsis 14:1-5, aunque viene seguida de forma inmediata por la vendimia, una estampa de juicio (Bauckham, 94-98).

Jesús, un maestro de las metáforas de la cosecha, ve el tiempo de la misma de dos formas, como un momento de oportunidad aquí y ahora, y como un tiempo de juicio final. La idea de la cosecha como una oportunidad se presenta en Mateo 9:37-38 y sus relatos paralelos en Lucas 10.2 y Juan 4:35, donde Jesús ve a los pecadores necesitados de salvación como un campo de *grano que debe segarse. La situación exige la movilización de los obreros, porque todos saben que una cosecha madura puede perderse si no se le presta atención a tiempo.

Las cosechas aparecen de forma prominente en las parábolas de Jesús. Las abundantes en la parábola del sembrador (o de los suelos) representan a las personas que oyen la palabra y la comprenden (Mt 13:8, 23). En la del trigo y las malas hierbas, se debe permitir que el grano crezca junto a una hierba venenosa conocida como cizaña hasta la siega, simbolizando que los cristianos deben vivir en el mundo con los incrédulos hasta el juicio final (Mt 13:24-30, 36-43). El agricultor que vuelve una y otra vez a la plaza para

contratar más obreros para la vendimia de su viña es una imagen del *reino de Dios en la que la recompensa se basa en la gracia en lugar de los méritos (Mt 20:1-16). El campesino rico preocupado por construir graneros más grandes para almacenar su cosecha es un ejemplo de una mentalidad mundana autodestructiva (Lc 12:13-21).

Resumen. En lo físico, la cosecha quizá sea la imagen preeminente en las Escrituras de la abundancia y las emociones que la acompañan. Una mala producción constituye un terror absoluto para la sociedad agrícola. Si enumeramos los principios que subyacen a las cosechas físicas y metafóricas de la Biblia, la lista incluye al menos los siguientes: (1) el gozo de segar las riquezas producidas por una inversión responsable de tiempo y esfuerzo; (2) el cumplimiento del propósito de la creación, ser fructífero; (3) una oportunidad para sacar el máximo rendimiento para la gloria de Dios, incluyendo la evangelización de un mundo perdido; (4) la bendición del Señor sobre aquellos que lo siguen y el juicio sobre los desobedientes; (5) una ocasión que recompensa a una persona por su trabajo y al mismo tiempo pone a prueba su estatus moral y espiritual; (6) la consumación de un proceso que debe desarrollarse durante un tiempo, como el programa completo del reino de Dios, "primero hierba, luego espiga, después grano lleno en la espiga" (Mr 4.28 RVR1960).

La historia de la salvación es en sí misma como un lento movimiento hacia una cosecha culminante. Dios y los que trabajan para él siembran el suelo del mundo. El Señor cuida sus cultivos mientras se dirigen inexorablemente hacia la cosecha final. Cuando estos alcanzan la madurez, él los siega, separando el fruto y el grano de los despojos y la *paja.

Ver también ABUNDANCIA; BENDICIÓN; PAJA; MALDICIÓN; LABRANZA; GORDO, GORDURA; FRUTO, FRUTA; ESPIGAR; GRANO; UVAS; GOZO; JUICIO; SEMBRAR, SEMBRADOR, SIEMBRA; TRILLA, ERA; PARRA, VIÑEDO; LAGAR.

BIBLIOGRAFÍA. R. J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987).

COSECHAR. *Ver* COSECHA.

COSMOGONÍA. *Ver* COSMOLOGÍA.

COSMOLOGÍA

El tema y el objetivo comunes de las narraciones de la *creación y la especulación cosmológica en cualquier área, antigua o moderna, es una articulación coherente de las fuerzas (divinas o naturales) que explicarán el universo observable. En cualquier cultura, esta tarea implica dar por sentado que lo invisible (poderes o fuerzas personificadas habitualmente entendidas como deidades) actúa sobre lo visible (el mundo natural) así como una elaboración del papel que desempeñan desde el principio hasta el final de los tiempos. El objetivo de cualquier historia de la creación es explicar los acontecimientos por medio de los cuales los dioses (o Dios, en el caso de los hebreos) dio lugar al *orden a partir del *caos y desarrollar la lucha continua contra las fuerzas del caos y el *mal que tratan constantemente de subvertir el orden y destruir el universo.

La tarea de identificar y comunicar los atributos y roles de esas fuerzas desafía el vocabulario humano hasta el límite e invoca el uso más completo de la imaginación recurriendo a símbolos, metáforas y analogías basados inevitablemente en la experiencia del mundo observable. Cuando evaluamos las cosmologías más antiguas resurge el ineludible misterio de la metáfora. ¿Pretendían los antiguos que sus metáforas fuesen analogías, o creían realmente en ellas? (Los cosmólogos modernos dejan claro habitualmente que sus analogías no deben entenderse de forma literal, sino que son simples concesiones a la persona laica no iniciada e ignorante). La simplicidad, la belleza y el arte literario supremo de las descripciones (habitualmente plasmados de forma poética) de los autores antiguos indican una habilidad consumada en la manipulación de las imágenes verbales a la par con cualquier autor o composición modernos.

Esta maestría nos insta a considerar a estos autores como iguales, que lo son; pero al hacerlo, corremos el riesgo de suponer que su visión del cosmos procede, como la nuestra, de un estudio empírico y cuantificable. No es así (La cosmología del siglo XX viola la inocencia del texto antiguo). Intérpretes subsiguientes de los textos antiguos entendieron las metáforas de una forma extremadamente literal, sugiriendo que los propios autores también pudieron concebir sus imágenes en una manera muy concreta. Si esto es así, las estampas de poesía antigua, incluyendo las preservadas en el AT, reflejan una visión real del cosmos, tan diferente de la nuestra que para entenderla debemos dejar de lado nuestras propias suposiciones acerca del universo.

Las imágenes del cosmos en el AT no intentan presentar una explicación exhaustiva de una cosmología completa. En su lugar, son retazos, alusiones de pasada a un trasfondo literario común del antiguo pueblo semítico. Únicamente la literatura de las culturas vecinas presenta una exposición más coherente y completa de esta perspectiva cosmológica compartida.

Orden frente a caos. La historia babilónica de la creación, el *Enuma Elish*, junto a otros relatos, cuenta que una diosa original, Tiamat, y su consorte, Apsu, dieron a luz dioses monstruosos (la actividad procreadora de los dioses y las consiguientes luchas entre los descendientes son temas comunes en las cosmologías mediterráneas). Después de varias generaciones, Ea, el dios de la sabiduría, mató a Apsu. En respuesta, Tiamat engendró monstruos con su hijo Kingu para vengar la muerte de Apsu. De todos los dioses, solo Marduk, el hijo de Ea, se atrevió a desafiar a Tiamat. Con ayuda de la magia, Marduk mató a Tiamat con su arco y *flechas (su victoria ofrece una etiología para el ascenso de *Babilonia, la ciudad de la que es patrón, al poder político). Marduk creó los cielos y la tierra reciclando los restos de Tiamat. Dividió su cuerpo como una almeja, haciendo el firmamento con la mitad superior para retener las aguas de arriba e impedir que inundasen la tierra. Con la mitad inferior hizo los fundamentos montañosos del mar (cp. Job 26:10). Encarceló a los monstruos aliados de Tiamat en las cavernas acuáticas del inframundo. Creó estaciones en el cielo para los grandes dioses (las constelaciones) y estableció el calendario orquestando su ascenso y descenso, el año, los meses y los días. Construyó puertas para que el sol entrase por el este y saliese por el

oeste, dando a la luna órdenes complejas sobre cómo brillar (el sol brilla bajo el firmamento de día y a través de las ventanas de las estrellas por la noche).

Este trasfondo mitológico común a todos los pueblos semíticos forma el tapiz de fondo sobre y frente al cual el autor de Génesis presenta el relato monoteísta. Los muchos paralelismos existentes en las perspectivas del Génesis y del *Enuma Elish* brotan de un entendimiento parecido de la forma física del universo y no deberían resultar sorprendentes, pero las principales diferencias son significativas.

El Génesis como cosmología sistemática. Mientras los profetas se deleitan en la destreza verbal y las imágenes poéticas familiares de los antiguos relatos mitológicos de la creación, el autor de *Génesis evita cuidadosamente cualquier alusión a ideas politeístas. La perspectiva de la narración del Génesis en relación a la geometría física del universo sigue teniendo mucho en común con las historias de las culturas vecinas, pero las diferencias exigen atención. El relato de Génesis no intenta tratar el asunto de forma exhaustiva. Simplemente declara que existe un Creador monoteísta. Se sale de su camino para evitar ciertos términos que resultan fundamentales para la narración pero peligrosos para su significado. Por ejemplo, el *sol, al que se puede hacer referencia más fácilmente con el nombre común *semes*, se denomina en su lugar “la lumbrera mayor para que señorease en el día”, y la *luna, *yareah*, “la lumbrera menor para que señorease en la noche” (Gn 1.16 RVR1960). El autor parece haber evitado deliberadamente *semes* y *yareah* porque, además de designar a los objetos astronómicos, también nombraban habitualmente a las deidades Sol y Luna (Dt 4:19; 17:3; 2 R 23:5; Job 31:26; Jer 8:2). El deseo de evitar cualquier idea de aprobación de la adoración idólatra puede sugerirse como explicación del lenguaje con rodeos. La historia no niega que el sol y la luna sean los agentes de Dios para regular las actividades agrícolas de la humanidad y las fiestas que las acompañaban (Sal 104:19). Rechaza que se deba adorar a ambos por este servicio.

La babilónica Tiamat está presente como el hebreo *tehom*, el *Abismo, pero no se personifica en el relato de Génesis como una deidad que desafíe al Creador (otras apariciones de *tehom* en las Escrituras aluden claramente al Abismo como el enemigo mitológico del Creador).

El babilónico Apsu corresponde conceptualmente a las aguas que se encuentran por encima del firmamento. *Firmamentum* es la traducción al latín del hebreo *raqia'*, una cúpula de bronce batido “firme como un espejo fundido” (Job 37:18), que separa las aguas de arriba de las de abajo y evita que inunden la tierra (Gn 1:7). Se permite que las aguas dulces de la *lluvia pasen a través de las compuertas del cielo (Gn 7:11). Las *estrellas, ventanas en el firmamento, podían sellarse para evitar que pasasen el agua o la luz (Job 9:7; cp. Jue 5:20, donde las estrellas luchan contra Sísara al llover e inundarse Cisón). En conspiración con “el abismo” (*tehom*), las aguas del caos luchan contra el orden impuesto por Dios y tratan de inundar de nuevo lo que el Señor ha dispuesto como tierra seca. La reprensión atronadora de Dios es necesaria para mantener en su lugar al mar rebelde. Las aguas del abismo huyen después de la misma. Vuelven a sus límites establecidos, que no deberían traspasar, y nunca más cubrirán la tierra (Sal 104:6-9).

Algunos elementos de la historia tienen su sentido teológico. El ciclo de *siete días de la creación preordena la observancia del *día de reposo (Gn 2:2; Ex 20:10). Zacarías imagina que las siete llamas de la menorá son los sietes *ojos del Señor, simbolismo que etimologiza los siete cuerpos celestiales visibles que forman la base de la semana de siete días (Zac 4:10). (Los hebreos adoptaron la semana de siete días de los babilonios, que la basaban en el sol, la luna y cinco dioses planetarios). Zacarías ha mantenido intacta la conexión histórica pero desmitifica a los dioses paganos en agentes (o espíritus, Ap 5:6) que cumplen las órdenes de Dios, aliados del Señor que mantienen el orden de la creación. El simbolismo de estos sietes se mueve con fluidez entre diversas categorías: ojos de Dios, espíritus, estrellas, ángeles (Ap 5:6; cp. 1:20; 3:1; en la antigüedad, "los ojos del rey" eran sus espías).

El relato de Génesis es diferente de otras historias de la creación en que no hace uso de una diosa original en un papel procreador. El fiero monoteísmo del autor sanea las imágenes familiares para su audiencia, reteniendo la visión primitiva/simple del mundo (el sólido firmamento de los cielos y las columnas que sostienen la tierra en un mar primitivo) pero extirpando cualquier huella de competencia o amenaza de deidades vencidas. No existen otros dioses menores participando en el acto creativo como aliados ni como enemigos, y sin duda tampoco como pareja sexual cósmica para fructificar la tierra. El Génesis es cosmología despojada de su mitología, esterilizada de su infección politeísta.

Alusiones poéticas mitológicas como cosmología. En cambio, las partes proféticas y de sabiduría del AT son en gran parte poéticas. El simbolismo poético y la caracterización dan fácilmente lugar (y de forma paradójica, quizá también surjan de) una opinión de que los fenómenos naturales son actores y agentes que participan en un plan divino. Las palabras e imágenes empleadas en la poesía aluden atrevidamente al trasfondo mitológico de los pueblos semíticos. Los poetas insisten en tratar el conflicto entre el bien y el mal en los términos antiguos y familiares de la confrontación cósmica entre el caos y el orden al principio de los tiempos. Aquí también el Creador cumple su propósito por su palabra y sabiduría, pero encuentra la oposición de un elenco primitivo de enemigos. La cosmología de Juan desarrolla este tema del Creador como el Verbo (Jn 1:1; cp. Pr 8:22; Sabiduría 9:1).

Los poetas tienen dificultades para imaginar el nacimiento cósmico, y por ello recurren a analogías creativas. El mar original nació de su *matriz (Job 38:8). La mañana da a luz el *rocío (Sal 110:3). Pero esto no indica un flirteo con los dioses del *clima. Por el contrario, la pregunta retórica "¿Tiene la lluvia padre? ¿O quién engendró las gotas del rocío?" subraya la profundidad de la ignorancia humana y atisba la insuficiencia de las cosmologías antiguas basadas en el simbolismo sexual (Job 38:28).

Los miembros clave de este elenco del drama de la creación semítico siguen siendo actores en el escenario del AT, en ocasiones con los mismos nombres (el hebreo es parecido a los nombres acadios). El *Mar, la *Serpiente, las aguas de Apsu (las aguas sobre el firmamento), las constelaciones zodiacales (*huestes del cielo) y el consejo de los dioses aparecen todos en referencias seductoras a esas creencias más antiguas, a las

que los poetas y profetas dan nueva forma en su intento de comunicar el papel de Dios en el cosmos y el significado eterno de los sucesos religiosos y políticos.

El mar. El Génesis no intenta explicar los orígenes del Abismo (*tehom*). Simplemente está ahí (Gn 1:2). Obviamente, es el *enemigo. El incansable mar trata continuamente de escapar de sus límites establecidos. Desgasta la tierra. No contento con golpear la orilla con sus olas, envía *tormentas (Rahab) como invasiones (Jer 51:42), yendo más allá de su dominio, inundando la buena tierra, destruyendo la vida y deshaciendo el orden del mundo: “Tú tienes dominio sobre la braveza del mar; cuando se levantan sus ondas, tú las sosiegas” (Sal 89.9 RVR1960). La reprensión del Señor castiga al mar; este huye a su lugar (Sal 104:7-9). El Señor pisotea las olas del mar (Job 9:8) y establece los límites para “el orgullo de las olas” (Job 38:11).

Habacuc caracteriza la rebelión de la tierra haciéndose eco de la historia semítica de la creación. El Señor prepara su arco y pone una *flecha en le cuerda. Surca la tierra con *ríos. Las *montañas se retuercen cuando él aparece, mientras las aguas y el Abismo rugen desafiantes (Hab 3:9-10). La creación se define en términos de control de las aguas: “Y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares” (Gn 1.10 RVR1960). “Detuvo los ríos en su nacimiento” (Job 28.11 RVR1960). “De Jehová es la tierra... Porque él la fundó sobre los mares, y la afirmó sobre los ríos” (Sal 24:1-2 RVR1960). Si el agua es el enemigo de Dios, también simboliza los de su pueblo: “Me sacó de las muchas aguas. Me libró de mi poderoso enemigo” (Sal 18:16-17 RVR1960).

Antes de la creación, el Abismo no tenía forma, sino que “estaba desordenado y vacío” (heb. *tohu wabohu*). Cuando esta frase aparece en las Escrituras, alude claramente al caos original (Is 40:17; Jer 4:23). Sin embargo, Isaías también emplea esta expresión en paralelo con espíritus malos como una personificación mitológica de la “no creación”, como los llamados Confusión y Caos, o Destrucción y Atrofia (Is 34:11). Este trasfondo mitológico de la imagen del mar permite una gran libertad en la interpretación de contextos incluso aparentemente comunes. Por ejemplo, el mar en Deuteronomio 30:13: “¿Quién pasará por nosotros el mar?” pasa a ser “¿Quién descenderá al abismo?” (*abysson*, Ro 10:7, sin precedentes en la LXX, que traduce con la palabra griega *thalassa*, “mar”). Frente a un trasfondo mitológico como este, la pregunta retórica de Marcos, “¿Quién es este, que aun el viento y el mar le obedecen?”, se vuelve un argumento para defender la deidad de Cristo (Mr 4:41).

El mar tiene varios alias: las Profundidades, el Abismo. No ruge en solitario en su rebelión contra Dios; también tiene aliados: la tormenta (Rahab) y la serpiente de mar (dragón, leviatán). El mar es casi inseparable de las tormentas que forma. La personificación poética de los enemigos de Dios confunde las identidades del mar, la tormenta y la serpiente, frecuentemente emparejados o incluso sustituidos entre sí.

Rahab (“Tormenta”, “Arrogancia”, “Jactancia”). En un himno de alabanza al Creador, el salmista dice: “Tú tienes dominio sobre la braveza del mar; cuando se levantan sus ondas, tú las sosiegas. Tú quebrantaste a Rahab como a herido de muerte; con tu brazo poderoso esparciste a tus enemigos” (Sal 89:9-10 RVR1960). “Con su poder agita el mar. Con su sabiduría descuartizó a Rahab” (Job 26.12 NVI). “¿No eres tú el que

cortó a Rahab?” (Is 51.9 RVR1960). “Dios no depone el enojo; aun Rahab y sus secuaces se postran a sus pies” (Job 9.13 RVR1960). ¿Quiénes son esos que ayudan a Rahab? El mar como abismo es la prisión de los espíritus rebeldes y del que guarda a los muertos (Job 26:5). Es análogo al Abadón como guardián de las sombras y los poderes malvados (cp. Sal 88:11; Ap 9:11).

La Serpiente de mar. Las aguas no solo rugen debido a la tormenta, sino también por el monstruo marino que agita el mar y despierta la tempestad (Job 41:25) y las olas (Sal 93:4; 88:7; 42:7). El mar, como la *serpiente, ondula y sisea, levantándose para golpear la tierra. Leviatán “hace hervir como una olla el mar profundo” (Job 41.31 RVR1960). Su cola agita el Abismo (Job 41:32), provocando destrucción cósmica (Ap 12:4, cp. 9:10, 19). La serpiente de mar primitiva tiene varios nombres (Dragón, Leviatán, Tanin) y en ocasiones resulta difícil distinguirla de Rahab, con quien aparece en paralelo. La derrota del Abismo y del monstruo están vinculadas: “¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió al dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo; el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos?” (Is 51:9-10 RVR1960). “Con un soplo suyo se despejan los cielos; con su poder Dios agita el mar. Con su sabiduría descuartizó a Rahab; con su mano ensartó a la serpiente escurridiza” (Job 26:12-13 NVI). Gran parte del simbolismo bíblico es muy similar a las descripciones de la serpiente marina familiar en el mito ugarítico, la de siete cabezas (ANET 138b). “Dividiste el mar con tu poder; quebrantaste cabezas de monstruos en las aguas. Magullaste las cabezas del leviatán, y lo diste por comida a los moradores del desierto. Abriste la fuente y el río; secaste los ríos impetuosos” (Sal 74:13-15 RVR1960). Esta batalla tuvo lugar “en medio de la tierra” (Sal 74:12).

La batalla que dio lugar al sometimiento de la serpiente se produjo en el pasado lejano, pero la guerra no ha terminado. Sus consecuencias llegan hasta la era actual. Ocasionalmente, las imágenes se aplican a enemigos presentes. Entre diversos otros *animales míticos, Egipto es un monstruo de mar sometido, “Rahab, la inmóvil”, en lugar de una serpiente que golpea y repta (Is 30.7 NVI; cp. Sal 87:4). “En aquel día Jehová castigará... al leviatán serpiente veloz, y al leviatán serpiente tortuosa; y matará al dragón que está en el mar” (Is 27.1 RVR1960; leviatán puede referirse aquí a los enemigos de Israel, y por tanto de Dios; el dragón es Egipto, cp. Ez 29:3).

Los aliados del Señor siguen luchando contra los espíritus malvados (Ef 6:12). Las fuerzas del orden y el caos siguen peleando, y una batalla definitiva se avecina al final de los tiempos. Por esta razón, las Escrituras hacen referencia en ocasiones al dragón en futuras batallas (Gn 3:15; Ap 12:9; 20:2). Estas imágenes antiguas de la serpiente de mar como enemigo original y personificación del mal ayudó a los oyentes a entender las imágenes y los usos literarios de la serpiente tanto en Génesis 3.1 como en Apocalipsis 12:3-4. Los poderes mágicos de las serpientes reflejados en estos puntos de vista también motivaron la práctica de la adoración a la serpiente (2 R 18:4). Incluso los métodos de los encantadores de las mismas podrían aplicarse también a escala cósmica (Sal 58:5), de forma que aquellos “que se aprestan para despertar a Leviatán” trataban de manipular los acontecimientos celestiales (Job 3.8 RVR1960).

Apsu. El AT hace referencia a las aguas de Apsu de la mitología semítica como las "aguas que estaban sobre la expansión" (Gn 1:6-7). "Alabadle... aguas que están sobre los cielos" (Sal 148:4). Del mismo modo que hay ríos en el abismo, también existen corrientes sobre el firmamento (4 Esd 4:7). Además de los *depósitos para el agua sobre el firmamento (Sal 33:7), también los hay para el *viento (Sal 135:7), la *nieve y el *granizo (Job 38:22). Los *ángeles controlan estos elementos al mandato de Dios (Sal 148:2, 8; Ap 7:1). Intérpretes posteriores entendieron de forma bastante literal que cuando Dios hizo de los vientos sus mensajeros y del *fuego y la llama sus ministros, estos eran ángeles (Sal 104:4; cp. He 1:7; 1 Enoc 70ss.).

Como los cielos eran sólidos, todo lo que pasaba por debajo del firmamento (p.ej., el sol, las nubes) debía entrar y salir por las puertas oriental y occidental del cielo (Sal 19:4-6; 65:8), las mismas que encierran las aguas por encima del firmamento (Job 38:8). Las nubes se elevan en los extremos de la tierra; el sol entra por su puerta. Las montañas son los dinteles, las *columnas del cielo, que sostienen el firmamento como una tienda (Job 26:10). Como el sol, Dios entra en el mundo bajo la expansión por la entrada montañosa. Sus moradas mencionadas son todas picos elevados: Parán en Temán, Horeb, *Sinaí, Seir, Sion (Hab 3:3). El Señor se desplaza en los torbellinos de Temán (Zac 9:14). Los montes echan humo a su paso (Sal 104:32; 144:5). Los paganos también creían que sus dioses moraban en montañas y colinas (Ez 6:3; cp. Sal 121:1; Jer 17:2).

La voz de Dios *truena sobre las muchas aguas celestiales, donde él se sienta en su trono (Sal 29:3, 10). Ha edificado para sí un aposento alto que reposa sobre el firmamento. La luz y las nubes son las vestiduras de Dios. Cuando él deja su cámara sobre los cielos y pasa por debajo de su cúpula, conduciendo su *carro y las *alas del viento, lleva las aguas de lluvia en sus vestidos de nube (1 R 8:12; Sal 104:2-3; 18:10; 68:4; 97:2; Pr 30:4). Los malvados imaginan que el Señor no puede verlos cuando está encima del firmamento (Job 22:13).

Las aguas mitológicas de Apsu aparecen en la poesía hebrea, pero las traducciones estándar las enmascaran. La mayor parte de las versiones traducen generalmente el hebreo *'epes*, u ocasionalmente la forma dual *'opsayim*, "fin", "extremidad", "vacío". Sin embargo, en varios pasajes poéticos, "los términos de la tierra" (*'epes*) aparece en una correspondencia paralela con "las aguas" (Pr 30:4) o "los remotos confines del mar" (Sal 65:5). Quedan huellas del acuoso Apsu como enemigo de Dios: "Delante de Jehová serán quebrantados sus adversarios... Jehová juzgará los confines de la tierra" (1 S 2:10).

Consejo divino. Como equivalente celestial a la institución social de los "ancianos... a la puerta" (Dt 21:19; Rut 4:1-11; Sal 107:32; Pr 31:23) que sirven como jueces (ver Ex 21.6 y 22:8, donde *'elōhim* significa "juez"; cp. Sal 82:1), el consejo divino aparece con frecuencia en la mitología de Oriente próximo. Es una junta de consejeros que la deidad suprema consulta, una "congregación de los santos" (Sal 89:5). "Dios está en la reunión de los dioses; en medio de los dioses juzga" (Sal 82.1 RVR1960). Estos seres divinos no son iguales a él: "Oh Señor, ninguno hay como tú entre los dioses" (Sal 86.8 RVR1960; cp. Sal 135:5). "Porque ¿quién en los cielos se igualará a Jehová? ¿Quién será semejante a Jehová entre los hijos de los potentados? Dios temible en la gran congregación de los

santos, y formidable sobre todos cuantos están alrededor de él" (Sal 89:6-7 RVR1960; cp. Sal 138:1). Aunque entre los vecinos de Israel estos eran sin duda deidades menores, los judíos los entendían como ángeles de alto rango. Al hilo de este punto de vista, la Septuaginta traduce a menudo "hijos de Dios" o incluso "dioses" empleando el término ángeles (Dt 32:8; Sal 8:5; 138.1 [LXX 137:1]). El NT sigue frecuentemente a la LXX, de forma que "lo hiciste poco menos que un dios" (o dioses, Sal 8.5 NVI) aparece en Hebreos 2.7 como "un poco menor que los ángeles".

En virtud de su rango como ser divino (caído), Satanás, aunque no es leal a Dios, puede asistir las reuniones del consejo en el día en que "los hijos de Dios" (*benê ʿelōhim*) vienen a presentarse delante del Señor (Job 1:6; 2:1). El papel de Satanás como "acusador" lo exige (Zac 3:1; Ap 12:10). El profeta Micaías describe otra reunión semejante: "Yo vi a Jehová sentado en su trono, y todo el ejército de los cielos estaba junto a él" (1 R 22.19 RVR1960). Este consejo recomendó, y el Señor aprobó, el envío de un emisario angélico con espíritu de mentira que "inspirase" a los profetas de Acab a dar a este consejos/oráculos erróneos (v. 22). La antigua tradición de adorar a estas deidades menores ya no era una opción legítima para los judíos. No merecían adoración alguna (Sal 73:25). Los cristianos tampoco deben adorar a los ángeles (Col 2:18).

Las huestes del cielo. El conflicto celestial visible en el cosmos se libra entre dos ejércitos contrarios, el de Dios contra "el diablo y sus ángeles" (Gn 32:1-2; Mt 25:41). Ambos pueden catalogarse con el término *huestes* en el sentido arcaico de "ejército". Frecuentemente, huestes del cielo designa a las tropas de Satanás y los espíritus malignos asociados con la adoración astral (Hch 7:42). Ocasionalmente, *"hueste celestial" puede referirse a los ángeles de Dios (Lc 2:13; cp. legiones de demonios, Mr 5:9; pero legiones de ángeles, Mt 26:53). Estos dioses alternativos tenían un atractivo auténtico, pero también constituían una fuente de temor (Jer 44:17-25; *ver* Idolatría). Mientras los habitantes de Israel y Judá tenían dificultades para mantener su lealtad al monoteísmo, la adoración de estas deidades menores plagaba su perspectiva cósmica. Las denuncias proféticas dan la medida a la que había llegado la adoración astral (Am 5:26; Sof 1:5; Jer 19:13). Como los poetas hebreos también presentan a estos actores cósmicos como enemigos de Dios, su personificación es una parte necesaria de su carácter.

La caída de los ángeles y las constelaciones rebeldes. En las historias semíticas de la creación, las diversas deidades menores se colocan en la posición del zodiaco. Los observadores de estrellas mesopotámicos creían que las constelaciones estaban atadas a la tierra con ronzales o lazos (cp. "¿Podrás tú atar los lazos de las Pléyades, o desatarás las ligaduras de Orión? ¿Sacarás tú a su tiempo las constelaciones de los cielos, o guiarás a la Osa Mayor con sus hijos?" Job 38:31-32 RVR1960). Los monstruos que ayudaban a Tiamat fueron encarcelados en las cavernas acuosas del inframundo. La imagen de estos aliados del mal aparece en varios pasajes bíblicos: "Las sombras tiemblan en lo profundo, los mares y cuanto en ellos mora" (Job 26.5 RVR1960). No todas las criaturas primitivas eran malvadas. Los querubines y serafines, semejantes a los grifos, equivalentes en el AT a los seres compuestos, cumplen las órdenes de Dios (ver ilustraciones 231-36 en Keel).

Los lectores de las Escrituras del período del segundo templo entendían que la ironía de Isaías contra el rey de Babilonia describía también la caída de Lucifer: "¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana!... Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo, junto a las estrellas de Dios... y seré semejante al Altísimo. Mas tú derribado eres hasta el Seol, a los lados del abismo" (Is 14:12-15 RVR1960). "Jehová castigará al ejército de los cielos en lo alto... en prisión quedarán encerrados... La luna se avergonzará, y el sol se confundirá" (Is 24:21-23 RVR1960); esto es, quedará claro que el sol y la luna no son deidades reales (Jer 8.2 y Dt 17:3; cp. Ap 20:1-3; 12:9).

Los autores del NT comparten esta interpretación de la ironía de Isaías. Judas advierte a los creyentes de que incluso los ángeles pueden caer, ángeles rebeldes que "abandonaron su propia morada" (Jud 6). Con imágenes cósmicas deliberadas, caracteriza a aquellos que se oponen a la piedad como las "fieras ondas del mar" (esto es, los aliados del mar rebelde) y "estrellas errantes, para las cuales está reservada eternamente la oscuridad de las tinieblas" (Jud 13 RVR1960). En 2 Pedro se nos dice que Dios no salvó a los ángeles cuando pecaron, sino que los echó en el *infierno y confinó en *pozos de tinieblas inferiores hasta el juicio (2 P 2:4; cp. Job 4:18). Pablo se refiere a estos ángeles rebeldes como "los que están... debajo de la tierra" cuando predice que todo lo que se ha rebelado contra Dios se inclinará finalmente ante Jesús (Fil 2:10).

Ángeles. Aunque el relato de Génesis es curiosamente silencioso sobre el papel de los ángeles en la creación, otros pasajes hablan claro. Dios creó a toda la hueste celestial por el aliento de su boca (Sal 33:6). En la fundación del mundo, las estrellas de la mañana estallaron de alegría y todos los hijos de Dios cantaron juntos (Job 38:7; Sal 148:3). Después de que Dios determinase el número de estrellas y las llamase a todas por su nombre (Sal 147:4), fijó el número de naciones según el de hijos de Dios (ángeles, Dt 32:8). Los espíritus o ángeles que el Señor creó primero ayudaron con la obra de la creación.

Él estableció ángeles sobre diversos ámbitos: el *fuego (Ap 14:18), el *agua (Ap 16:5), los vientos (Ap 7:1), los individuos (Mt 18:10; Hch 12:15), las iglesias (Ap 1:20), los países (Dn 10:13, 20-21; 12:1) y los fenómenos meteorológicos como el *granizo y la *nieve (Job 38:22). Los ángeles se ocupan de transportar a los muertos (Lc 16:22) y cuidar de los vivos (Sal 91:11). Están presentes en acontecimientos cósmicos como la Parusía (Mt 24:31).

En la medida en que el NT depende del judaísmo, también participa en el complejo sistema de nombres para los ángeles. Los diversos términos empleados para hacer referencia a estos espíritus elementales son en ocasiones positivos, otras veces negativos, pero siempre notablemente difícil de definir. Se traducen habitualmente de acuerdo a la etimología, el significado y la interpretación que el lector debía aportar a partir del contexto. Incluyen tronos, dominios, principados, autoridades, gobernantes, poderes, espíritus elementales, príncipes (Dn 10:13; Lc 22:53; Ro 8:38; 1 Co 15:24; Ef 1:21; 3:10; 6:12; Col 1:16; 2:15).

Varios pasajes sugerían intermediarios angélicos para los exégetas del período del segundo templo. Para estos intérpretes antiguos de las Escrituras, cuando el Señor se

dirigía a elementos de la creación, parecía estar hablando a sus mensajeros. “El fuego y el granizo, la nieve y el vapor, el viento de tempestad que ejecuta su palabra” (Sal 148.8 RVR1960) parecían ser ángeles, parte de sus huestes (Sal 148:2). Los ángeles controlaban los depósitos de nieve (Ap 7:1; Job 38:22). El fuego y el relámpago le ayudaban como heraldos (Sal 97:3-4; 144:6; 135:7). Los ángeles afloran en la interpretación de algunos textos en los que no aparecen en absoluto de forma obvia. En el NT, los ángeles dan la ley (Hch 7:53; Gá 3:19; He 2:2); aunque el relato del AT no menciona específicamente a los ángeles, quizá el fuego o la voz se entendiesen como tales (Dt 4:12). Alternativamente, el *dedo de Dios (Dt 9:10) puede haberse entendido como un espíritu de Dios (comparar Lc 11.20 con Mt 12:28).

Los cielos como cartelera. La identificación mitológica de las estrellas con los ángeles y con las huestes del cielo indicó al pueblo de la Biblia que Dios orquestó el drama celestial por su palabra, incluso el movimiento de los cuerpos celestiales, y que estos reflejaban un guión divino para unos acontecimientos de importancia cósmica sobre la tierra. Las estrellas brillantes y visibles de los cielos representan a personas destacadas en la tierra (reyes). Las maquinaciones de arriba auguran los acontecimientos de abajo. En el sueño de José, los cuerpos celestiales sustituyen a importantes figuras de su clan (Gn 37:9). Los padres son el sol y la luna; los doce hermanos corresponden a los doce signos del zodíaco. Balaam, el enigmático profeta pagano inesperadamente inspirado por el espíritu de Jehová para pronunciar oráculos, dice de forma reticente: “Saldrá estrella de Jacob” (Nm 24:17). La misma lógica lleva a los magos al nuevo rey (Mt 2:2), y mucho más tarde el mismo simbolismo astral ilumina a Cristo como la Estrella de la mañana que anuncia el amanecer de una nueva era (Ap 22:16).

Cosmología del Nuevo Testamento. El NT adopta a menudo las imágenes cosmológicas del AT. El *trueno, la voz de Dios en el AT (Sal 18:13; 29), es demasiado poderosa para comprenderla (Job 26:14). Para Juan, la voz atronadora del cielo es de Dios y puede interpretarse, aunque recoge sumisamente que algunos la consideraban la voz de un ángel y otros creían que era simplemente un trueno (Jn 12:29). La verdadera identidad de Cristo adquiere una mayor importancia porque los espíritus que la revelan en sus confesiones son los propios seres que tienen un conocimiento secreto de los acontecimientos cósmicos (Mr 1:34; 3:11-12). Son los mismos que él desarmará (Col 2:15) y los poderes en el cielo, sobre la tierra y debajo de ella que se inclinarán finalmente (Fil 2:10; cp. Mt 8:29).

Las perturbaciones cósmicas provocan trastornos en el orden creado. Las señales que acompañaron a la crucifixión son claros indicativos del conflicto cósmico. El tejido del universo amenaza con desenmarañarse cuando Dios lucha contra el mal: el sol se oscurece (Lc 23:44-45); una cortina desgarrada deja expuesta la santidad de la antigua morada del Señor como símbolo inequívoco de un nuevo orden; las columnas de la tierra tiemblan (Job 9:6; Sal 75:3); ni siquiera las rocas pueden mantenerse juntas. Las tumbas se abren y liberan a sus prisioneros cuando el enemigo admite la derrota en el Abismo (Mt 27:51).

En la doctrina paulina de la salvación, el estado caído del cosmos es sintomático. Ninguna criatura está exenta: “Porque el anhelo ardiente de la creación es el aguardar la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación fue sujetada a vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa del que la sujetó en esperanza; porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora” (Ro 8:19-22 RVR1960; cp. Os 4:3).

El regreso del Hijo del Hombre pronostica alteraciones parecidas: “Entonces habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y en la tierra angustia de las gentes, confundidas a causa del bramido del mar y de las olas; desfalleciendo los hombres por el temor y la expectación de las cosas que sobrevendrán en la tierra; porque las potencias de los cielos serán conmovidas” (Lc 21:25-26 RVR1960). El lenguaje recurre a los temas de los profetas (Jl 2:10, 31; Hab 3:10-15).

Como el enemigo original de Dios en la creación, el mar antiguo, paralelo a la Muerte y el Hades (Ap 20:13), debe pasar (Ap 21:1). Al final de los días, Dios sigue sentado en el trono sobre las aguas; pero el mar de cristal es tranquilo, liso como el cristal, sometido por la voz del Señor (Ap 4:6; 22:1; cp. Sal 104:7; 106:9; Mr 4:39). El cosmos se rehará sin los elementos rebeldes.

Ver también ÁNGELES; ANIMALES MÍTICOS; CAOS; CIELO; CREACIÓN; ENEMIGO; DIVINO GUERRERO; LUNA; MAR; PROFUNDO; SERPIENTE; SOL; SOL, LUNA, ESTRELLAS;TIERRA.

BIBLIOGRAFÍA. R. Graves and R. Patai, *Hebrew Myths: The Book of Génesis* (Nueva York: McGraw-Hill, 1963). O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms.* Warsaw, IN: Eisenbrauns, 1997 repr.).

COSMOS. *Ver* COSMOLOGÍA; MUNDO.

CREACIÓN

En la Biblia, *creación* se refiere tanto al acto por el cual Dios creó el universo como al producto de ese proceso. El texto principal es la historia de la creación en Génesis 1, pero ese relato se engalana abundantemente con una hueste de referencias posteriores a la creación. Subyacente a los patrones de imagen individual se encuentra la premisa de que el *telos* de la creación es servir y glorificar a Dios. El himno de *Cristo de Colosenses 1 declara en relación a Cristo que “todo fue creado por medio de él y para él” (Col 1.16 RVR1960), mientras el cántico de los ancianos en Apocalipsis 4 atribuye la gloria a Dios porque él ha creado “todas las cosas, y por su voluntad existen y fueron creadas” (Ap 4.11 RVR1960).

Orden frente a energía. Uno de los primeros modelos que atrae nuestra atención en la narración de la creación es el contraste (quizá la tensión) entre gobierno y energía, orden y exuberancia, creación instantánea y generación biológica. Por un lado, el acto de creación de Dios es un gran proceso de ordenación. La tierra comienza “desordenada y vacía” (Gn 1.2 RVR1960); Dios procede a organizar este *caos original. Este tema ocupa su lugar en un contexto antiguo de mitos de creación rivales que giraban en torno al

orden del caos. Las mitologías mesopotámica, egipcia, e incluso india védica hablan de un caos hostil al dios creador. En cada caso, este vence al mismo para proveer orden, aunque sigue siendo una amenaza. La historia bíblica de la creación es en parte similar, ya que Dios produce el orden a partir del caos, pero el relato de las Escrituras está totalmente libre de cualquier sentido de amenaza u hostilidad en ese desorden que el Señor moldea. La Biblia hace hincapié en que Dios controla las fuerzas que tratan de llevar a la disolución en el mundo en lugar de la plenitud.

Al ordenar Dios los elementos, pronuncia mandatos que producen instantáneamente objetos. Algunos de sus actos específicos son actos de ordenación, con verbos como "hizo", "separó" y "puso" predominando en el proceso. La historia en sí sigue un modelo fijo para cada día de la creación, con cinco partes formularias: anuncio ("y dijo Dios"), información ("y fue así" o "e hizo Dios"), evaluación ("era bueno") y colocación en un marco temporal. Incluso la división en días confiere a la creación una cualidad de orden.

Sin embargo, equilibrando estas imágenes de orden encontramos otras de fertilidad y energía. Aquí, el lenguaje de la palabra creativa milagrosa del Señor da lugar al de la generación biológica cuando leemos acerca de "hierba que da *semilla", "árbol de fruto que da fruto según su género", aguas que "producen seres vivientes", y una orden dada a la creación: "Fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves de la tierra". Es el simbolismo de energía y abundancia desbordantes. Frente a la fórmula establecida de cada día se encuentra la gran variedad de cosas creadas y verbos empleados para nombrar lo hecho por Dios ("creó", "dijo", "vio", "llamó"). La repetición de cada día de la creación se equilibra con la progresión subyacente a los mismos.

Este mismo equilibrio entre la creación como orden y la energía persiste a lo largo de la Biblia. Por un lado tenemos imágenes de Dios dibujando "el horizonte sobre la faz de las aguas para dividir la luz de las tinieblas" (Job 26.10 RVR1960), construyendo la tierra como un edificio (Job 38:4-6) y poniendo límites, puertas y cerrojos al océano, diciendo: "Hasta aquí llegarás, y no pasarás adelante" (Job 38:10-11 RVR1960; cp. Pr 8:26-29). No obstante, en el otro sentido encontramos referencias al mar lleno de "seres innumerables" (Sal 104:25), y a una tierra "repleta de tus criaturas" (Sal 104:24).

Imágenes de bien y deleite. Otra imagen dominante es la de la "buena tierra". El hecho de que Dios cree el mundo material y lo etiquete como "bueno" y "muy bueno" contrasta marcadamente con perspectivas teológicas y filosóficas posteriores, como la griega y otras, que consideran la esfera material intrínsecamente mala y moralmente sospechosa. Sin embargo, la simple observación difícilmente hace justicia al entusiasmo con el que Dios ve la obra que ha hecho. Su declaración es tanto una bendición como una expresión de gozo. *Bueno* significa "¡Es maravilloso!". *Muy bueno* equivale a decir "¡Es perfecto!".

El gozo con el que Dios crea es un tema que aparece en el libro de Job y en varios salmos. En Job 38–41, el Señor responde a la queja de Job contra él recordándole la grandeza de su poder y sus obras maravillosas, llevándolo de vuelta a un sobrecogimiento apropiado. En el proceso, el Señor habla a Job de la majestad de las *estrellas y otras

estructuras cósmicas, la diversidad del *clima y el encantador surtido de criaturas vivientes que habitan la tierra. Uno no puede leer estos capítulos sin sentir el impacto del deleite de Dios en el mundo polifacético que ha hecho y las criaturas exóticas a las que ha dado vida (incluyendo el avestruz, el hipopótamo y el cocodrilo).

Los salmos hacen más hincapié en el gozo que la creación siente en su Creador que en el deleite de este hacia sus obras. En realidad, lo primero es simplemente una respuesta apropiada a lo segundo. Así pues, Salmos 104 habla de la maravillosa provisión de Dios para todas sus criaturas y concluye con la esperanza de que el Señor se regocije en sus obras, aunque estas lo hagan en él (Sal 104:31). Leviatán retoza en el océano (Sal 104:26), mientras una *Sabiduría personificada se "regocija en la parte habitable de su tierra" ya que Dios creó ese mundo (Pr 8:30-31). De forma parecida, Salmos 148 convoca a toda la creación a alabar al Señor que la ha hecho. A través de esas imágenes vemos cuánto placer produce la misma. Dios se agrada en la gran variedad de formas físicas y patrones de conducta que encontramos en la creación, mientras esta lo hace en el Dios que la ha hecho.

Arte y artesanía. Una consecuencia de creer que Dios creó el universo es que el mundo visible no solo se ve como una serie de datos sino como el logro de alguien. Esta circunstancia explica las imágenes de arte y artesanía con las que los escritores bíblicos retratan la creación. No se puede hablar sobre Génesis 1, con su compleja simetría y su diseño ritualista, sin pensar en términos artísticos. En primer lugar, Dios crea tres escenarios (luz, cielo y mar, tierra firme y vegetación) y después, en el mismo orden, los llena con agentes apropiados (portadores de luz, aves y criaturas marinas, animales terrestres y personas). La impresión general es que un artista está pintando un lienzo. En Génesis 2, un Dios antropomórfico planta y riega un huerto, forma a *Adán y a los animales del polvo y quita una costilla del costado de aquel para dar forma a *Eva. Crea un mundo funcional ("bueno para comer") y estéticamente bello ("delicioso a la vista", Gn 2:9). No sorprende que el salmista considere la creación como la obra de los *dedos de Dios (Sal 8:3) o que el hombre sabio diga que Dios ha "formado" los montes (Pr 8:25).

No obstante, la imagen favorita de los escritores bíblicos a este respecto es de *edificación y arquitectura. La solidez y la permanencia absolutas de la tierra conduce a la metáfora en la que Dios echa los fundamentos de la tierra (Job 38:4; Sal 102:25; 104:5; Pr 8:29; Is 48:13). La creación es un edificio con una *piedra angular (Job 38:6). Una atmósfera de cuidadosa planificación, solidez funcional y armonía estética rodea las imágenes de las medidas determinantes de Dios, extendiendo un cordel, estableciendo una base, señalando y pesando (Job 38:5-6; Pr 8:27-29; Is 40:12).

Imágenes domésticas. Por una extensión de ese antropomorfismo, la creación del mundo por parte de Dios se compara a las rutinas domésticas habituales. El resultado es la domesticación de lo maravilloso, ya que se retrata al Señor controlando las fuerzas de la naturaleza con tan poco esfuerzo como una persona realiza las tareas de la casa.

Por ejemplo, en su imagen de Dios cubriendo la tierra con el océano "como con vestido" y de las aguas huyendo a su reprensión (Sal 104:6-7), el salmista describe al

Señor como un padre divino que arropa a sus hijos y les regaña. Dios “extiende los cielos como una cortina” (Sal 104:2), y diluye la escarcha tan fácilmente como una persona tira las cenizas acumuladas durante el día (Sal 147:16). Él “encerró con puertas el mar” e hizo de las nubes su vestidura y de la oscuridad su faja (Job 38:8-9). También “ató las aguas en un paño” (Pr 30:4).

Creación *ex nihilo*. Aunque la Biblia no destaca tanto como la teología cristiana el hecho de que Dios crease el universo de la nada, es sin embargo un importante tema bíblico. Hebreos 11.3 es el texto más explícito: “Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía” (RVR1960). Esta imagen de la creación tiene consecuencias lógicas para nuestro entendimiento de Dios (él se distingue de lo que ha creado) y la propia creación (depende totalmente del Señor pero no emana de él). Las imágenes bíblicas de la creación diferencian cuidadosamente entre el Creador y la creación (Ro 1:25). De hecho, el segundo mandamiento, contra los ídolos (Ex 20:4-6) refleja el lenguaje de Génesis 1 y deja claro que Dios pone un celo extremo en que no se le confunda ni identifique con ningún elemento de reino de la creación.

El mayor escarnio y los juicios más severos caen sobre aquellos que confunden esta distinción. De ahí que Israel sufra un duro castigo por adorar al Señor a través de la imagen del *becerro de oro (Ex 32:1-29). El reino del norte es finalmente destruido por repetir el mismo error y perpetuar el pecado de Jeroboam hijo de Nabat (1 R 12:25-33; 2 R 17:21-23). Se satiriza al leñador que crea un *ídolo con forma de hombre a partir de un pedazo de *madera y se inclina para adorarlo después de haber utilizado otras partes del leño para cocinar su comida y calentarse (Is 44:13-20). Finalmente, el apóstol Pablo declara que la ira de Dios se revela contra todos los idólatras impíos que han suprimido el conocimiento de la verdad “y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles” (Ro 1:23). La imagen bíblica de la creación como el producto de un Creador divino vacía en cierto sentido la naturaleza de divinidades, en contraste con el politeísmo (que puebla el paisaje con deidades locales) y el panteísmo (que iguala la creación visible con la deidad).

Creación como revelación. Sin embargo, la misma visión de la creación que vacía la naturaleza de divinidades también hace de ella una revelación de Dios y la deja llena de indicios de él. El hecho de que todas las cosas tengan su origen en la obra creativa del Señor significa que todo, de alguna forma, da testimonio de la creación y su revelación del Creador. Según la Biblia, se puede decir que cada *roca, *árbol y criatura testifican de Dios, declaran su gloria y ponen de manifiesto su obra (Sal 8:1; 19:1; 104; 148). Podríamos hablar acertadamente de la creación como mensajera divina (cp. Sal 104:3-4).

El libro de Proverbios desarrolla asombrosamente este tema con su personificación de la Sabiduría, que declara haber estado con el Señor mientras él creaba la tierra y establecía sus fundamentos en sabiduría (Pr 8:22-31). La idea es que Dios creó el mundo de una forma que refleja la sabiduría divina, cuyo modelo es discernible para aquellos que la buscan con vigor (Pr 8:1-21). Pero como la fuente de la misma es el propio Dios, esta debe comenzar con un reconocimiento apropiado del Señor y una reverencia a él (Pr

1:7). Esta sabiduría divina se encuentra tan profundamente marcada en la creación que Pablo declara que todos aquellos que se niegan a reconocer este testimonio de la existencia y el poder de Dios no tienen excusa frente al juicio futuro (Ro 1:18-21).

Por tanto, la Biblia rodea la creación con imágenes de conocimiento y sabiduría. La voz del torbellino al final del libro de Job alega que el orden y el poder de la creación evidencian el conocimiento (Job 38:2) y el poder (solo Dios puede controlar a las criaturas que se enumeran) superiores del Señor. En los salmos encontramos referencias a cómo Dios formó las montañas con poder (Sal 65:6), hizo todas las criaturas "con sabiduría" (Sal 104:24) e "hizo los cielos con entendimiento" (Sal 136:5). Por tanto, no sorprende que la propia creación "declare sabiduría" (Sal 19:2).

Redención como creación. Un último tema es la consideración por parte de los escritores bíblicos de la *redención como la obra que corona la creación de Dios. No resulta extraño, ya que la caída dañó o destruyó gran parte de lo que es importante en la misma. Así pues, como podríamos esperar, la redención y la creación se entremezclan en la Biblia.

La obra redentora de Cristo se define como restauradora de esos aspectos de la creación que se perdieron o dañaron como consecuencia de la *caída. La persona regenerada en Cristo es una "nueva creación" (2 Co 5:17). Aunque la caída sometió a toda la creación a la futilidad, esta espera ansiosamente el momento en que será liberada de su *esclavitud presente de la decadencia para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Ro 8:19-21). La creación es una espectadora de la redención humana, teniendo en cuenta que su propia liberación está investida en la de los hijos de Dios. También es un coro que celebra la redención humana; porque cuando el Señor comienza su reinado definitivo, los árboles del bosque cantan con gozo, el mar resuena y los campos están jubilosos (Sal 96:12; 98:7-8). Aunque la creación original se vio dañada por el pecado, la obra redentora y restauradora de Cristo dará lugar a un nuevo cielo y una nueva tierra en los que morará la justicia (Ap 21:1).

Ver también ADÁN; ANIMALES; COSMOLOGÍA; EVA; GÉNESIS; HUERTO; PARAÍSO; PLANTAS; SOL, LUNA, ESTRELLAS; TIERRA.

CRECER, CRECIMIENTO

La imagen del crecimiento se aplica a la nación de Israel, a individuos y a gobernantes. Aunque es prominente en las Escrituras, no disfruta del papel preeminente que tiene actualmente en la cultura occidental. En la Biblia, las personas crecen en conocimiento y virtudes, pero las metáforas relacionadas con disciplinar, educar, moldear y someter son más prominentes.

El Señor dijo al pueblo de Israel por medio del profeta Isaías: "Serán el retoño plantado por mi mano" (Is 60.21 NVI). A pesar de ello, Israel no fue fiel a Dios; y esto también se describe con alusiones al crecimiento: "Te planté de vid escogida, simiente verdadera toda ella; ¿cómo, pues, te me has vuelto sarmiento de vid extraña?" (Jer 2.21 RVR1960). Incluso entonces, pudieron volver. Esto es lo que el Señor dijo por medio del profeta Oseas cuando Israel regresó buscando el perdón: "Yo seré a Israel como rocío; él florecerá como lirio, y extenderá sus raíces como el Líbano. Se extenderán sus ramas, y

será su gloria como la del olivo, y perfumará como el Líbano. Volverán y se sentarán bajo su sombra; serán vivificados como trigo, y florecerán como la vid; su olor será como de vino del Líbano" (Os 14:5-7 RVR1960).

La persona piadosa se retrata en ocasiones como un "árbol plantado junto a corrientes de aguas, que da su fruto a su tiempo, y su hoja no cae; y todo lo que hace, prosperará" (Sal 1:3). La imagen es la de un *árbol *fructífero porque tiene *raíces fuertes y está bien *regado. Encontramos las mismas ideas en Salmos 92:12-15 y Jeremías 17:7ss. La ilustración empleada en estos pasajes es que únicamente hay fuerza y fruto en el reino espiritual si nos deleitamos en la ley del Señor y vivimos rectamente.

Estas imágenes muestran la soberanía y el poder de Dios para resucitar, pero al mismo tiempo ponen de manifiesto la responsabilidad humana de responder positivamente a Dios. Otro aspecto de la enseñanza del AT es que el Señor controla el crecimiento y el declive del poder de los gobernantes. El profeta Isaías dijo que Dios "convierte en nada a los poderosos, y a los que gobiernan la tierra hace como cosa vana. Como si nunca hubieran sido plantados, como si nunca hubieran sido sembrados, como si nunca su tronco hubiera tenido raíz en la tierra; tan pronto como sopla en ellos se secan, y el torbellino los lleva como hojarasca" (Is 40:23, 24 RVR1960).

En el NT, la imagen del crecimiento se utiliza de diversas formas. En el sermón del monte, Jesús hace referencia al hecho de que Dios crea plantas hermosas: "Considerad los lirios del campo, cómo crecen" (Mt 6.28 RVR1960). Jesús dijo a sus discípulos que no se afanasen sino que buscasen primero el reino de Dios y la justicia (Mt 6:31-34). El Señor viste muy bien a las plantas, cuya vida es corta, y no cuidará menos a aquellos que lo siguen.

Entre las parábolas del reino hay varias sobre *semillas y crecimiento. En la parábola del *sembrador, la semilla se refiere a "la palabra del reino" (Mt 13.19 RVR1960) o la palabra de Dios (Lc 8:11). La explicación de Jesús se centra en si crece o no, y si lo hace, hasta qué punto. Por ejemplo, el crecimiento temprano puede no sobrevivir o ahogarse debido a "los afanes y las riquezas y los placeres de la vida" (Lc 8.14 RVR1960).

Jesús contó otra parábola (Mt 13:24-30, 36-43) en la que el enemigo sembró cizaña entre el *trigo. Se permitía que ambos creciesen. La idea aquí es que en la vida del reino, Dios está activo, y el diablo también. Finalmente llegará el juicio, pero entretanto todo el crecimiento espiritual genuino encontrará oposición. Otras parábolas relevantes son la del crecimiento de la semilla (Mr 4:26-29) y la de la semilla de *mostaza (Mt 13:31ss y pasajes paralelos).

Pablo empleó la imagen del crecimiento para describir su obra predicadora (1 Co 3:5-9 RVR1960). El principio era que Pablo "plantó, Apolos regó; pero el crecimiento lo ha dado Dios" (1 Co 3:6). Otra imagen en las cartas de Pablo es la analogía del nuevo nacimiento y crecimiento (p.ej., 2 Co 5:17; Gá 6:15). Pedro también empleó esta imagen cuando escribió: "Desead, como niños recién nacidos, la leche espiritual no adulterada, para que por ella crezcáis para salvación" (1 P 2.2 RVR1960).

Ver también AGUA; FRUTO, FRUTA; LABRANZA; PLANTAS; SEMILLA DE MOSTAZA; SEMILLA; SEMBRAR, SEMBRADOR, SIEMBRA.

CREPÚSCULO

Técnicamente, el crepúsculo es el tiempo que transcurre entre la puesta de sol y la *noche, aunque los antiguos hebreos lo ampliaban algo más. En la Biblia, el crepúsculo es sobre todo un momento de transición en el ciclo diario. Termina el período diurno y da entrada al nocturno. En el mundo bíblico, dominado por la naturaleza, el ritmo humano normal es que por la mañana "sale el hombre a su labor, y a su labranza hasta la tarde" (Sal 104.23 RVR1960). En la parábola de Jesús de los *obreros en la *viña, estos trabajan también hasta la tarde, momento en que reciben su paga (Mt 20:8). La tarde aquí se asocia con el descanso y la recompensa tras el día de trabajo.

Es inherente a la experiencia humana que algunas actividades se lleven a cabo por la *mañana y de nuevo por la tarde. El AT está repleto de referencias a *sacrificios y *ofrendas que tenían lugar en ambos momentos del día. El ritual más importante del crepúsculo era sin duda el sacrificio del *cordero de la *Pascua (Ex 12:6; Lv 23:5; Nm 9:3, 5 RVR1960). En esos casos, la tarde o el crepúsculo adquieren un significado sagrado. En otros pasajes, el ritmo de la mañana y la tarde existe sin tales asociaciones. El gigante Goliat salía a burlarse de los israelitas "por la mañana y por la tarde" (1 S 17:16). En un salmo que alaba el control de la naturaleza por parte de Dios, el poeta afirma que Dios hace "alegrar las salidas de la mañana y de la tarde" (Sal 65.8 RVR1960).

En las culturas bíblicas, el *día se contaba de puesta de sol a puesta de sol, y tanto el *sábado como las fiestas religiosas comenzaban y terminaban en el crepúsculo. Este también tiene aquí un significado sagrado, el comienzo de un ejercicio religioso. Ciertas formas de impureza ceremonial también acababan por la tarde. Es fácil imaginar que la tarde tuviese una connotación de liberación para las personas que esperaban al final del día para terminar su período de impureza.

En la experiencia humana, el crepúsculo es un tiempo misterioso y de meditación. En algunas religiones y mitologías paganas, el umbral entre el reino natural y el sobrenatural se definía con menos claridad en el crepúsculo. No encontramos prácticamente ninguna de esas imágenes del crepúsculo en la Biblia, donde se confiere habitualmente a la *mañana el significado espiritual. La excepción es la evocadora imagen de Isaac saliendo "a meditar al campo, a la hora de la tarde", momento en el que vio a su esposa por primera vez (Gn 24.63 RVR1960).

El anochecer también puede ser un momento en el que las personas lleven a cabo actividades ilícitas. Proverbios 7.9 nos provee una imagen memorable de la aventurera sexual (*ver* Seducción) que sale al encuentro de su joven e ingenua víctima en la calle "a la tarde, cuando ya oscurecía. En la oscuridad y tinieblas de la noche" (RVR1960). De una forma parecida, el retrato de Job de los malvados incluye un detalle: "El ojo del adúltero está aguardando la noche, diciendo: No me verá nadie; y esconde su rostro" (Job 24.15 RVR1960). E Isaías representa el crepúsculo como un tiempo de tropiezo literal y metafórico (Is 59.10 RVR1960).

Ver también DÍA; MAÑANA; MEDIODÍA; NOCHE; SOL; TARDE.

CRIMEN Y CASTIGO

El tema del crimen y el castigo forma una pequeña biblioteca en la literatura mundial, y podríamos predecir que sería muy importante en un libro tan preocupado por el *mal y sus consecuencias como la Biblia. Las historias de crimen y castigo siguen un formato simple: los antecedentes, la comisión y la consecuencia de un crimen, lo que llevó al mismo, cómo se hizo, y qué siguió como resultado del mismo. La lógica subyacente al tema es firme e intachable: las personas siegan lo que siembran. La versión literaria de este principio se llama justicia *poética. Debería destacarse que el crimen no tiene por qué ser civil; con mucha frecuencia es simplemente una violación de la ley moral de Dios.

La primera y prototípica historia de crimen y castigo en la Biblia es el relato de la *caída (Gn 3). El crimen consiste en *comer del *fruto que Dios había prohibido. Su antecedente es la sutil tentación de Eva por parte de la *serpiente (identificada en otros pasajes de las Escrituras como *Satanás). Gran parte de la historia se dedica al castigo de este crimen, cuando Dios llega al huerto como juez y pronuncia una *maldición sobre los tres actores principales en el drama del pecado, que acaba con la expulsión de *Adán y *Eva del huerto del Edén.

La historia de *Caín y *Abel (Gn 4:1-16) provee la manifestación más completa del tema. Todo el relato se construye alrededor de la premisa de una carrera criminal. Encontramos una secuencia en la que leemos sobre la familia y el trasfondo religioso y vocacional del criminal (Gn 4:1-4); el motivo del crimen (Gn 4:4-5); la historia de asesoramiento del criminal (Gn 4:6-7); las circunstancias del crimen (Gn 4:8); el arresto, el juicio y la sentencia del criminal (Gn 4:9-12); su apelación de la sentencia (Gn 4:13-14); la modificación de la misma por parte del juez (Gn 4:15); y el cumplimiento de esta, ya que Caín pasa a ser el primer condenado *errante por el mundo (Gn 4:16).

Después de estas dos primeras historias de crimen y castigo, raramente se nos permite olvidarnos del tema al leer la Biblia. Cuando la maldad de la raza humana se vuelve "mucha en la tierra" y "los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal" (Gn 6.5 RVR1960), Dios castiga al mundo con un *diluvio que lo "limpia" todo. A partir de ahí, el libro de Génesis es una pequeña antología de historias de crimen y castigo: Lot y su familia castigados por un traslado desacertado a *Sodoma (cuya maldad castiga Dios con fuego y azufre cataclísmicos), *Abraham y Sara castigados por su recurso de tener un hijo con Agar, *Jacob castigado por su conducta egoísta hacia Esaú, *Esaú castigado por su insensibilidad a los beneficios espirituales representados por su *primogenitura, los hermanos de *José obligados a pagar las consecuencias de su crimen contra su hermano.

La épica del *éxodo también contiene relatos en los que se castigan las ofensas de las personas, habitualmente por medio de la intervención sobrenatural de Dios en los asuntos terrenales. La dureza de *corazón de *Faraón se castiga con las diez *plagas, acabando en su propia muerte. La persecución de los israelitas por el ejército egipcio termina con la aniquilación de este en el Mar Rojo. Entremezclada a lo largo de las leyes mosaicas del Pentateuco encontramos la prescripción de las normas de Dios que deben obedecerse y los castigos por su violación. Las ansias del pueblo por comer carne, acompañadas por

un espíritu de murmuración, se castiga con una mortandad (Nm 11); y el rechazo de la autoridad de Moisés por parte de María, con una lepra temporal (Nm 12). De forma parecida, la ira, la prepotencia y la soberbia de Moisés al golpear la roca (Nm 20:1-13) se castigan con su exclusión de la tierra prometida; la impaciencia del pueblo se castiga con un ataque de serpientes ardientes (Nm 21:4-9); y la rebelión de Coré, Datán y Abiram encuentra un rápido final en la muerte (Nm 16). A escala nacional, la ignominiosa murmuración de los israelitas, y especialmente el poner a prueba diez veces a Dios (Nm 14:22), desembocan en una travesía del *desierto de cuarenta años, hasta la muerte de la generación rebelde.

El patrón de crimen y castigo en los libros históricos del AT, comenzando con *Jueces, es demasiado generalizado como para poder documentarlo aquí. La tendencia habitual, entre los líderes y la nación, es seguir un ciclo de apostasía, calamidad (enviada por Dios como castigo), arrepentimiento y liberación. Aunque este modelo pone de manifiesto que el plan de Dios es redentor en última instancia, la dimensión trágica de la ecuación se expresa particularmente en el tema del crimen y el castigo. Dentro de este barrido general de la historia del AT, algunos relatos individuales sobre este asunto resaltan en nuestra memoria: la codicia de Acán; la arrogancia imprudente, la sensualidad y la voluntad débil de *Sansón; la desobediencia de Saúl; el *adulterio y el *asesinato cometidos por David; la vida y la muerte sórdidas de Jezabel; la avaricia temeraria de Giezi, siervo de Eliseo, castigada con la lepra; y la caída por iniciativa de Dios de gobernantes paganos como el rey de Tiro, Nabucodonosor y Belsasar. Por encima de todo está el *exilio nacional de Israel y Judá después de una desgarradora historia de desobediencia al pacto de Dios.

El NT contiene menos ejemplos e imágenes de crimen y castigo que el AT, aunque la doctrina del castigo eterno en el infierno para aquellos que rechazan a Cristo se articule completamente. Los discursos y parábolas de Jesús proveen las imágenes más gráficas: es mejor entrar en la vida eterna ciego y sin miembros que “todo tu cuerpo sea echado al infierno” (Mt 5:27-30); el error imprudente de edificar una casa (=una vida) sobre la arena desemboca en su caída (Mt 7:24-27); se prohíbe la entrada al banquete de boda a las cinco vírgenes que no estaban preparadas (Mt 25:1-13); el siervo impío y perezoso es echado a “las tinieblas de afuera” (Mt 25:15-30); las cabras serán separadas de los ovejas para ir “al castigo eterno” en el juicio final (Mt 25:31-46); aquellos que ponen las preocupaciones cotidianas por delante del banquete mesiánico se verán excluidos para siempre de la salvación (Lc 14:15-24); el hombre rico es castigado en el más allá por su falta de compasión en la vida presente (Lc 16:19-31).

La narración del NT provee unos pocos ejemplos adicionales. Judas sufre un terrible final después de traicionar a Jesús (Mt 27:9-10; Hch 1:18-20). El experimento de fraude hipócrita de Ananías y Safira les trae como consecuencia una muerte rápida (Hch 5:1-11). Cuando Herodes Agripa I aspira a la divinidad, “al momento un ángel del Señor le hirió... y expiró comido de gusanos” (Hch 12:21-23 RVR1960).

El libro de *Apocalipsis también puede leerse bajo una nueva luz si mantenemos el patrón de crimen y castigo en el trasfondo. El crimen consiste en el rechazo de Cristo por parte de los mundos demoníaco y humano y la búsqueda del mal. Las imágenes

principales de los crímenes de la raza humana se engloban en cuatro categorías, ponerse del lado del mal en lugar de Cristo, luchar contra Cristo, perseguir a sus seguidores y buscar intereses comerciales y materiales sin preocuparse por los asuntos espirituales (Ap 18). El castigo se desarrolla en etapas provisionales, su evolución presenta el castigo de Dios de un mundo malvado, y alcanza su meta en el confinamiento de Satanás y los hacedores de maldad en el lago de fuego. Las imágenes dominantes de castigo en Apocalipsis son de tormento físico a escala cósmica (terremotos, granizo, fuego, agua convertida en sangre, tinieblas, langostas), internacional (guerra y hambre, Ap 6:1-8) y personal (úlceras en las personas, calor del sol abrasador, gente mordiéndose la lengua con angustia, Ap 16:10).

Ver también ADULTERIO; ASESINATO; EXILIO; CAÍDA DE LA INOCENCIA; LADRÓN; MAL; MALDICIÓN; TRAGEDIA; TRAMAS DEL ARGUMENTO.

CRISTAL. *Ver* CIELO; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; MAR; PERMANENCIA.

CRISTO. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

CRISTO vencedor. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

CRÓNICAS, LIBROS DE

Los libros de Crónicas ofrecen muchas oportunidades de apreciar las imágenes literarias. En sí mismos, exponen una variedad de cualidades artísticas, pero las comparaciones con sus fuentes principales (1 y 2 *Samuel, 1 y 2 *Reyes) proveen una gran ventaja a aquellos que quieren ahondar en las imágenes de Crónicas.

Se desconoce la fecha exacta en la que el cronista escribió el libro. En términos generales podemos decir con confianza que lo hizo a aquellos que habían regresado del *exilio en Babilonia en algún momento entre 520 y 400 a.C. Sus lectores habían vuelto a la *tierra de la promesa, pero eran incapaces de ver las ricas bendiciones que habían esperado. El cronista compuso creativamente su propia versión del pasado de Israel para animar a estos israelitas posteriores al exilio a buscar las actitudes y los actos que producirían más bendiciones de Dios.

Tal como ocurre con todos los libros bíblicos que se componen en gran parte de narración, el mensaje de Crónicas no aparece de forma explícita en la superficie del texto. En su lugar, se comunica a través de numerosos recursos artísticos sutiles. Dos ejemplos de las técnicas literarias del cronista son su uso de las imágenes estructurales y de las temáticas.

Imágenes estructurales. El cronista no ordena su historia con intereses puramente cronológicos. En su lugar, organiza sus materiales de forma que su propia estructura transmite su mensaje. El uso más predominante de esta técnica aparece en la estructura a gran escala de Crónicas. El cronista organiza su registro de una forma que habla a las necesidades de sus lectores. Consideremos el siguiente bosquejo de sus libros:

Los privilegios y responsabilidades del pueblo de Dios (1 Cr 1:1–9:34)
La monarquía unida ideal (1 Cr 9:35–2 Cr 9:31)
La monarquía dividida de juicio y bendición (2 Cr 10:1–28:27)
La monarquía reunida de esperanza (2 Cr 29:1–36:23)

Para comprender el significado de esta estructura debemos recordar que la historia de Israel podría haberse recogido de otras innumerables formas. Los libros de Samuel y Reyes, por ejemplo, ilustran dos posibles formas de hacerlo. ¿Por qué decidió el cronista transmitir su historia de Israel como lo hizo? Sus cuatro etapas en la misma expresan mucho más que datos sobre el pasado. Por el contrario, cada segmento de la historia tiene un significado simbólico para el cronista y sus lectores originales.

En primer lugar, las primeras genealogías y listas (1 Cr 1:1–9:34), que no aparecen en Samuel o Reyes, proveen la perspectiva única del cronista sobre la identidad de sus lectores. Traza los orígenes de las tribus de Israel desde *Adán (1:1–9:1) y termina con listas de los retornados de Babilonia (9:1-34). De esta forma, el cronista establece que los israelitas posteriores al exilio son los herederos de pleno derecho de la historia de Israel. Sin declarar explícitamente su punto de vista, establece simbólicamente la relevancia de todo su registro histórico para los lectores de su época. Esta historia es su herencia.

En segundo lugar, una vez establecido el valor contemporáneo de su historia, el cronista dispone también su relato sobre *David y *Salomón con un valor simbólico. Presenta los reinado de David y de Salomón como los ideales a los cuales debería aspirar el Israel posterior al exilio (1 Cr 9:35–2 Cr 9:31). Samuel y Reyes cuentan tanto lo bueno como lo malo en la vida de estos reyes; sin embargo, el cronista omite la mayor parte de sus defectos y añade logros tremendos. De esta forma, su historia de la monarquía de Israel comienza con modelos para sus lectores. Una vez más, no declara explícitamente este punto de vista, pero su organización del material comunica esta perspectiva.

En tercer lugar, la versión del cronista de la monarquía dividida (2 Cr 10:1–28:27) difiere de los pasajes paralelos de Reyes en numerosas maneras. Para empezar, ignora la historia del reino del norte; desde su atalaya, tan solo son importantes los acontecimientos que tienen lugar en Judá, porque sus lectores viven allí. Además, organiza frecuentemente los reinados de los monarcas de Judá en períodos de *bendición y *juicio. Cada uno de estos ofrece a sus lectores la oportunidad de ver las consecuencias de la fidelidad y la infidelidad en el pasado. Estos ejemplos animan y advierten al mismo tiempo a los lectores sobre su propia vida.

En cuarto lugar, después de una unión del norte y el sur en la celebración de la *Pascua de Ezequías, el cronista habla de acontecimientos de la monarquía reunida (2 Cr 29:1–36:23). Estos últimos reinados forman una serie de fracasos seguidos por actos esperanzadores de gracia divina. La demostración final de misericordia divina es la liberación del exilio que los lectores posteriores al mismo han experimentado recientemente (2 Cr 36:20-23). Los registros se organizan de esta forma para dar a los lectores de Crónicas esperanza para su propio futuro.

La organización a gran escala de la historia del cronista ilustra una forma de funcionamiento de las imágenes estructurales en los libros de Crónicas. Cada parte de la historia refleja algo más que información sobre su pasado; cada sección tiene un valor simbólico para sus primeros lectores.

El cronista también emplea imágenes estructuras a escala menor. Esta técnica artística aparece tan a menudo que debemos limitarnos a solo dos ejemplos. El primero aparece

en la parte media de las genealogías (1 Cr 2:2–9:1). Mientras estos capítulos se centran en la envergadura de las tribus que deben contarse entre el pueblo de Dios, las tribus aparecen en un orden único en los textos bíblicos. Además, se dedica un espacio dispar a las mismas. La tabla 1 ilustra el modelo resultante.

Judá (1 Cr 2:3–4:23; *110 versículos*)
Simeón (4:24-43; *20 versículos*)
Las tribus más allá del Jordán (5:1-26; *26 versículos*)
Rubén (5:1-10; *10 versículos*)
Gad (5:11-17; *7 versículos*)
[Breve narración (5:18-22; *5 versículos*)]
Media tribu de Manasés (5:23; *1 versículo*)
[Breve narración (5:24-26; *3 versículos*)]
Leví (1 Cr 6:1-81; *81 versículos*)
Isacar (7:1-5; *5 versículos*)
Benjamín (7:6-12; *7 versículos*)
Neftalí (7:13; *1 versículo*)
Manasés (7:14-19; *6 versículos*)
Efraín (7:20-29; *10 versículos*)
Aser (7:30-40; *11 versículos*)
Benjamín (1 Cr 8:1-40; *40 versículos*)

TABLA 1. PATRÓN ESTRUCTURAL EN LAS GENEALOGÍAS DE 1 CRÓNICAS 2:2–9:1

Este patrón estructural difícilmente parece accidental; el valor simbólico es variado. Por ejemplo, Judá recibe el privilegio de aparecer en primer lugar (1 Cr 2:3–4:23). Como la tribu de la que procedía el linaje real de David, esta posición es apropiada. Los benjaminitas son los últimos, pero se les presta mucha atención (1 Cr 8:1-40). La tribu se mantuvo fiel al linaje davídico, y gran parte de su territorio se incluye en la provincia de Judá posterior el exilio. La importancia de los benjaminitas en la comunidad de esta época se refleja en su prominencia en las genealogías. En el centro de la lista se encuentra la tribu de Leví (1 Cr 6:1-81). Del mismo modo que Moisés ordenó que los levitas estuviesen en el centro del campamento de Israel (Nm 2:17), también lo están en estas genealogías. Esta posición central también apunta a la importancia del templo y su personal en la comunidad post-exílica.de esta forma, la estructuración de este material por parte del cronista transmite un mensaje simbólico a sus lectores. Les muestra una imagen de las prioridades que deben seguir en su propio día.

Otro ejemplo de imágenes estructurales aparece en el relato del apoyo generalizado a David (1 Cr 11:1–12:40). El cronista omite todo el material de Samuel relacionado con la lucha de David con Saúl (2 S 1:1–4:12). Une varios textos (2 S 5:1-3; 5:6-10; 23:8-39) y añade su propio material (1 Cr 12:1-40) para crear una imagen temporal y geográfica del apoyo el reinado de David. La siguiente tabla ilustra el patrón A B C D C’ B’ A’ resultante:

A) Unción en Hebrón (Establecimiento en Jerusalén) (1 Cr 11:1-9)

B) Apoyo militar en Hebrón (1 Cr 11:10-47)
C) Apoyo militar en Siclag (1 Cr 12:1-7)
D) Apoyo militar en la fortaleza del desierto (1 Cr 12:8-19)
C') Más apoyo militar en Siclag (1 Cr 12:20-22)
B') Más apoyo militar en Hebrón (1 Cr 12:23-37)
A') Más sobre la unción en Hebrón (1 Cr 12:38-40)

Como este bosquejo sugiere, el cronista organiza este material geográficamente. Con la excepción de 1 Crónicas 11:4-9, cada localidad se menciona en dos ocasiones. Esta estructura repetitiva tiene el efecto de recordar el tema del apoyo generalizado a David una y otra vez. El reinado de este se presenta sin una oposición significativa.

Más allá de esto, las comparaciones con la cronología de 2 Samuel demuestran que el bosquejo del cronista también es un modelo de imitación cronológica. El tiempo de David en las fortalezas (1 S 22:1-5; 23:14, 29) precede a su estancia en Siclag (1 S 27:6). Su tiempo en Siclag precede a la unción en Hebrón (2 S 5:1-4). Bajo esta luz podemos ver que el cronista presenta su relato con una regresión temporal seguida por una progresión temporal. El efecto de esta organización estructural es presentar el ungimiento de David como un hecho consumado inmediato. Después, se conduce a los lectores a través de los acontecimientos que la preceden y de vuelta a la propia unción. De esta forma, el cronista transmite simbólicamente que nadie se opuso a la misma, del mismo modo que su trono tampoco debería encontrar oposición en el período posterior al exilio.

Simbolismo temático. Otra forma en la que el cronista comunica su mensaje es por medio de imágenes temáticas. Estos temas aparecen en la reiteración de ciertos términos; en ocasiones surgen en la repetición de escenas parecidas. Varios temas merecen una atención especial.

Todo Israel. Uno de los términos favoritos del cronista es "todo Israel" (*kol yisra'el*). Esta expresión y otras similares aparecen a lo largo de su historia (1 Cr 11:10; 12:38; 14:8; 15:3, 28; 18:14; 19:17; 21:5; 28:4, 8; 2 Cr 1:2; 7:8; 9:30; 10:16; 11:3, 13; 12:1; 13:4, 15; 18:16; 24:5; 28:23; 30:1; 31:1; 35:3). Reflejan su interés entusiasta en la unidad del pueblo de Dios.

La imagen del cronista de "todo Israel" es al mismo tiempo reducida y amplia. Por un lado, considera que los que han vuelto del exilio son el *remanente de todo Israel. Los representantes de Judá, Benjamín, Efraín, Manasés y Leví que han regresado a la tierra (1 Cr 9:2-34) representan al pueblo de Dios (2 Cr 36:23). Como tales, desempeñan un papel fundamental en la restauración del reino de Israel.

Por el contrario, el cronista también identifica en líneas generales al pueblo de Dios con las doce tribus de Israel. En su opinión, la restauración de Israel es incompleta mientras algunas de las tribus permanezcan separadas del rey davídico y el *templo de Jerusalén. Para demostrar su punto de vista, el cronista incluye tanto a las tribus del norte como del sur en sus genealogías (1 Cr 2:3; 4:24; 5:1, 11, 23; 6:1; 7:1, 6, 13, 14, 20). Presenta el ideal de un reino unido bajo David y Salomón. Describe la reunificación de los reinos del norte y del sur en los días de Ezequías (2 Cr 30:1–31:1).

El simbolismo que hace el cronista de “todo Israel” puede resumirse de esta forma: los retornados son el remanente de Israel, pero deben orar y trabajar para la restauración de la extensión completa de todo Israel.

Rey y templo. La historia del cronista también revela que se preocupa profundamente por la centralidad del rey y el templo de Israel. En su relato, ambos se emplean como imágenes de forma repetida, pues son fundamentales para la vida de la nación.

Por ejemplo, las genealogías prestan una atención especial a la familia real de David (1 Cr 2:10-17; 3:1-24) junto a largas listas de sacerdotes y levitas (1 Cr 6:1-81). Además, su registro relativo a los reinos ideales de David y Salomón muestran a ambos monarcas entregados de forma entusiasta al servicio del templo (1 Cr 17–29; 2 Cr 2–7).

Una de las formas más impactantes del cronista de poner este tema en primer plano es repetir escenas de gozo y celebración en adoración. Una y otra vez, describe la música y la participación entusiasta de Israel cuando los reyes prestan la atención debida al templo (p.ej., 1 Cr 16:1-42; 23:5; 25:1-31; 2 Cr 5:12-13; 7:6; 23:13, 18; 29:25-30; 34:12). Estas escenas de gozo repetidas en la adoración ofrecen a los lectores del cronista dirección para su vida. Pueden esperar el gozo de las bendiciones de Dios si atienden el templo de la manera apropiada.

Bendición y juicio divinos. La historia del cronista también repite las imágenes de bendición y juicio a través de la intervención divina. A diferencia de los libros de Reyes, Crónicas raramente habla de un juicio divino pospuesto o calmado. En su lugar, relaciona repetidamente la fidelidad con la bendición inmediata, y la infidelidad con el juicio inmediato (p.ej., 1 Cr 28:9; 2 Cr 6:14; 7:11-22; 15:2; 16:7-9; 21:12-15; 24:20; 25:14-24; 28:9; 34:24-28).

Las normas para el juicio y la bendición divinos varían. En ocasiones, el cronista hace hincapié en la obediencia a la ley mosaica (1 Cr 6:49; 15:13, 15; 16:40; 22:12-13; 28:7; 29:19; 2 Cr 6:16; 7:17-18; 12:1-2; 14:4, 6; 15:12-15; 17:3-9; 19:8-10; 24:6, 9; 25:4; 30:15-16; 31:3-21; 33:8; 34:19-33; 35:6-26). En otras ocasiones, repite escenas de respuesta a la instrucción profética/sacerdotal (2 Cr 11:2-4; 12:5-8; 20:14-20; 21:12-19; 24:19-25; 25:7-10, 15-20; 26:17-20). Las bendiciones recaen sobre aquellos que mantienen la pureza de la adoración en el templo (2 Cr 15:1-19; 17:1-6; 24:1-16; 29:1–31:21; 34:1–35:19). La confianza humilde en Dios en lugar de la fuerza humana trae el bien (1 Cr 5:20; 2 Cr 13:18; 14:7; 16:7-9; 20:1-30; 32:20-22). Cuando el pueblo de Dios y sus reyes se vuelven al pecado, la retribución inmediata tiene lugar con frecuencia, en forma de enfermedad o derrota militar (1 Cr 10:1-14; 2 Cr 13:1-16; 16:12; 18:33-34; 21:15-19; 25:14-24; 26:19-20; 28:1-5; 33:1-11). Incluso así, cuando el juicio de Dios cae sobre las personas, estas pueden ser restauradas a la bendición si buscan humildemente a Dios por medio del arrepentimiento y la oración (1 Cr 21:1–22:1; 2 Cr 7:13-15; 12:1-12; 33:10-13). Con la repetición de estas imágenes de juicio y bendición, el cronista muestra a sus lectores posteriores al exilio las formas de garantizarse la bendición divina en su día. La restauración total de Israel solo llegará cuando vivan siendo fieles al Señor.

Resumen. Recordamos los escritos históricos como los que encontramos en los dos libros de Crónicas en parte como una serie de personajes y momentos memorables. Estas

imágenes incluyen la muerte instantánea de Uza al tocar el arca del pacto, la danza extasiada de David cuando esta se lleva a Jerusalén, la recopilación de materiales de este rey para la edificación del templo, las amplias descripciones de la gloria de Dios llenando el templo en la dedicación, la visita de la reina de Sabá para ver la corte de Salomón, la derrota del ejército de Senaquerib a manos de un ángel de Dios, el episodio en el que Josías rasga sus vestiduras cuando se lee la copia de la ley recientemente descubierta, y la destrucción de Jerusalén y el templo en la época del exilio.

Ver también REYES, LIBROS DE; SAMUEL, LIBROS DE.

BIBLIOGRAFÍA. M. J. Selman, *1* & *2 Chronicles* (TOTC; Leicester, U.K. and Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994).

CRUCIFIXIÓN. *Ver* CRUZ.

CRUZ

En el mundo antiguo, la palabra *cruz* era frecuentemente un sinónimo de crucifixión. En ocasiones era simplemente un poste vertical, pero habitualmente se colocaba una viga transversal en su punto más alto o a la mitad. La crucifixión como forma de ejecución tuvo probablemente su origen en los persas. Más adelante, Alejandro Magno y los romanos hicieron uso de ella y finalmente Constantino la abolió. Debe destacarse que la referencia a la persona condenada colgada de un madero en Deuteronomio 21:22-23 no habla de una ejecución sino de una exhibición pública de la *maldición de Dios tras el apedreamiento.

En el siglo I A.D., la crucifixión era una de los métodos de disuasión más poderosos contra la insurrección o la agitación política en las provincias romanas. Antes de proceder a la misma, se azotaba al condenado. Cuando lo fijaban a la cruz, lo desnudaban y se burlaban de él. El dolor era extremo. Después de su muerte, era frecuente que se dejase el cadáver descomponiéndose en la cruz y que este fuese pasto de los carroñeros.

Las imágenes de la cruz en los Evangelios sinópticos expresan un discipulado radical que lleva al *sufrimiento y en ocasiones al *martirio. Jesús exige que sus seguidores estén dispuestos a negarse a sí mismos y "tomar la cruz" (Mt 16:24; Mr 8:34). La versión de Lucas (9:23) hace hincapié en un compromiso diario con esta tarea. La expresión "tomar la cruz" recuerda la práctica habitual de que la víctima llevase la viga transversal hasta el lugar de ejecución. Así pues, esa exigencia implica que todos los que siguen a Jesús deben estar preparados para sufrir y ser crucificados. El camino de Jesús hacia el sufrimiento y su posterior muerte en la cruz pasaron a ser un ejemplo de obediencia y compromiso con Dios para todos aquellos que serían sus discípulos. A este respecto, el llamamiento al discipulado lo es también al sufrimiento y a negarse a uno mismo. En Juan, el concepto de ser "levantado", que se entiende como parte del proceso de glorificación, se asocia con la crucifixión de Jesús (Jn 3:14; 12:32-34). Aquí, la cruz significa victoria.

La imagen de la cruz en Pablo tiene una trascendencia teológica. El interés del apóstol se centra en el sentido salvador de la misma como expiación y no en la reconstrucción histórica del acontecimiento. Pablo interpretó la experiencia agonizante y humillante de

Jesús en la cruz como una expresión de obediencia (Fil 2:8) que conseguía la *redención exigida. Su predicación acerca de la cruz, concretamente de la crucifixión del Mesías, no se corresponde con las ideas de salvación establecidas en la religión grecorromana y la judía (1 Co 1:17-18). Se considera más bien *sabiduría divina. La cruz no solo pasa a relacionarse con la muerte de Jesús, sino que, más importante aun, queda inseparablemente vinculada a todos los componentes de la salvación cristiana. Para Pablo, la cruz es la revelación del poder y la sabiduría de Dios. Indica de forma muy intensa una reconciliación universal: tiende un puente entre la humanidad y Dios (Col 2:14); rompe la barrera existente entre el judío y el gentil (Ef 2:16); y restaura todo el cosmos (Col 1:20). Pasajes como Hebreos 12.2 y 1 Pedro 2.24 también hacen hincapié de forma parecida en los efectos de la cruz.

Ver también CRIMEN Y CASTIGO; EXPIACIÓN; MALDICIÓN; SABIDURÍA; SIERVO SUFRIDOR; SUFRIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Filadelfia: Fortress, 1977).

CRUZ ANTES DE LA CORONA

El cristianismo es la religión de la agonía y el éxtasis, con la primera precediendo a la segunda. Romanos 8.17 marca la pauta: los cristianos son "herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados" (RVR1960).

Otros pasajes del NT nos proveen variaciones sobre el tema. En 2 Timoteo 2.12 se establece esta conexión causal: "Si sufrimos, también reinaremos con él" (RVR1960). En los versículos precedentes, Pablo abunda en un tema parecido con las imágenes de un soldado que se mantiene firme en el servicio de su superior, un atleta que "no es coronado si no lucha legítimamente", el labrador que "para participar de los frutos, debe trabajar primero", y él mismo como alguien que está "sufriendo penalidades, hasta prisiones a modo de malhechor" a fin de obtener "la salvación que es en Cristo Jesús con gloria eterna" (RVR1960).

Filipenses 1.29 tiene una trascendencia parecida: "Porque a vosotros os es concedido a causa de Cristo, no solo que creáis en él, sino también que padezcáis por él" (RVR1960). En otros pasajes, Pablo se representa a punto de "ser sacrificado", habiendo "peleado la buena batalla" y "acabado la carrera", de forma que le está "guardada la *corona de justicia" (2 Ti 4:6-8 RVR1960). Santiago escribe: "Bienaventurado el varón que soporta la tentación; porque cuando haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman" (Stg 1.12 RVR1960). Romanos 5.2 declara que "nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios" e inmediatamente después sigue con una lista de virtudes que el sufrimiento produce en el carácter del cristiano (Ro 5:3-5).

La primera epístola de Pedro es un pequeño clásico sobre el tema del sufrimiento por causa de Cristo. Aquí también encontramos una secuencia implícita de sufrimiento como requisito previo o preludio de la *gloria. Pedro escribe: "No os sorprendáis del fuego de prueba que os ha sobrevenido, como si alguna cosa extraña os aconteciese, sino gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo, para que también en la

revelación de su gloria os gocéis con gran alegría" (1 P 4:12-13 RVR1960). De forma parecida, los ancianos que cumplen su llamamiento sacrificialmente recibirán "la corona incorruptible de gloria" cuando aparezca Cristo (1 P 5:1-4). De nuevo, "el Dios de toda gracia, que nos llamó a su gloria eterna en Jesucristo, después que hayáis padecido un poco de tiempo, él mismo os perfeccione, afirme, fortalezca y establezca" (1 P 5.10 RVR1960).

Una versión más generalizada del mismo ritmo aparece en el AT. Los sufrimientos de Job son el preludio de su visión de Dios. Salmos 34.19 afirma: "Muchas son las aflicciones del justo, pero de todas ellas le librará Jehová". Salmos 30.5 expone un ritmo que los salmos recrea en muchas ocasiones: "Por la noche durará el lloro, y a la mañana vendrá la alegría".

Ver también CORONA; CRUZ; GLORIA; SUFRIMIENTO.

CUARENTA

El período de cuarenta días o años es importante en las Escrituras y la tradición judía. Como observaron los padres de la iglesia, se asocia frecuentemente con la dificultad, la *aflicción y el castigo (cp. Agustín, *De Con. Ev.* 2.4.8-9; *ver* Crimen y castigo). El diluvio de *juicio en la época de Noé dura cuarenta días (Gn 7:4). El *ayuno de Moisés (Ex 24:18; Dt 9:9) y Elías (1 R 19:8) también. La generación del *desierto vaga por él durante cuarenta años (Ex 16:35; Sal 95:10). Israel sufre bajo el dominio filisteo otros cuarenta años (Jue 13:1). Ezequiel se echa sobre su costado durante cuarenta días para simbolizar el castigo de Judá (Ez 4:6). *Jonás profetiza que Nínive será destruida en cuarenta días, una profecía que demuestra no ser definitiva ya que ese período pasa a ser un tiempo de arrepentimiento que anula la predicción (Jon 3:4).

Habitualmente, cuarenta es solo un número redondo o una estimación, no una cifra exacta. Los antiguos, que no tenían relojes de pulsera ni agendas, ni vivían en una exigencia tecnológica de números exactos, no compartían en general nuestra preocupación por la precisión numérica o cronológica. Solo existe una fecha absoluta en todo el corpus rabínico: el Mesías vendrá 4231 años después de la creación (*b. 'Aboda Zara* 9b). El NT, como Platón, solo provee fechas relativas: las cosas se colocan de forma sucesiva, no en una línea temporal. A juzgar por los antiguos epitafios judíos, las personas ni siquiera sabían su edad exacta: el número excesivo de lápidas con edades que acaban en cero o cinco muestran que frecuentemente se hacían simplemente estimaciones redondas. La ausencia de exactitud numérica explica por qué en la Biblia aparecen de forma excesiva los números *tres, *siete, y cuarenta: tres es un poco, siete un poco más, y cuarenta mucho más. Estas cifras son aproximadas. Mateo puede incluso emplear la frase "tres días y tres noches" para el tiempo que Jesús pasa en el sepulcro, desde el viernes por la noche hasta el domingo por la mañana (12:40). De acuerdo a este tipo de imprecisión, cuarenta días significa un tiempo relativamente largo (p.ej., 1 S 17:16; Hch 1:3); cuarenta años también (Jue 3:11; Hch 4:22; 7:23). Sin embargo, existen ejemplos ocasionales en los que cuarenta parecer ser una cifra exacta (p.ej., cuarenta azotes, Dt 25:3; cp. 2 Co 11:24).

En Mateo 4:2, la experiencia de Jesús de “cuarenta días y cuarenta noches” recapitula los cuarenta años de Israel en el desierto. Al igual que en el caso del pueblo, Jesús se ve *tentado por el hambre (Ex 16:1-8), a poner a Dios a prueba (Ex 17:1-3) y a caer en la *idolatría (Ex 32). Además, en sus respuestas a *Satanás, Jesús cita Deuteronomio 6:13, 16 y 8:3, textos relativos a la experiencia de Israel en el desierto. La mayoría de los comentaristas, comenzando por Ireneo, también encuentran una alusión deliberada a los largos ayunos de Moisés y Elías: ambos duraron “cuarenta días y cuarenta noches”.

Ver también AYUNAR; CENTENA; CINCO; CUATRO; DESIERTO; DOCE, DOS; PRIMERO; SETENTA; SIETE; TRES, TERCERO; UNO.

CUATRO

Agrupar objetos o frase en conjuntos de cuatro es una técnica literaria empleada para representar universalidad. Del mismo modo que nombrar los puntos cardinales, *este, *oeste, *norte y *sur indica todo lo que hay entre ellos, las series bíblicas de cuatro elementos o líneas poéticas sirven como una imagen que indica participación universal o incluye aspectos no mencionados de forma específica.

Isaías 58 ofrece un extenso ejemplo. Los versículos 4 a 8 exponen cuatro aspectos generales de la justicia (como ayuno de Dios), cuatro actos específicos de compasión (recurriendo al simbolismo de Éxodo) y cuatro bendiciones consiguientes. Los versículos 9 y 10 citan cuatro bendiciones y cuatro acciones de forma quiástica (es decir, las dos primeras y últimas líneas prometen, y las cuatro del centro ordenan). Como aparecen en grupos de cuatro, los ejemplos específicos implican a todos los demás.

Parte de la plenitud asociada con el cuatro tiene una base espacial o geográfica. Las cuatro direcciones, por ejemplo, producen cuatro *vientos (diez referencias) y cuatro esquinas de la tierra (Ap 7.1 NTV). Los atrios o edificios rectangulares tienen cuatro lados (Ez 42:20) y cuatro esquinas (Ez 46:21).

El número cuatro aparece tan a menudo en visiones apocalípticas como Daniel, Ezequiel y Apocalipsis que estas constituyen una categoría por sí mismas. Leemos acerca de cuatro bestias, cuatro cabezas, cuatro reyes, cuatro criaturas vivientes, cuatro ángeles, cuatro cuernos. En algunos pasajes, el sentido principal parece ser la plenitud o la supremacía. Las visiones de Ezequiel comienzan con cuatro seres vivientes, cuyos cuatro rostros revelan las especies superiores de la creación: la humanidad, el *león (bestias salvajes), el *buey (animales domésticos) y el *águila (aves del cielo). Representan la adoración universal y sostienen la expansión de cristal bajo el trono de Dios. Cuatro criaturas parecidas aparecen en Apocalipsis para retratar la observación (ojos por todas partes) y la adoración (no cesan de adorar) universales (Ap 4:6-8). Más allá del sentido de plenitud, el predominio del cuatro en las visiones apocalípticas puede transmitir un aura mística de acontecimientos y escenarios sobrenaturales.

Otra concentración de imágenes del número cuatro tiene lugar en las descripciones del *tabernáculo del AT (Ex 25–39), donde una vez las asociaciones pueden combinar plenitud y aura mística. De ahí que leamos acerca de cuatro anillos de oro, cuatro copas, cuatro columnas, cuatro cuernos, cuatro anillos de bronce y cuatro filas de piedras preciosas (*ver* Joyas y piedras preciosas).

El número cuatro aparece en lo que ha acabado llamándose “paralelismo numérico” en Amós 1–2 y Proverbios 30. Amós provee al lector una serie de discursos de juicio contra varias naciones y comienza diciendo: “Por tres pecados... y por el cuarto”. Después, prosigue describiendo de forma explícita solo una o dos ofensas. Sin embargo, el efecto pretendido por el paralelismo es recalcar al lector que existen otros muchos pecados no especificados en cuestión aquí. Las naciones han sobrepasado los límites y merecen por tanto su juicio.

Encontramos otro cuatro prominente en la expresión “todo linaje y lengua y pueblo y nación”, cuatro elementos que se reúnen como pueblo de Dios. Se menciona un cuarteto con diversos modelos en Apocalipsis 5:9; 7:9; 10:11; 11:9; 13:7; 14.6 y 17:15. En cada pasaje, el propósito es hacer hincapié en la aceptación o la rebelión, en la posibilidad universal de la salvación de Dios o de su juicio sobre los que se resisten a su completa gracia.

Ver también AYUNAR; CENTENA; CINCO; CUARENTA; DOCE; DOS; PRIMERO; SETENTA; SIETE; TRES, TERCERO; UNO.

CUBRIR, CUBIERTA

El sentido fundamental de cubrir es esconder, física o metafóricamente. Lo que se cubre se aparta de los posibles observadores con lo que se vuelve desconocido o inaceptable.

El relato bíblico ofrece una descripción detallada de las cubiertas elaboradas para diversos artículos y compartimentos relacionados con el *tabernáculo y el *templo (Ex 37:9; 40:3, 19-21, 28, 33; Lv 16:13). La ocultación de estos elementos indicaba la incapacidad de las personas de manipular a Dios. Observar un objeto o a una persona nos da la oportunidad de estudiar, evaluar, juzgar o controlar. La cubierta del lugar de la presencia de Dios y los objetos sagrados asociados con ella disuadía al pueblo de pensar que el Señor fuese fácilmente comprendido y manejado.

La imagen de la ocultación también tiene relación con la eliminación de las bases de la ofensa. En algunos pasajes, la indignación de Dios por un asesinato injusto se representa como la sangre del muerto expuesta en el suelo (Gn 4:10; Ez 24:7). Job implora a la tierra que no cubra su sangre para que Dios pueda ver y atender la injusticia de su suerte (Job 16:18). El paralelismo de Salmos 32.1 (Ro 4:7) indica que la idea de los pecados perdonados puede representarse como la ocultación de los mismos, para que no causen ofensa (cp. Pr 10:12; 1 P 4:8).

A lo largo de la Biblia, se esconden personas y objetos para su protección. El salmista asemeja el poder protector de Dios con las *alas de un pájaro que cubren (Sal 91:4). En un contexto que cuenta las demostraciones de poder del Señor sobre la creación y en la historia, la palabra de consuelo de Dios para Israel a través del profeta Isaías retrata su cuidado protector para con su pueblo como si lo cubriese con la *sombra de su *mano (Is 51:16). La opinión de Job de que “ante Dios, queda el sepulcro al descubierto; nada hay que oculte a este destructor” (Job 26.6 NVI) indica que el mismo se encuentra dentro del alcance del asombroso poder del Señor.

La naturaleza protectora del acto de cubrir se extiende a situaciones en que las personas corren el peligro de violar límites sociales o rituales. Génesis 9.23 describa a Sem y Jafet

caminando de espaldas y cubriendo la desnudez de su padre. De forma parecida, las cubiertas sobre los utensilios del tabernáculo y el templo protegían al pueblo de un acercamiento a Dios de manera indigna. Así también en la escena del salón del trono de Isaías 6:2, los querubines se representan cubriendo su rostro y sus pies con sus alas para protegerse de la santidad mayestática de Dios. El Señor cubre a Moisés con su mano mientras pasa para que este no mire su faz, ya que “no me verá hombre, y vivirá” (Ex 33:20). El rostro de Moisés resplandece tras el encuentro, tanto que debe ponerse un velo para mitigar el miedo de los israelitas (Ex 34:29-35). Para Pablo, Moisés no solo cubrió su cara porque estos no pudiesen ver su gloria sino porque la misma se estaba apagando (2 Co 3:13-17).

También se cubre algo para evitar la vergüenza. En Génesis 3:7, una vez que la unión entre Adán y Eva anterior a la caída se ha interrumpido, se cubren porque son conscientes de su desnudez. En el retrato de Oseas del juicio de Dios contra Israel, se representa al Señor como un marido que reclama los *vestidos de su esposa de forma que tanto ella como su infidelidad se exhiban públicamente (Os 2:9-10). La ley mosaica exigía que loa afectados de enfermedades infecciosas se cubriesen parte de la cara y gritasen “¡inmundo!” a fin de evitar que la comunidad viese su rostro desfigurado. En casos de duelo, la práctica de cubrirse el rostro o la cabeza (2 S 15:30; Est 6:12; Jer 14:3-4) ocultaba temporalmente los olvidos en la higiene temporal.

En muchos de los ejemplos anteriores, cubrir también indica aislamiento. Lamentaciones 3:43, 44 provee un ejemplo aleccionador de esta conexión, cuando representa a Dios cubriéndose en justa indignación y cortando todo acceso de su pueblo a él en oración.

Ver también ESCONDER, ESCONDERSE; VELO; VESTIDURAS.

CUELLO

En las Escrituras, el cuello se asocia en ocasiones con la *belleza o la *prosperidad, aunque en sí mismo es habitualmente menos prominente que las *joyas que lo adornan (Gn 41:42; Jue 5:30; Pr 1:9). Sin embargo, en Cantares 4.4 y 7.4 el amante alaba el propio cuello de su amada, en lugar de las joyas que lleva, centrando su amor en ella. En las culturas del antiguo Oriente próximo, los oficiales de alto rango (Gn 41:42; Dn 5:7, 16, 29), las mujeres (Is 3:18; Ez 16:11), en incluso los camellos (Jue 8:21) llevaban adornos en el cuello como una señal de autoridad, posición o belleza. El autor del prólogo de Proverbios parece emplear esta costumbre como una metáfora de aceptar la instrucción parental como una fuente de honor y bendición (Pr 1:9; 3:3, 22; 6:21).

Atarse alrededor del cuello algo como el amor, la fidelidad o la enseñanza representa guardarlo cerca del corazón y en los pensamientos (Pr 3:3; 6:20-21). Aquí, la imagen recuerda Deuteronomio 6:8: “Átalos [los mandamientos de Dios] a tus manos y llévalos sobre la frente como un recordatorio” (NTV). Aquel que siga este mandato será guiado por esas cosas atadas alrededor de su cuello (Pr 6:22).

Por el contrario, ser atado o agarrado por el cuello representa captura y sujeción a otros (Job 30:18; Jer 29:26). La imagen de un *yugo sobre el cuello se emplea con frecuencia para describir el servicio forzado al *enemigo (Gn 27:40; Dt 28:48; Jer 27:8). De forma

parecida, Josué dice a los comandantes de su ejército: “Poned vuestros pies sobre los cuellos de estos reyes [derrotados]” (Jos 10.24 RVR1960; cp. Gn 49:8), declarando dominio sobre sus enemigos, degradándolos y humillándolos.

La *muerte también puede relacionarse con el cuello. Los animales para los *sacrificios se mataban rompiéndoles el mismo (Ex 13:13; 34:20; Lv 5:8; Dt 21:4, 6), y Elí se cae se su silla hacia atrás y muere de la misma forma. Además, Jesús declara que si alguien provoca que “alguno de estos pequeños” peque, “mejor le fuera que se le colgase al cuello una piedra de molino de asno, y que se le hundiese en lo profundo del mar” (Mt 18.6 RVR1960). Los compañeros de Pablo “expusieron su vida [cuello]” por él (Ro 16:4), demostrando su amor por él incluso hasta la muerte.

La posición exterior del cuello se utiliza frecuentemente en la Biblia para indicar la orientación interior del corazón. La metáfora de la “dura cerviz” se utiliza a menudo para describir la resistencia de Israel al señorío de Dios sobre la nación (Ex 32:9; 33:5; Neh 9:29; Jer 7:41; Hch 7:51). Isaías emplea la imagen de “andar con cuello erguido” para retratar la arrogancia egoísta y la indiferencia desafiante hacia la injusticia de las mujeres de Jerusalén (Is 3:16; cp. Sal 75:5).

El cuello también se emplea en las Escrituras como parte de la metáfora de un *yugo colocado sobre el cuello. La misma evoca la imagen de un *buey sometido con un yugo con el propósito de dirigir su movimiento y por tanto representa a alguien controlado por otro. Se emplea en Deuteronomio 28.48 para simbolizar la cruel subyugación de Israel a potencias extranjeras como castigo por la desobediencia al pacto (Dt 28:48). Los últimos profetas recurrieron a la metáfora para describir la dominación de los reinos del norte y del sur por los asirios y los babilonios respectivamente (Is 10:27; 14:25; 52:2; Jer 27:2, 8, 11, 12; 28:1-14; Os 10:11). La misma pasó al judaísmo posterior como una forma de describir la sumisión de los judíos a la *ley mosaica. En el concilio de Jerusalén, cuando Pedro mencionó el hecho de poner “sobre la cerviz de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros hemos podido llevar” (Hch 15.10 RVR1960), estaba refiriéndose a los intentos de que los convertidos gentiles se sometiesen a la ley, aunque Israel había sido incapaz de guardarla.

Ver también CABEZA; JOYAS; SOBERBIA; YUGO.

CUERNO

La imagen literal del cuerno es la del propio del animal como *arma defensiva efectiva. La Biblia no distingue entre cuerno y asta, por lo que el término hace referencia a estructuras óseas con punta en la cabeza de machos ovinos, *cabras, ciervos, *ganado, *bueyes, etc. Dan al animal una imagen regia y proveen un mecanismo de defensa tan impresionante que sus imágenes se empleaban de forma generalizada para representar poder. El valor metafórico del cuerno procede principalmente del hecho de que el tamaño y la condición de los cuernos de un animal indican su poder, posición y salud.

Los cuernos de animal se utilizaban para diversas finalidades, incluyendo el llevar aceite, pero en la Biblia no aparece desarrollo metafórico alguno de esta función. Cuando se emplea como instrumento (casi) musical, el cuerno se llama “*trompeta”, con unas pocas excepciones.

En general, el *cuerno* representa poder o posición en un contexto social. En Deuteronomio 33:17, Moisés compara las tribus de José con "el primogénito de su toro... y sus astas como astas de búfalo" porque Efraín y Manasés eran grandes y poderosas. Por tanto, recibir "las fuerzas de un toro" es conseguir poder, gozo, riquezas y prestigio (Sal 92:10; 1 S 2:1). En cambio, "quebrantar el poder [el cuerno]" es la eliminación del mismo o de la influencia (Sal 75:10; Jer 48:25). Como Dios es la fuente de fuerza para aquellos que confían en él, David declara: "El Señor... es el poder [cuerno] que me salva, ¡mi más alto escondite!" (Sal 18.2 NVI par. 2 S 22:3). En Apocalipsis 5.6 el cordero tiene siete cuernos, su poder regio es perfecto.

Por metonimia, el cuerno acabó simbolizando a aquellos que tienen poder, político o militar. En el arte mesopotámico, los cuernos indican deidad y monarcas deificados desde Naram-Sin en adelante. De ahí que en Daniel 7–8 loa cuernos representen sucesiones de reyes o múltiples ramas de poder militar. El libro de Apocalipsis también recurre a este tipo de imágenes: tanto el dragón como la primera bestia en Apocalipsis 12–13 tienen diez cuernos, que Apocalipsis 17.12 explica como diez reyes. En Zacarías 1:18-21, la metáfora se entiende de ambas formas: los cuernos representan tanto los poderes extranjeros en sí (Zac 1:18) como la condición de su fuerza e influencia (Zac 1:21).

Como el cuerno es un símbolo de poder, particularmente poder regio, no es antinatural que represente al ungido de Dios (el Mesías). Salmos 148.14 y Ezequiel 29.21 posiblemente empleen "poder" (cuerno) como metonimia para el Mesías esperado.

Los cuernos también pasaron a ser un símbolo de resplandor. En Habacuc 3.4 el esplendor del Señor es como la *luz: "rayos brillantes salían de sus manos" (RVR1960 lit. "Los cuernos son de su mano). Salmos 132.7 hace una analogía entre el "poder" (cuerno) y la "lámpara": "Allí haré retoñar el poder de David; he dispuesto lámpara a mi ungido" (RVR1960). Así pues, el verbo hebreo *qāran*, que pudo haber sido originalmente una forma verbal de *qeren*, la palabra para cuerno (cp. Sal 69.31 [69:32 en heb.]), en Éxodo 34:29-30 significa "brillar". (Esta es la fuente de la idea medieval de que Moisés tenía cuernos).

El *altar del sacrificio, parecido a otros del antiguo Oriente próximo, tenía cuatro cuernos, que eran proyecciones en las cuatro esquinas del mismo (Ex 27:2), y se embadurnaban de sangre. El altar del incienso también tenía cuatro cuernos. Cualquiera que fuese su propósito original, probablemente simbolizaban el poder de ese altar. Del mismo modo que cortar los cuernos de Moab fue la destrucción de su poder, hacer lo propio con los de los altares de Betel representó la erradicación de su poder religioso o ritual (Am 3:14). Asimismo, algo hizo pensar a Adonías que los cuernos del altar garantizarían que no lo matarían (1 R 1:50-53). Probablemente, este sabía que Salomón tendría dudas a la hora de hacerlo si eso constituía un desafío implícito al poder de Dios.

Ver también ALTAR; ANIMALES; ANIMALES MÍTICOS; TROMPETA.

BIBLIOGRAFÍA. M. L. Suring, *The Horn-Motif in the Hebrew Bible and Related Ancient Near Eastern Literature and Iconography* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1982).

CUERPO

El cuerpo es una imagen muy significativa y compleja en la Biblia. Las imágenes y experiencias humanas del cuerpo, aunque afianzadas por importantes continuidades, también se construyen sobre una base social. Los ideales de *belleza, por ejemplo, varían de cultura en cultura. Y la imagen del cuerpo se encuentra profundamente vinculada a visiones del mundo particulares, en las cuales el mismo se considera un microcosmos dentro del cosmos. La manera en que una cultura contempla los límites del cuerpo, definidos en primer lugar por la *piel y después, por extensión, por la ropa y el *pelo, reflejan la forma en que esa cultura ve los límites de su cuerpo social. Los orificios del cuerpo, *ojos, *oídos, *boca y genitales, pueden protegerse de la contaminación de una manera análoga a la forma en que los puertos de entrada a una nación deben guardarse y mantenerse con aduanas. Jesús subvierte la visión farisaica del cuerpo, con sus leyes de pureza que tienen mucho cuidado con lo que entra en el mismo por la boca. Él mantiene que "nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar; pero lo que sale de él, eso es lo que contamina al hombre". Porque la comida "no entra en su corazón, sino en el vientre, y sale a la letrina" (Mr 7:15, 19 RVR1960). Jesús también habla del ojo diciendo: "La lámpara del cuerpo es el ojo; cuando tu ojo es bueno, también todo tu cuerpo está lleno de luz; pero cuando tu ojo es maligno, también tu cuerpo está en tinieblas" (Lc 11.34 RVR1960).

La Biblia, particularmente el AT con sus leyes e historias relativas a la pureza ritual, ha provisto un repertorio para la investigación antropológica. Estos factores se tienen muy presentes cuando se reflexiona sobre el simbolismo bíblico del cuerpo, pero no se considerarán detenidamente aquí. Este artículo se ocupa principalmente de la imagen del cuerpo como un todo o como una unidad orgánica de partes. Otros artículos se centran en los miembros y otras partes del mismo.

El cuerpo creado y recreativo. El primer cuerpo humano en la Biblia es una creación de Dios. El de *Adán lo han formado las manos del alfarero divino, y ha recibido la vida a través del *aliento de este, soplado en sus orificios nasales. Frente al trasfondo del orden creado, Adán es una imagen corporal del Dios vivo. Sin embargo, este primer cuerpo también mantiene una relación con la *tierra, y este hecho se ve sutilmente reforzado en la asonancia hebrea de *'adam*, "humano", y *'dama*, "tierra" (Gn 2:7). La naturaleza terrenal del cuerpo se sella entonces en el trágico epitafio: "Polvo eres, y al polvo volverás" (Gn 3.19 RVR1960). Aunque la narración de Génesis no ofrece una descripción física manifiesta de este primer cuerpo humano, el juego de palabras hebreo resuena con la palabra *'dm*, "ser rojo", indicando la sombra anaranjada de la tierra. La distinción entre el cuerpo humano y las bestias, así como el hecho de que el hombre no puede encontrar a ninguna bestia por encima de él, diferencia el cuerpo humano de otros seres vivos (pero cp. Dn 4:33: 5:20-21). La creación de la mujer a partir del costado del hombre, utilizando su costilla, es una imagen de distinción física basada en la igualdad. La relación entre el cuerpo masculino y el femenino se establece en una poesía equilibrada:

> Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada Varona, porque del varón fue tomada (Gn 2:23).

De un cuerpo humano se forma otro, y su diferenciación y profunda relación se refleja en dos nuevos nombres puestos el uno junto al otro: *'is*, "hombre" e *'issa,* "mujer". Son dos géneros que se unen como "una carne". En la unión matrimonial, el cuerpo de Adán halla su complemento perfecto en el de la mujer. Juntos, como un mismo *hueso y una misma carne, forman y generan una comunidad en su fructificación y multiplicación (Gn 1:28). Esta imagen arquetípica de unión, hombre y mujer como una sola carne, contiene una alusión al poder generador desde el cual se desarrollará el cuerpo de la sociedad humana. A partir de ambos, debidamente unidos, surgen nuevos cuerpos (cp. Gn 15:4; 35:11; 2 S 7:12), "el fruto" del cuerpo (Mi 6:7). El autor de Hebreos emplea la imagen de los descendientes saliendo del cuerpo de sus progenitores cuando argumenta sobre la prioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre el de Leví, "porque aún estaba en los lomos de su padre cuando Melquisedec le salió al encuentro" (He 7.10 RVR1960).

La insistencia de la Biblia en que Dios creó el cuerpo humano, y no en que este evolucionase por azar desde formas de vida menores o fuese un subproducto de los romances o guerras de los *dioses, confiere un gran valor al cuerpo. El mismo es obra de un artesano divino, una síntesis intrincada y carnal de la sabiduría divina, una creación un "poco menor que los ángeles" pero capaz de llevar la corona de la honra y la gloria (Sal 8:5). Esta alta consideración por el cuerpo humano se resume en el asombro del salmista ante la obra del Creador. Aquel que creó el cosmos ha hecho una obra no menos maravillosa y misteriosa al dar forma al cuerpo humano:

Porque tú formaste mis entrañas;
tú me hiciste en el vientre de mi madre.
Te alabaré; porque formidables, maravillosas son tus obras;
estoy maravillado,
y mi alma lo sabe muy bien.
No fue encubierto de ti mi cuerpo,
Bien que en oculto fui formado,
y entretejido en lo más profundo de la tierra.
Mi embrión vieron tus ojos
(Sal 139:13-16 RVR1960; cp. Ec 11:5).

En su sufrimiento, Job forma una serie de tres metáforas de Dios creando el cuerpo humano. Es un alfarero, o alguien que hace figuritas de *arcilla, es un quesero, y es un sastre, o un curtidor:

Tus manos me hicieron y me formaron;
¿Y luego te vuelves y me deshaces?
Acuérdate que como a barro me diste forma;
¿Y en polvo me has de volver?
¿No me vaciaste como leche,
Y como queso me cuajaste?
Me vestiste de piel y carne,
Y me tejiste con huesos y nervios.
(Job 10:8-11 RVR1960)

Dios ha creado el cuerpo, y este es creado para estar en relación con Dios. Aquellos que buscan fervientemente al Señor pueden decir: "Mi alma tiene sed de ti, mi carne te anhela" (Sal 63.1 RVR1960). Una relación correcta con el Creador, el "temor del Señor", "será medicina a tu cuerpo, y refrigerio para tus huesos" (Pr 3.8 RVR1960; cp. Pr 4:22). Se ordena a aquellos que confían en su buen Creador que no se preocupen "por su vida, qué comerán; ni por su cuerpo, con qué se vestirán" (Lc 12:22-23 NVI).

Lo bueno del cuerpo como una creación de Dios se confirma poderosamente con la encarnación. Juan representa este hecho de forma memorable cuando escribe: "Aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros" (Jn 1.14 RVR1960). El autor de Hebreos también lo hace, poniendo en boca de Jesús las siguientes palabras cuando llega al mundo: "Sacrificio y ofrenda no quisiste; mas me preparaste cuerpo" (He 10.5 RVR1960; cp. Sal 40.6 LXX).

El cuerpo cubierto y descubierto. La Biblia desaprueba la *desnudez pública del hombre y la mujer fuera del estado original del primer hombre y la primera mujer en el *huerto (Gn 2:25). La necesidad de cubrir el cuerpo tiene relación con el acto de la pareja de comer la *fruta del conocimiento del bien y del mal: "Entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales" (Gn 3.7 RVR1960). Un cuerpo desnudo públicamente es vergonzoso y se relaciona con cierta cohibición que perturba el estado perfecto original (Gn 3:9-11).

El cuerpo humano también necesita protección de los elementos (Ex 22:27), y la ropa la ofrece. Pablo pide a Timoteo que le traiga su capa de Troas (2 Ti 4:13) cuando se avecina el invierno (2 Ti 4:21). Ha sufrido "en frío y en desnudez" (2 Co 11:27). Un cuerpo sin vestir no solo esta frío; despojado de ropa y *joyas (Ez 16:39), carece de la insignia de la posición social y la identidad. Un cuerpo desnudo no es una señal de libertad de las restricciones de la sociedad sino de una pérdida incalculable de lugar y *honra. Cuando Jesús libera al endemoniado gadareno desnudo y lo restaura a su comunidad, lo encuentran "vestido y en su juicio cabal" (Mr 5.15 RVR1960). Por estas razones, la desnudez puede ser una imagen de *juicio apropiada, como cuando Jeremías dice de Israel: "Por la enormidad de tu maldad fueron descubiertas tus faldas, fueron desnudados tus calcañares" (Jer 13.22 RVR1960). La imagen bíblica central de la vergüenza pública y el juicio es el Jesús desnudo clavado en la *cruz.

La estatura del cuerpo. A los humanos en general les impresionan los cuerpos de gran estatura. El AT contiene una expresión para medir la altura de una persona: "Desde la planta de su pie hasta su coronilla" (2 S 14.25 RVR1960; Dt 28:35; Job 2:7; Is 1:6). Los cuerpos de tamaño gigante pueden provocar terror, como el de Goliat, que "tenía una estatura de casi tres metros" (1 S 17.4 NVI). La mayoría de los hombres israelitas no pasaba probablemente del metro setenta de altura. Los espías israelitas informan que los cananeos son "más altos que nosotros y son más fuertes" (Dt 1.28 NTV). "Todo el pueblo que vimos en medio de ella son hombres de gran estatura... éramos nosotros, a nuestro parecer, como langostas; y así les parecíamos a ellos" (Nm 13:32-33 RVR1960). Amós

dice que los amorreos eran “altos como el cedro y fuertes como la encina” (Am 2.9 NVI). Los enemigos de gran estatura y fuerza corporales constituyen desafíos a la fe.

La gran estatura corporal, cuando no alcanza proporciones grotescas, puede resultar atractiva. El tamaño de Saúl es un ingrediente importante en su belleza. Se le describe como “joven y hermoso. Entre los hijos de Israel no había otro más hermoso que él; de hombros arriba sobrepasaba a cualquiera del pueblo” (1 S 9.2 RVR1960; 10:23). Y Samuel dice que “no hay semejante a él en todo el pueblo” (1 S 10.24 RVR1960). Sin embargo, cuando Samuel sale a buscar un nuevo rey que cumpla el oficio ejecutivo de Israel, las palabras del Señor sobre Eliab, el hermano de David, resonarán a lo largo de la Biblia como una advertencia contra las medidas físicas de una persona: “No mires a su parecer, ni a lo grande de su estatura, porque yo lo desecho; porque Jehová no mira lo que mira el hombre; pues el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón” (1 S 16.7 RVR1960).

El cuerpo bello y singular. La Biblia no pasa por alto el cuerpo *bello, aunque el mismo se destaca con más frecuencia en el AT que en el NT. Las antepasadas Sara (Gn 12:11, 14), Rebeca (Gn 24:16) y Raquel (“era de lindo semblante y de hermoso parecer” Gn 29.17 RVR1960) se describen como hermosas. José, David y Absalón se destacan como ejemplos de belleza masculina. José era “de hermoso y bella presencia” (Gn 39.6 RVR1960). La descripción de David evoca una imagen de un chico fuerte que combina una gran genética con la belleza natural provista por la vida al aire libre: “Era rubio, hermoso de ojos, y de buen parecer... hermoso” (1 S 16:12, 18; 17.42 RVR1960). Se da una descripción incluso más detallada de Absalón: “En todo Israel no había ningún hombre tan admirado como Absalón por su hermosura; era perfecto de pies a cabeza. Tenía una cabellera tan pesada que una vez al año tenía que cortársela... el pelo cortado pesaba dos kilos” (2 S 14:25-26 NVI). Los jóvenes nobles israelitas seleccionados para el servicio del rey de Babilonia comparten esa ausencia de mancha o defecto. Se dice de ellos que no tenían “tacha alguna”, y que eran “de buen parecer”, con un intelecto igualmente admirable (Dn 1.4 RVR1960).

Ocasionalmente, la Biblia nos da una pincelada de las características distintivas del cuerpo de un hombre, pero estos detalles son raros. Por ejemplo, se dice que *Esaú es “velloso”, al contrario que Jacob, que es “lampiño” (Gn 27.11 RVR1960). De hecho, cuando nace el primero, se dice que era “rubio, y era todo velludo como una pelliza” (Gn 25.25 RVR1960). Esta característica física encaja con el perfil de Esaú en la narración de los hermanos, porque es un personaje rústico, un hombre del campo y un cazador. Encontramos otro rasgo distintivo de un hombre en el enemigo derrotado por los hombres de David en Gat: “Un hombre de gran estatura, el cual tenía doce dedos en las manos, y otros doce en los pies, veinticuatro por todos” (2 S 21.20 RVR1960).

Las descripciones más detalladas del cuerpo masculino y femenino se encuentran en el *Cantar de los Cantares. Allí vemos el primero descrito a través de los ojos de la mujer (o, más probablemente, un escritor varón que adopta la perspectiva de una mujer). La descripción poética en Cantares 5:10-16 se centra en la cabeza, el pelo, los ojos, las mejillas, los labios, la boca, los brazos, las piernas y el torso. La misma es sensual y

exuberante, rica en imágenes de la *naturaleza, desde la vida *animal a la flora, y abundante en el simbolismo de la riqueza, desde las *joyas a los metales *preciosos y el marfil. Se evocan el movimiento y la solidez, el sabor y el olor, la suavidad y la dureza. Establecida dentro del contexto más amplio de Cantares, la belleza de este cuerpo masculino refracta la virtud moral. De igual manera, La descripción de la mujer en Cantares 6:5-7 y 7:1-5 viaja por toda su anatomía, los pies y los muslos, el vientre, el ombligo y los pechos, el cuello, los ojos, la nariz, la cabeza y el pelo. Mientras se alaban el torso y los apéndices masculinos por su solidez bordeando la angulosidad, las partes femeninas evocan las curvas y la redondez complementadas por imágenes de fertilidad. Sin embargo, sobre los hombros ella es imponente y bien defendida, con un cuello como una torre de marfil, una nariz como la torre del *Líbano y una cabeza que la corona como el monte Carmelo.

Los ideales de belleza corporal pueden variar de época en época y de cultura en cultura, pero el Cantar de los Cantares no deja duda de que el cuerpo humano puede ser bello y debe disfrutarse y celebrarse en la presencia de Dios su Creador. Sin embargo, la voz de la sabiduría nos lleva bruscamente de vuelta a realidades prácticas y espirituales de la belleza:

“Como zarcillo de oro en el hocico de un cerdo es la mujer hermosa y apartada de razón” (Pr 11.22 RVR1960). “Engañosa es la gracia, y vana la hermosura; la mujer que teme a Jehová, esa será alabada” (Pr 31.30 RVR1960). El profeta Isaías coloca la belleza del cuerpo humano bajo la perspectiva apropiada: “Toda carne es hierba, y toda su gloria como flor del campo... Sécase la hierba, marchítase también la flor; mas la palabra del Dios nuestro permanece para siempre” (Is 40:6-8 RVR1960; cp. Sal 78:39).

La Biblia considera en última instancia el cuerpo, masculino o femenino, como una forma física con la misteriosa capacidad de emanar virtud y piedad. En 1 Pedro, se contrastan la belleza y los adornos exteriores con el cultivo del “corazón, en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de grande estima delante de Dios” (1 P 3.4 RVR1960). Aunque aquí el centro de atención es la mujer, el mismo principio se aplica sin duda al hombre.

El cuerpo de los ricos, los pobres y los impíos. La riqueza y la pobreza, la piedad y la impiedad, se representan frecuentemente en la condición del cuerpo. El de los ricos se estiliza como *gordo, elegante, y de piel brillante. La gordura puede ser una imagen de rica *abundancia, y por tanto Job dice de los malos: “Porque la gordura cubrió su rostro, e hizo pliegues sobre sus ijares” (Job 15.27 RVR1960). Por el contrario, decir que “enflaquecerá la grosura de su carne” (Is 17.4 RVR1960) es retratar a una persona que ha disfrutado las bendiciones de Dios pero se está enfrentando al juicio divino.

El cuerpo de los impíos puede observarse desde dos perspectivas. Un salmista considera que frecuentemente parece estar “fuerte y saludable... Libres están de los afanes de todos; no les afectan los infortunios humanos” (Sal 73:4-5 NVI). Pero entonces, el salmista se da cuenta de que esto es todo una fantasía; su destino final no es otra cosa que ruina y destrucción (Sal 73:17-19). En realidad, los impíos, que aman pronunciar maldiciones y no se agradan en la bendición, están pisando al filo de la

muerte, porque sus maldiciones regresan a ellos e invaden el cuerpo: “Se vistió de maldición como de su vestido, y entró como agua en sus entrañas, y como aceite en sus huesos” (Sal 109.18 RVR1960). Se recuerdan a los piadosos los efectos malignos de una vida apartada de la sabiduría: “El corazón apacible es vida de la carne; mas la envidia es carcoma de los huesos” (Pr 14.30 RVR1960). Quizá las imágenes más grotescas de cuerpos bajo el juicio divino proceden de la profecía de Zacarías contra las naciones que han luchado contra Jerusalén: “La carne de ellos se corromperá estando ellos sobre sus pies, y se consumirán en las cuencas sus ojos, y la lengua se les deshará en su boca” (Zac 14.12 RVR1960).

El cuerpo de hueso, carne y sangre. La Biblia representa en ocasiones el cuerpo en sus partes duras, blandas y fluidas, *hueso, carne y *sangre. Una expresión frecuente de familiaridad en el AT es “hueso y carne” (traducida “carne y sangre” por la NVI). La misma aparece por primera vez de forma enfática en la exclamación de Adán de que Eva es “ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2.23 RVR1960). Cuando todo Israel se reúne delante de David en Hebrón, declara a una voz: “Hueso tuyo y carne tuya somos” (2 S 5:1; 1 Cr 11:1). Esta expresión, en la que dos partes opuestas del cuerpo humano, la estructura dura y la sustancia blanda, representan el conjunto, evoca una imagen rudimentaria del cuerpo y un reconocimiento de lo que llamaríamos una relación “genética” entre parientes.

La imagen de la “carne y sangre” evoca algo bastante diferente. El cuerpo de un *enemigo, muerto en el campo de batalla, es “carne y sangre”. El *guerrero divino hará que sus flechas se embriaguen de sangre mientras su espada devora carne (Dt 32:42). O en palabras de la profecía de Ezequiel contra Egipto, la tierra fluirá con su sangre y los desfiladeros se llenarán con sus cuerpos (Ez 32:6). La carne y la sangre humanas son los alimentos de las aves y los animales carroñeros tras la batalla (Ez 39:17-18; cp. Ap 19:18, 21). Este hecho quizá arroje una luz dura pero interpretativa sobre las palabras de Jesús a sus discípulos cuando les dice que obtendrán la vida eterna comiendo su carne y bebiendo su sangre (Jn 6:53-56). Su muerte es tanto juicio como sacrificio, y su cuerpo, entregado en las dos partes asociadas con la muerte brutal y la matanza, dará paradójicamente vida a aquellos que lo consumen como alimento sacrificial. Sin embargo, en el NT, “carne y sangre” es también una imagen de existencia corporal humana en este siglo, incompatible por su naturaleza con la era venidera: “La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios” (1 Co 15.50 RVR1960). La imagen también puede emplearse para distinguir entre enemigos humanos y espirituales, porque Efesios nos recuerda que no luchamos “contra sangre y carne” sino contra poderes espirituales (Ef 6:12).

La encarnación se expresa de forma diversa en el NT, pero la imagen de la “carne” constituye una forma de subrayar su realidad corporal. En el Evangelio de Juan leemos que “aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros” (Jn 1.14 RVR1960), y en Hebreos vemos que Jesús comparte “carne y sangre” con la humanidad (He 2:14). Juan, distinguiendo entre los de la verdadera fe y los falsos maestros, declara que “todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios” (1 Jn 4:2; cp. 2 Jn 7).

Después de la resurrección, Jesús demuestra que su cuerpo es real: "Palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo" (Lc 24.39 RVR1960). Sin embargo, el NT reconoce que el cuerpo de la *resurrección es diferente que el de nuestra existencia humana presente, y Pablo lo explica recurriendo a una distinción análoga entre diferentes tipos de carne: "No toda carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces, y otra la de las aves" (1 Co 15.39 RVR1960).

La carne es en ocasiones una imagen de las partes blandas del cuerpo. Como la más perecedera de todas, se pudre (Zac 14.12 NVI), se pierde (Job 33.21 NVI), se consume (Nm 12:12), es devorada por perros y enemigos (2 R 9:36; Sal 27:2) o desgarrada por espinos y zarzas (Jue 8:7). La carne también puede servir como una imagen de *debilidad humana e impermanencia, como cuando la carne y el corazón desfallecen (Sal 73:26), o Dios recuerda que Israel no es sino "carne, soplo que va y no vuelve" (Sal 78.39 RVR1960) o un simple "brazo de carne de un enemigo se contrasta con el poder del guerrero divino de Israel (2 Cr 32:8). Job lanza una protesta de fe contra la aparente transitoriedad de la carne humana y la existencia corporal: "Y después de deshecha esta mi piel, en mi carne he de ver a Dios" (Job 19.26 RVR1960).

La blandura de la carne es una imagen positiva en el contexto de la renovación espiritual. Ezequiel habla de que Dios crea un "corazón nuevo" en su pueblo, de que sustituye su "corazón de piedra" por un "corazón de carne" (Ez 36:26). Aquí, el *corazón como el centro del pensamiento y la conciencia, mortecino y congelado por el *pecado y la *rebelión, es llevado de vuelta a la vida espiritual fundamental. Pero dentro de este contexto de vida espiritual, la carne también puede ser una imagen de lo exterior y superficial frente a lo interior y real. Jeremías proclama el juicio venidero de Dios contra aquel que "solo haya sido circuncidado del prepucio" (Jer 9.25 RVR1960), y para Ezequiel, aquellos que no estén circuncidados "de corazón y de carne" no deben entrar en el santuario del Señor (Ez 44:7, 9).

La mayoría de las apariciones de la palabra *carne* en las traducciones del NT representan la palabra griega *sarx*. En ciertos contextos, la NVI ha traducido este término "naturaleza pecaminosa" (p.ej., Ro 7:5, 18, 25; 8:3-9, 12-13). Aunque Pablo puede hablar de *sarx* como la materia física de los cuerpos vivos (1 Co 15:39), como una parte del cuerpo humano que representa al conjunto (sinécdoque, 1 Co 6:16), como una persona o incluso la raza humana (Gá 2:16; Ro 3:20), o simplemente como la esfera de las relaciones humanas y la familiaridad basada en el nacimiento natural (Ro 9:3, 5, 8), la imagen moralmente negativa es la que domina el horizonte para muchos lectores de Pablo.

Sarx, "carne", es la metáfora habitual de Pablo para la pecaminosidad inherente al ser humano. Sin embargo, como uno de los varios usos paulinos del término, no debería ensombrecer nuestro entendimiento del cuerpo como la buena creación de Dios que será redimida. La imagen de *sarx* como naturaleza humana rebelde aparece con más frecuencia en Romanos y Gálatas. Particularmente en Gálatas la imagen parece valorarse para subvertir la ideología de aquellos que están promoviendo la circuncisión de la

“carne”. Frente a estos judaizantes, que desean jactarse en la carne circuncidada de los gálatas, Pablo produce esta contra-imagen de la carne opuesta al “Espíritu” (Gá 3:3) y sus frutos (Gá 5:16-17). En estas imágenes dualistas, calibradas para provocar un efecto particular, la era de la nueva creación (Gá 6:15) se contrasta con este “presente siglo malo” (Gá 1:3) que ejerce su control sobre la “carne” e incluso los rituales religiosos (*circuncisión) asociados con la carne (*ver* Gálatas). La imagen se refina aun más en Romanos, donde la “carne” es un miembro de una alianza trilateral de poderes espirituales: el pecado, la carne y la muerte (Ro 6–8; *ver* Romanos).

El cuerpo fuerte y débil. La Biblia presenta numerosas imágenes de la fuerza corporal, particularmente la de los guerreros. *Sansón es el más memorable. La fuerza física de este es especial, otorgada por Dios, sin lugar a dudas, pero difícilmente pueden leerse las historias de Sansón e imaginarlo con un físico enclenque. Sus legendarias hazañas incluyen matar un *león con las manos (Jue 14:5-7), un gran número de filisteos (Jue 14:19-20; 15:8, 14-17), llevarse las *puertas de la ciudad de Gaza (Jue 16:3), romper sus ataduras como si fuesen lino o cuerdas carbonizadas (Jue 15:14; 16:7-9, 11-12, 13-14) y finalmente derribar el templo de Dagón sobre los adoradores filisteos y sobre sí mismo (Jue 16:23-30). Goliat es un campeón de tamaño y fuerza descomunales (1 S 17:4-7), y aunque su joven oponente David no le puede igualar físicamente, este también es lo suficientemente fuerte como para matar un león y un oso (1 S 17:34-37). Poder con un león, el depredador más fuerte de Palestina, es una señal de fuerza física. Benaía, uno de los valientes de David, contaba entre sus hazañas memorables haber matado a un león en un foso un día de nieve (2 S 23:20). Incluso el profeta Elías demuestra ser un gran corredor cuando el poder del Señor viene sobre él y adelanta al carro de Acab en el trayecto entre el Carmelo y Jezreel (1 R 18:46). En la otra cara de la moneda se encuentra el endemoniado gadareno, poseído por una “legión” de demonios, cuya fuerza aumentada por el espíritu rompe las cadenas que lo atan (Mr 5:29).

Se supone que los guerreros tendrán un cuerpo fuerte, pero el Predicador inserta un comentario de contra-sabiduría sacado de una larga observación: “Ni es de los ligeros la carrera, ni la guerra de los fuertes” (Ec 9.11 RVR1960). Bajo el juicio, incluso “las doncellas hermosas y los jóvenes desmayarán de sed” (Am 8.13 RVR1960). La fuerza del cuerpo humano, sin embargo, se supone en la Biblia con más frecuencia de la que se destaca. En una cultura en la que gran parte de la vida cotidiana implicaba un esfuerzo físico, acarrear agua, moler trigo, tejer prendas, plantar y cosechar cultivos, manejar animales domésticos, viajar a pie, la imagen fugaz de la mujer virtuosa cuyos brazos son fuertes para el trabajo (Pr 31.17 RVR1960) destaca sin duda la regla en lugar de la excepción. Cuando la Biblia alaba la fuerza del cuerpo masculino, se presenta en imágenes de dureza: “Sus manos, como anillos de oro engastados de jacintos... Sus piernas, como columnas de mármol” (Cnt 5:14-15 RVR1960).

El tono predominante en la Biblia es que la fuerza física es un regalo de Dios, y en sus ejemplos más excepcionales, como Sansón y Elías, un empoderamiento del Espíritu del Señor. Aquellos que se jactan en su fuerza (p.ej., 1 S 17:42-44) se dirigen irremisiblemente hacia una caída. El único que es verdaderamente fuerte es el Señor, y

en comparación con él la fuerza física humana es exigua: “Los egipcios hombres son, y no Dios; y sus caballos carne, y no espíritu” (Is 31.3 RVR1960). Aquellos que presencian de forma directa el poder de Dios ven que su cuerpo *tiembla, se rinde y se disuelve en angustia. El reconocimiento de que la fuerza del cuerpo es una cosa frágil, incluso cuando se compara con la voluntad humana, se resume en las conocidas palabras de Jesús en Getsemaní: “El espíritu a la verdad está dispuesto, pero la carne es débil” (Mr 14.38 RVR1960).

El cuerpo disminuido, mermado y restaurado. La Biblia menciona frecuentemente cuerpos que no están completos, cuyas facultades están disminuidas desde el nacimiento, por un accidente o por la edad. Levítico nos presenta una lista de condiciones físicas que exigen purificación o exclusión de la implicación total en la vida de Israel. Diversas enfermedades cutáneas infecciosas afligen el cuerpo y requieren medidas purificadoras (Lv 13–14). El cuerpo de la mujer después del parto se considera ceremonialmente impuro (Lv 12), así como la mujer durante la menstruación o cualquier persona con una emisión de fluidos corporales (Lv 15). Estas condiciones traspasan los límites de la plenitud corporal.

La plenitud corporal es uno de los requisitos previos para que los hijos de Aarón puedan ofrecer sacrificios en la casa de Dios, y la lista de defectos inhabilitadores es una breve lista de deformidades y discapacidades del cuerpo masculino: “Porque ningún varón en el cual haya defecto se acercará; varón ciego, o cojo, o mutilado, o sobrado, o varón que tenga quebradura de pie o rotura de mano, o jorobado, o enano, o que tenga nube en el ojo, o que tenga sarna, o empeine, o testículo magullado” (Lv 21:18-20 RVR1960).

Estas restricciones sobre los cuerpos que se desvían de la norma se deben a la *santidad de Dios, a quien solo pueden acercarse los representantes de Israel cuyo cuerpo esté completo y que ofrecen sacrificios de animales igualmente completos físicamente (Lv 22:19-22). Por muy indeseable que sea una discapacidad física, Jesús dice que la pérdida de una parte corporal que peque, un ojo o una mano, es mejor que todo el cuerpo echado al infierno (Mt 5:29-30).

La *piel es la frontera protectora del cuerpo así como un indicador externo de la condición interna del mismo. En consecuencia, las enfermedades o condiciones cutáneas que afectan a la integridad de la misma infunden un terror particular. Job exterioriza su desesperación cuando su cuerpo se deteriora por fuera: “Mi carne está vestida de gusanos, y de costras de polvo; mi piel hendida y abominable... Y así mi alma tuvo por mejor la estrangulación, y quiso la muerte más que mis huesos” (Job 7:5, 15 RVR1960). “Mi piel se ha ennegrecido y se me cae, y mis huesos arden de calor” (Job 30.30 RVR1960). Pero ni siquiera esta condición del cuerpo carece de esperanza: “Más si un ángel, uno entre mil, aboga por el hombre y sale en su favor... entonces el hombre rejuvenece; ¡vuelve a ser como cuando era niño!” (Job 33:23-25 NVI).

El sufrimiento, el pecado, la culpa y la ira divina se manifiestan en la angustia física. Puede ser como si el cuerpo se encontrase en la era de la muerte. El salmista dice:

Nada hay sano en mi carne, a causa de tu ira;
Ni hay paz en mis huesos, a causa de mi pecado.

Porque mis iniquidades se han agravado sobre mi cabeza;
Como carga pesada se han agravado sobre mí.
Hieden y supuran mis llagas,
A causa de mi locura.
Estoy encorvado, estoy humillado en gran manera,
Ando enlutado todo el día.
Porque mis lomos están llenos de ardor,
Y nada hay sano en mi carne.
Estoy debilitado y molido en gran manera;
Gimo a causa de la conmoción de mi corazón (Sal 38:3-8 RVR1960).

Incluso un oráculo de juicio puede afectar al cuerpo del profeta: “Mis lomos se han llenado de dolor; angustias se apoderaron de mí, como angustias de mujer de parto” (Is 21.3 RVR1960). El salmista confiesa delante de de Dios: “Mi carne se ha estremecido por temor de ti” (Sal 119.120 RVR1960). Y el ejercicio intelectual no escapa del peaje que el trabajo cobra al cuerpo: “No hay fin de hacer muchos libros; y el mucho estudio es fatiga de la carne” (Ec 12.12 RVR1960).

En el AT encontramos un miembro notable de la familia real que tiene una discapacidad física. Mefiboset, hijo de Jonatán, es cojo de ambos pies, una condición infligida cuando su nodriza lo dejó caer al huir (2 S 4:4). Recibe una consideración especial por parte de David y se le otorga un lugar en la mesa del rey “como uno de los hijos del rey” (2 S 9:1-13; 19:26-30). Hay que destacar que Jesús, el Hijo de David, cura a los que son cojos o tienen otras enfermedades o taras, y se relaciona con ellos en comunión en la mesa (p.ej., Mt 26:6; Mr 14:3). En sus milagros de curación, Jesús restaura los cuerpos a su plenitud y incluyendo por tanto a israelitas apartados en el privilegio de pertenecer al pueblo de Dios. De esta forma, inaugura la era mesiánica:

Entonces los ojos de los ciegos serán abiertos, y los oídos de los sordos se abrirán. Entonces el cojo saltará como un ciervo, y cantará la lengua del mudo (Is 35:5-6).

Este texto de Isaías se ilustra brillantemente en la historia del NT del paralítico de nacimiento que mendiga fuera de la puerta del templo. Cuando es curado por medio del ministerio de Pedro, sus pies y tobillos se fortalecen, y entra en los atrios del templo, caminando, saltando y alabando a Dios (Hch 3:1-10).

El cuerpo habitado por poderes espirituales. La Biblia habla en ocasiones de cuerpos humanos habitados por poderes espirituales no humanos. Estos pueden ser buenos o malos, el Espíritu de Dios o los espíritus malignos de las tinieblas. Aunque estas imágenes se materializan en el NT, se auguran en el AT, donde el Espíritu o “poder” de Dios viene sobre diversas figuras proféticas como Saúl (1 S 19:23-24), Elías (1 R 18:46), Eliseo (2 R 3:15) y Miqueas (Mi 3:8). De forma más específica, Bezaleel hijo de Uri es “llenado del Espíritu de Dios” y recibe las habilidades artesanales necesarias para edificar el *tabernáculo (Ex 31:3; 35.31 RVR1960), y Josué “fue lleno del espíritu de sabiduría” (Dt 34.9 RVR1960). Lucas nos presenta las imágenes más gráficas de individuos que son llenados con el Espíritu. Juan el Bautista “será lleno del Espíritu Santo, aun desde el vientre de su madre” (Lc 1.15 RVR1960); su madre es llena del Espíritu cuando pronuncia

su bendición sobre María (Lc 1:41); y su padre, Zacarías, es lleno del Espíritu y profetiza (Lc 1:67). En *Pentecostés, todos los creyentes reunidos son llenos del Espíritu y hablan en lenguas (Hch 2:4), y posteriormente Pedro (Hch 4:8), Pablo (Hch 9:17; 13:9) y los demás discípulos (Hch 4:31; 13:52) lo serán también. En Efesios, la metáfora de "ser lleno" se contrapone a estar lleno de vino, o ebrio (Ef 5:18).

En otros pasajes, la metáfora de la "morada" puede emplearse para hablar de una vida guiada por el Espíritu de Dios: "Mas vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios mora en vosotros... Y si el Espíritu de aquel que levantó de los muertos a Jesús mora en vosotros, el que levantó de los muertos a Cristo Jesús vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros" (Ro 8:9-11). Finalmente, y de forma más gráfica, Pablo recuerda a los corintios: "Vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo" (1 Co 6.19 RVR1960).

Sin embargo, el aterrador equivalente a un cuerpo "lleno" con el Espíritu Santo es el habitado por demonios, o "espíritus inmundos". El endemoniado gadareno tiene una "legión" de espíritus que salen de él y entran en una piara de cerdos (Mr 5:9-13; Lc 8:30-32). María Magdalena de identifica como alguien de quien "habían salido siete demonios" (Lc 8.2 RVR1960; Mr 16:9). En otros muchos ejemplos, leemos de demonios que "salen" de personas, con la implicación de que estos espíritus moran de alguna forma en esos cuerpos humanos. Jesús habla incluso de un espíritu malo que sale de un hombre y busca descanso sin hallarlo. Entonces, vuelve a su antigua "casa", ahora "barrida y adornada", y trae "otros siete espíritus peores que él" (Lc 11:24-26 RVR1960). Es como decir que un cuerpo desocupado y no habitado por el Espíritu de Dios tiene encendido el cartel de "disponible".

El cuerpo en declive. Job habla de la persona rica que muere "en la flor de la vida", con "sus caderas llenas de grasa" y "sus huesos recios hasta la médula" (Job 21:23-24 NVI). Lamentaciones entona el lamento de Jerusalén bajo la mano del juicio de Dios: "Hizo envejecer mi carne y mi piel; quebrantó mis huesos" (Lm 3.4 RVR1960). Sin embargo, la idea predominante en la Biblia es la clara realidad de la *muerte como punto terminal de un declive gradual. El cuerpo físico consigue su mayor potencial en la juventud y después parece ir deslizándose hasta la *tumba. Las imágenes del declive físico presentadas en Eclesiastés 12:1-7 son insuperables: el porte del cuerpo decae "cuando tiemblan los guardas de la casa, y se encorvan los hombres fuertes"; *comer es cada vez más difícil cuando "cesan las muelas porque han disminuido"; la vista se ve mermada como "se oscurecen los que miran por las ventanas"; el sueño es frágil cuando el hombre se levanta el hombre "a la voz del ave", y el oído falla cuando "todas las hijas del canto son abatidas"; y finalmente, el cuerpo se desvanece cuando "el hombre va a su morada eterna, y los endechadores andan alrededor por las calles... y el polvo vuelve a la tierra, como era, y el espíritu vuelva a Dios que lo dio" (NVI).

La edad avanzada produce un decaimiento en la vitalidad y el calor del cuerpo en marcado contraste con la juventud. De ahí que David, ya anciano, "por más que lo abrigaban, no conseguía entrar en calor", requiriendo los servicios de "una joven soltera" que le atendiese y se acostase junto a él "para darle calor" (1 R 1:1-4 NVI; cp. 2 R 4:34).

El envejecimiento del cuerpo es también una oportunidad para la fe. Abraham presenta una destacada imagen de fe cuando cree la promesa de Dios de darle un hijo de su cuerpo y la matriz de Sara, aunque ambos sean ancianos. Como Pablo lo expresa: “No se debilitó en la fe al considerar su cuerpo, que estaba ya como muerto, siendo de casi cien años, o la esterilidad de la matriz de Sara” (Ro 4.19 RVR1960).

El cuerpo de muerte. En el AT, cuando la vida deja un cuerpo, este pasa inmediatamente a ser ceremonialmente inmundo (Lv 21:11; Nm 9:6-7). La muerte es un poderoso contaminante. Un cuerpo vivo que entra en contacto con un cadáver debe pasar por rituales de *purificación antes de ser restaurado a la membresía plena entre los “puros” (Nm 5:2; Hag 2:13). En el libro de Números, la inmundicia de los cuerpos muertos es un tema destacado, porque este libro cuenta la muerte de toda una generación de israelitas en el *desierto. ¿Cómo se restaurarán plenamente a la vida dentro del campamento de Israel los que toquen de alguna forma un cadáver? Un agente purificador compuesto por agua y las cenizas de una vaca alazana desempeña un papel importante en la purificación del cuerpo de una persona considerada inmunda por el contacto con la muerte (Nm 19). La imagen de un cuerpo muerto inmundo no se explica simplemente sobre la base de un entendimiento moderno de la higiene, aunque la analogía es válida. Es una imagen que atrae nuestra atención al límite entre el reino de los vivos y el de los muertos. En el plano del campamento sagrado de Israel en el desierto, en el que Dios mora en el centro (Nm 5:2-4; cp. 9:13), la muerte se asocia con aquel, el mundo fuera del campamento, y los que entran en contacto con cuerpos muertos permanecen impuros durante un período de siete días mientras acometen la purificación. Si no lo hacen, serán “cortados de Israel” (Nm 19:13). El “cuerpo” de Israel (representado por el campamento con sus límites) debe ser puro, vivo y no contaminado por la muerte de la misma forma que el del individuo israelita tampoco debe hacerlo.

Los cuerpos muertos deben *enterrarse. Deben devolverse a la tierra de la que vinieron: “Polvo eres, y al polvo volverás” (Gn 3.19 RVR1960). Resulta fácil comprender por qué el AT define el reino de los muertos, el seol, como el “sepulcro” (Is 14:9-11 NVI). Uno “desciende” a la muerte, o a la tumba (Job 21:13; Sal 55:15; Is 14:15; Ez 31:15-17). Allí, el cuerpo es consumido por los *gusanos y la descomposición (Job 21:26; Is 14:11). En contraste, un cuerpo abandonado es algo vergonzoso (Jer 36:30). Y un cuerpo tratado como basura y comido por las bestias salvajes es la vergüenza absoluta (2 R 9:34-37). Incluso el cuerpo muerto de un criminal o un enemigo colgado en un madero debe enterrarse al anochecer (Dt 21:22-23; Jos 8:29; 10:26-27). No cumplir esta ley profana la tierra que el Señor entrega a Israel, porque un cuerpo sujeto a estar colgado es maldito, y algo maldito tiene poder para contaminar (Dt 21:23; cp. 1 S 31:10).

Algunos cuerpos muertos vuelven a la vida. Eliseo resucita el cadáver del hijo de la sunamita (2 R 4:32-35). Otro que fue echado a la tumba de este profeta revive cuando toca sus huesos (2 R 13:21). Pero estos son únicamente cuerpos resucitados. Job habla con confianza de una resurrección verdadera (Job 19.26 RVR1960), y el cuerpo de Cristo es el primero en regresar de los muertos en la resurrección de los últimos días, evocando

la inversión del declive físico: “Su alma no fue dejada en el Hades, ni su carne vio corrupción” (Hch 2:31; cp. Hch 13:36).

El cuerpo de Cristo. El uso principal de la palabra *cuerpo* como una imagen en el NT es el “cuerpo [gr. *soma*] de Cristo” paulino, que representa la *la iglesia. Este entendimiento de “cuerpo” como una imagen para la comunidad cristiana de fe tiene su raíz en el rechazo hebraico que vemos también en el AT de cualquier distinción entre el cuerpo y el espíritu. En el AT y en el NT, “cuerpo” hace referencia al ser humano en su conjunto, con la sustancia corpórea como la propia expresión de la persona. Así pues, la imagen que se dirige a la iglesia de Corinto, “ahora bien, ustedes son el cuerpo de Cristo, y cada uno es miembro de ese cuerpo” (1 Co 12.27 NVI), reposa en la idea del cuerpo como expresión fundamental de toda la persona: en este caso el Cristo crucificado y resucitado. Esta es la clave para entender correctamente la imagen del NT de la iglesia como “el cuerpo”.

El uso principal de “cuerpo” (de Cristo) como una imagen de la iglesia no puede separarse de las palabras con las que Cristo instituye la última cena y el sacrificio que describen: “Esto es mi cuerpo [toda su persona] que por vosotros es partido” (Mr 14:22; 1 Co 11:24). Por tanto, la imagen litúrgica y eucarística de “esto es mi cuerpo” se encuentra detrás del uso por parte de Pablo de “el cuerpo de Cristo, la iglesia”. Del mismo modo que se trataba de una metáfora, cuando Jesús sostuvo el *pan y lo rompió diciendo “esto es mi cuerpo”, y de una realidad, en que el mismo iba a ser entregado literalmente, la iglesia como el cuerpo de Cristo es también ambas cosas (p.ej., Ro 12:4). La iglesia, manifestación corpórea y terrenal presente del acto salvador de Cristo, no es solo “como” un cuerpo, “es” un cuerpo. Pero la naturaleza especial del mismo es que “ser un cuerpo” viene dado por Cristo.

En Colosenses, encontramos este doble significado fuertemente acentuado. En Colosenses 1.22 el cuerpo es el del Señor Jesús crucificado. Sin embargo, en Colosenses 1.18 y 1:24, Pablo está empleando claramente el mismo término para la comunidad cristiana (“Él que es la cabeza del cuerpo que es la iglesia... por su cuerpo, que es la iglesia”). De igual forma, cuando Pablo tiene su visión en el camino de Damasco, Jesús lo confronta con la pregunta: “Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?” (Hch 9.4 RVR1960). La narración deja claro que Pablo no había perseguido directamente a Jesús sino que había atacado a la iglesia. Cristo se identifica tanto con esta que perseguirla es hacer lo propio con él.

El cuerpo crucificado de Jesús y el eclesial, la iglesia, no pueden por tanto ser separados. Esta circunstancia hace que surjan varias consecuencias para el significado de la imagen. Rn primer lugar, debemos destacar que en las epístolas anteriores, particularmente en Corintios y Romanos, se hace hincapié en la iglesia local cuando esta expresa en su unidad al Cristo crucificado y vivo. Pero en las posteriores, Colosenses y Efesios, la imagen se ha desplazado hacia fuera para abrazar a la iglesia universal (Col 1:18; 2:19; Ef 1:22-23; 4:16). Cristo es la “cabeza” de un cuerpo que es algo más que la comunidad de fe local, y este cambio en su imagen es de la mayor importancia, porque señala la visión de una iglesia que “está dando fruto y creciendo en todo el mundo” (Col

1.6 NVI), un llamamiento a la misión al menos tan imperativo como el llamado a edificar la vida de la comunidad de fe local.

Esta dimensión misionera de la imagen del "cuerpo que crece" es en parte una respuesta de Pablo, particularmente en Colosenses, a una preocupación del mundo griego al cual se estaba predicando el evangelio. Es decir, el apóstol se está ocupando de la así llamada ansiedad cósmica de la cultura helenística: el miedo a que el cosmos se separase de Dios y quedase sometido a poderes y demonios. (Aunque expresaríamos nuestros miedos de forma diferente, el asunto del cosmos y la soberanía de Dios sobre él tiene una toque peculiarmente contemporáneo). En Colosenses, Pablo declara en el contexto de la imagen de la iglesia como el cuerpo de Cristo que el universo está sujeto al señorío de Cristo (Col 1:15-17). Él es cabeza, en el sentido de tener dominio sobre, de las potencias derrotadas del cosmos como lo es eclesiológicamente de la comunidad de los reconciliados (Col 1:22), la iglesia. La forma de este dominio se encuentra en la predicación y divulgación del evangelio por todo el mundo, impregnando el cosmos.

El poder salvador de esta predicación a toda criatura se acentúa en la naturaleza de la comunidad reconciliada, cuando esta se presenta en Efesios como el "cuerpo de Cristo". En Efesios 2:13-16, los reconciliados con Dios "en un solo cuerpo mediante la cruz" (NVI) son los antaño irreconciliables judíos y gentiles. Ese cuerpo único es tanto el de Cristo crucificado como también, de forma indivisible, el "un solo y nuevo hombre" de Efesios 2:15, que Cristo, "aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos", ha creado "en sí mismo" a partir de los dos, judíos y gentiles. La misión a todos los no judíos es potenciar el crecimiento en la unidad del "cuerpo" de una forma que constituye un paradigma para toda la humanidad dividida (Ef 2:12-16). Se ha dicho acertadamente que este hecho también tiene una dimensión cósmica, ya que todo crecimiento del cuerpo, la iglesia, por medio de la predicación del evangelio, no es sino traer a la luz lo que ya es. Así pues, los "demonios", que aparentemente controlan la separación entre el mundo y Dios, nada pueden hacer contra "la plenitud de Aquel que todo lo llena en todo" (Ef 1.23 RVR1960), en la sujeción de todas las cosas a Cristo "no solo en este siglo, sino también en el venidero" (Ef 1.21 RVR1960).

La fuerza del cuerpo como imagen de la iglesia es muy estimulante. Para el cuerpo de Cristo, crucificado y resucitado, crear unidad y servicio en sus seguidores es un hecho dado, no un sueño de potencial. La unidad de los creyentes con Cristo crea la comunión, y no al revés. Tanto en la iglesia local como en la universal, la unidad y el servicio son propiamente la expresión espontánea de ser el "cuerpo de Cristo". Por tanto, es un servicio que todos los cristianos ofrecen, no solo a otros creyentes sino, como su Señor, más allá, porque Cristo es (y ellos también deben serlo) "el cuerpo para el mundo".

El cuerpo redimido. La visión holística del "cuerpo" como la totalidad de la persona presente en la Biblia, hacen ciertas otras implicaciones para el "cuerpo" como imagen, ya que significa que este pasa a ser el lugar donde nos encontramos con Dios y ponemos en práctica nuestro servicio a él. Es la expresión de nuestra condición de criaturas dada por Dios, en la cual se practica la obediencia. Así pues, la misma se considera siempre en

términos de relación con Dios y nuestros iguales con quienes compartimos nuestra corporalidad.

Así pues, no debe entenderse que la redención se produce "desde" el cuerpo. Lo que tiene lugar es la redención "del" cuerpo (Ro 8:23). Por tanto, incluso la vida futura es corporal. En los escritos de Pablo, "en el cuerpo" significa habitualmente "terrenalmente", pero habrá un cuerpo "celestial" dado por Dios (1 Co 15:35-44; cp. Ro 8:11). Una resurrección no corporal es inconcebible para Pablo. Igualmente, la no resurrección también lo es, ya que se trata de una participación en el cuerpo resucitado del Señor Jesús. En 2 Corintios 5:1-10, el apóstol no distingue entre "alma" y "cuerpo", sino entre nuestro cuerpo resucitado futuro y el mortal presente. En este último seremos interrogados en el juicio, porque vivimos, creemos y servimos en él. La vida después de la muerte depende de la misericordiosa voluntad y de la acción de Dios por medio de Jesucristo, y de que los humanos la hagamos nuestra. Nuestra vida en el cuerpo expresa la realidad de esta apropiación (Ro 8:11; 1 Co 6:14).

Por consiguiente, la imagen del cuerpo atrae el tema de la soberanía sobre el cuerpo, la soberanía de Dios frente a la del pecado. En Romanos 6:12, Pablo escribe: "Por lo tanto, no permitan ustedes que el pecado reine en su cuerpo mortal" (NVI). Dios ha quebrantado la soberanía del pecado en nuestro cuerpo porque ha comprado este último para que sea su posesión, como ya lo es de Cristo, a través de su sacrificio. Como Cristo ha entregado su propio "cuerpo", toda su persona, por él, este le pertenece, y viceversa (1 Co 6:13).

Así pues, también, estos mismos cuerpos serán hechos como el "cuerpo de la gloria" de Jesús (Fil 3:21), por lo que la totalidad de la persona se transformará. (Esta circunstancia no asume ni niega el reagrupamiento de la sustancia material de nuestro cuerpo). La forma de este cuerpo de *"gloria" no puede imaginarse. Lo seguro es que será en cierto modo "como", empoderado por, el cuerpo de la resurrección de Cristo.

Existen implicaciones aquí para la iglesia como el "cuerpo de Cristo". En su cuerpo terrenal es llamada a identificarse con el Cristo encarnado y crucificado, y ofrecerse (tanto en sus miembros individuales como colectivamente) como sacrificio a Dios, de forma que ya no pertenezca a sí misma: "Os ruego... que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios" (Ro 12.1 RVR1960). Tan solo puede hacerlo a través del cuerpo de Cristo, entregado por nosotros. Pero la promesa de que este cuerpo rebajado será hecho como el suyo exaltado es una promesa de que la propia iglesia será transformada en un cuerpo de gloria. Porque esta, como cuerpo de Cristo, no solo participa en el cuerpo crucificado del Señor, sino también en el resucitado.

El cuerpo disciplinado. Un aspecto más de la imagen del cuerpo en el NT surge del entendimiento hebraico original. Si, para los cristianos, el cuerpo es donde uno es redimido y vive la vida terrenal redimida, se deduce que una piedad sobreespiritualizada es inapropiada (2 Co 7:1). De ahí que en sus cartas corintas Pablo insista en que hace efectiva la vida de Cristo para la comunidad en su cuerpo. Lo que hacemos con nuestro cuerpo (como comunidad o como miembros individuales) forma parte de la totalidad de la obediencia a Cristo y la proclamación de él. Por tanto, el sufrimiento visible en el cuerpo del apóstol confiere credibilidad a su predicación (2 Co 1:3-7), porque las

*heridas que sufre en su cuerpo son también las de Jesús (Gá 6:17), y carga constantemente en el mismo la muerte de Cristo: "Para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal" (2 Co 4.11 RVR1960). Porque la vida de Jesús solo puede anunciarse en el cuerpo. Así pues, aunque rechaza el ascetismo como un camino de salvación (Col 2:3), Pablo ve necesario adoptar medidas de disciplina y controlar su cuerpo (1 Co 9:27).

Todo esto se encuentra detrás de sus palabras específicas sobre la actividad *sexual del cuerpo (1 Co 6:18). Para el cristiano, que está unido en el cuerpo con Cristo, no es posible dar lugar a la inmoralidad sexual en ese mismo cuerpo (1 Co 6:13, 15). Detrás de esta idea se halla la interpretación de que en el acto sexual, el cuerpo, la totalidad de la persona, pertenece completamente al "otro" (es una visión holística de la actividad sexual), por lo que no puede ser al mismo tiempo de Cristo y de una prostituta (1 Co 6:16-18). Todo esto está implícito en una de las imágenes más misteriosas y poderosas de Pablo, que implican tanto al cuerpo como a la carne: en Efesios 5:23-32, el apóstol asemeja la relación de Cristo y su iglesia con la existente entre un marido y sus esposa. Cristo ama a la iglesia como a su propio cuerpo, y "también los maridos deben amar a sus mujeres como a sus mismos cuerpos... porque somos miembros de su cuerpo" (Ef 5:28, 30). De esta forma, somos una parte del mismo "misterio" profundo en relación con Cristo que aquel en el que *marido y *esposa pasan a ser "una sola carne" (Ef 5:31, 32). Aquí, existen implicaciones tanto para la vida comunitaria de la iglesia, que en su "cuerpo" terrenal nunca debe "unirse" con aquello que deshonra el cuerpo de Cristo, como para la vida personal de sus miembros individuales.

El anverso de esta imagen sexual es que el cuerpo, mientras sea un contexto moralmente neutral en el que tomamos nuestras decisiones (uno puede estar "en el cuerpo" y también "en el Señor", 2 Co 12:1-3), también es aun vulnerable: físicamente, al dolor y la mortalidad; espiritualmente, a las limitaciones del discernimiento espiritual (Mt 16:17); y moralmente, al pecado (Ro 6:12). De ahí la insistencia reiterada en la compra del cuerpo por parte de Cristo, para que pueda quedar bajo su soberanía. De ahí también el uso del término *carne*, en ocasiones, para indicar un estado de pecado. Romanos 8.13 advierte contra la vida "según la carne" (traducido "naturaleza pecaminosa en la NVI, pero la palabra es *sarx*), porque desemboca en una muerte segura. Por tanto, "por el Espíritu", uno debe hacer "morir las obras de la carne". El argumento general que culmina en Romanos 6.12 indica que "el cuerpo" perteneció una vez al pecado, y por su naturaleza, de no mediar la gracia de Cristo, se volvería fácilmente al pecado (cp. 1 Co 6:20).

El cuerpo discernido. Esta vulnerabilidad al pecado se centra en las referencias a la última cena dentro de la imagen de la iglesia como cuerpo. Pablo advierte rotundamente de que cualquiera que participe en la Eucaristía "sin discernir el cuerpo del Señor, juicio come y bebe para sí" (1 Co 11.29 RVR1960). La falta de discernimiento tiene dos aspectos. En primer lugar, hace referencia a la incapacidad de reconocer el poder del acto de Cristo de entregarse en la encarnación y sobre todo en la cruz. No se está hablando de

la realidad de la carne dentro del sacramento sino de la del acto efectivo de redención por parte de Cristo. Este es el "verdadero cuerpo", la "presencia real" de la mesa santa.

El segundo aspecto de pecar al "no discernir el cuerpo" surge de este hecho, ya que se trata de la incapacidad de reconocer la unidad dentro de la cual se encuentra realmente el participante. Como el pan que partimos es "la comunión del cuerpo de Cristo… nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel mismo pan" (1 Co 10:16-17 RVR1960). Así pues, no es una unidad potencial que no se reconoce sino una real, materializada por la realidad del acto misericordioso de Cristo. "Discernir" esto implica poner en práctica, corporalmente, esta unidad, en Cristo y por medio de él.

El pecado de no discernir solo se puede vencer finalmente por medio de la gracia de Cristo operando en nuestra vida. Entonces, nuestra propia voluntad y anhelo se ofrecen totalmente a él. De ahí que la última palabra sobre la imagen del cuerpo y su concomitante, la carne, tanto para la iglesia local como para la universal, y para sus "miembros" individuales, quizá sea la de Pablo en Gálatas 2:20: "Ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí; y lo que ahora vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí".

Ver también BOCA; BRAZO; CABEZA; CORAZÓN; CUELLO; DEDO; DEDO DEL PIE DESNUDO, DESNUDEZ; ESTÓMAGO; GORDO, GORDURA; LABIOS; MANO; MUSLO; NARIZ, ORIFICIOS NASALES; OÍDO, OÍR; OJO, VISTA; PARTES INTERNAS, ENTRAÑAS; PECHO; PELO; PIES; PIERNA; SEXO; VIENTRE.

BIBLIOGRAFÍA. J. H. Neyrey, *Paul, In Other Words* (Louisville: Westminster John Knox, 1990); H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974).

CUERPO de Cristo. *Ver* CUERPO.

CUEVA

Las cuevas son aberturas y huecos naturales en la roca de *montañas y colinas. Se forman con más frecuencia especialmente en la piedra caliza, abundante en Palestina. En la Biblia, encontramos tres temas principales relacionados con las cuevas: su función como *sepulcro, como morada, y como *escondite.

El sepulcro más prominente es el de Macpela, muy famoso (Gn 23; 25:9; 49:29-32; 50:13). La tumba de Lázaro (Jn 11:38) y la de Jesús (Mt 27:59-61) son ejemplos en el NT.

Las referencias a vivir en cuevas son escasas pero evocadoras. Uno de los versículos más trágicos de la Biblia es Génesis 19:30, que nos dice que Lot "fue a vivir a una cueva en las montañas junto con sus dos hijas" (NTV). Vivir en una cueva es aquí una imagen de primitivismo e incluso barbarie, de vida rebajada del estado civilizado y la prosperidad material que Lot había conocido hasta entonces, así como de terrible exilio (Lot "tuvo miedo de quedarse en Zoar").

Jeremías cuestiona la supuesta seguridad de las cuevas en su oráculo contra Edom cuando declara que Dios destruirá a esta nación aunque su pueblo viviese "en cavernas de peñas" y tuviese "la altura del monte" (Jer 49.16 RVR1960). Y en la impresionante lista

de personas perseguidas por su fe en Hebreos 11, leemos acerca de creyentes "errando por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra" (He 11.38 RVR1960).

La mayor parte de las cuevas mencionadas en la Biblia se utilizaban como escondite. Habitualmente son lugares de refugio seguros, como cuando David se escondió de Saúl en una de ellas (1 S 22:1-2; 24; Sal 57:1). Abdías escondió a cien profetas en dos cuevas para salvarlos de una muerte segura a manos de Jezabel (1 R 18:4, 13), y Elías también se ocultó de esta reina en una (1 R 19:9), en la que Dios se le apareció (v. 13). En una época de opresión madianita, los israelitas "se hicieron cuevas en los montes, y cavernas, y lugares fortificados" (Jue 6.2 RVR1960).

Surgió toda una tradición de espiritualidad del desierto, la cual reconocía que la soledad de una cueva puede proveer un lugar para oír el "suave murmullo" de Dios (1 R 19:12). Pero si las cuevas pueden ser escondites secretos, también pueden ser cárceles, como cuando Josué atrapa a cinco reyes enemigos en una cueva en Maqueda, y hace de esta su tumba (Jos 10:16-27).

Ver también; ESCONDER, ESCONDITE; FORTALEZA; ROCA; SEPULTURA, FUNERAL.

CULPA

La culpa, un concepto que aparece con más frecuencia en el AT que en el NT, resulta difícil de definir con precisión dados los diversos matices que tiene en la Biblia. A lo largo de las Escrituras, se distingue poco entre culpa, *pecado y castigo (Gn 4:13; Is 6:7; 22:9; Jer 30:14-15; *ver* Crimen y castigo). Para los escritores bíblicos, la culpa no es principalmente un sentimiento interior sino más bien un estado que surge debido a una violación de la ley divina, esto es, el pecado, tanto por comisión como por omisión, contra Dios o el prójimo (Nm 5:5-6).

Tipos de culpa. El concepto de culpa se desarrolla progresivamente a lo largo de la Biblia. Al principio del AT existe un fuerte sentido de responsabilidad comunitaria (Ex 20:5-6). Los individuos pueden traer la culpa sobre todo un grupo. Por ejemplo, en Levítico 4:3, los pecados del sacerdote "manchan de culpa a toda la comunidad" (NTV). Una persona puede hacer que la culpa recaiga sobre el resto de los miembros del grupo (Gn 26:10; Dt 24:4). Más adelante, Jeremías advierte de que su ejecución provocará una culpa colectiva (Jer 26:15).

De forma parecida, la culpa por asociación también es una posibilidad. Se ordena a los israelitas que reprendan a sus vecinos para evitar la culpa (Lv 19:17). La familia de un hombre, aunque no conozca su pecado, carga con su culpa, y tanto sus miembros como sus animales eran responsables y debían ser castigados (Jos 7). Se considera culpable a Elí por no reprimir los pecados de sus hijos (1 S 3:13-14).

El AT también describe un tipo de culpa involuntaria, como vemos en la pregunta del rey de Gerar a Abraham: "¿En qué pequé yo contra ti, que has atraído sobre mí y sobre mi reino tan grande pecado?" (Gn 20:9). Dios incluso da instrucciones (a Moisés) de lo que se debe hacer cuando las personas pecan involuntariamente (Lv 4; ver también Lv 22:15; Dt 19; 22:8).

Los profetas presentan un entendimiento diferente del pecado y la culpa. En ellos, la idea de la responsabilidad personal surge claramente con un énfasis en los motivos y el espíritu interior (Is 1; 57:15; 58:1-12; Mi 6:8). La noción de la culpa y el pecado individuales se realza entre los profetas (Esd 33:12-20; Jer 31:29-30).

Aunque el concepto de culpa es menos frecuente en el NT, en las enseñanzas de Jesús adopta implicaciones más profundas e incluso más personales. Se hace hincapié en la motivación interior (el *corazón) de la parte culpable (Mt 5:21-22), y los grados de culpa se ven a la luz de unos motivos y un conocimiento individuales (Lc 11:29-32; 12:47-48). La culpa tiene relación con el perdón del pecado como una deuda debida a Dios (Mt 6:12; 18:21-35).

La culpa acarrea serias consecuencias. Los escritores del NT hablan de ella como el merecimiento de un castigo (Mt 26:66; 1 Co 11:27; Stg 2:10). La forma en que Pablo entendía la culpa universaliza e interioriza más aun la deuda con Dios que resulta del pecado: todos son culpables delante de Dios (Ro 1:18–3:20).

Imágenes de culpa. Debido a la importancia de la comunidad en la Biblia, la culpa se considera tanto colectiva (Ex 20:5-6; Is 65:7) como individual (Dt 24:16; Esd 18:2-4). Sus variadas manifestaciones dan lugar a numerosas imágenes estimulantes. La culpa como mancha es muy popular. Se dice que la casa de Saúl está manchada de sangre por haber matado a los gabaonitas (2 S 21:1). David afirma que Joab tiene su cinto y sus sandalias manchados de sangre cuando este mata en tiempo de paz (1 R 2:5-6). Isaías equipara la culpa con *manos manchadas de sangre (Is 59:3; ver también Is 1:15-17) y habla de la escarlata y el rojo carmesí como representativos de los pecados del pueblo de Dios (Is 1:18). La mancha de la culpa es tan profunda que ni siquiera puede limpiarse con lejía y jabón (Jer 2:22).

La culpa relacionada con las imágenes del cuerpo humano también es común. El *adulterio promiscuo de una *prostituta es uno de esos símbolos. En Jeremías 20:20-25, Dios compara el pecado de adorar a los baales con ese adulterio generalizado. En otros pasajes, bajo el código levítico, tocar el cuerpo de lo "inmundo" da lugar a la culpa (Lv 5:2).

La deshonra y la vergüenza también tienen lugar como consecuencia de pecar contra Dios (Jer 3:25). El día del Señor trae juicio sobre los culpables: "vergüenza que cubre nuestro rostro" (Esd 9:7). Esta imagen también está presente en la oración de Daniel donde confiesa que la culpa de los israelitas los cubre "de vergüenza" (Dn 9:7-8 NVI).

El salmista también describe la culpa como algo que abruma existencialmente al *pecador (Sal 40:12; 65:3), algo que quizá se vea de forma más clara a través de la imagen de "una carga demasiado pesada" (Sal 38.4 NVI).

Remedios para la culpa. La noción de la relación de la culpa con el castigo aparece desde el principio en la Biblia (Gn 4:11-15) y a lo largo del AT y el NT. Como la culpa exige algún tipo de castigo (Dt 19:11-13, 21), es necesario entrar en acción para eliminar la misma . En el AT, las ofrendas por el pecado extendido (Lv 4:11–5:13) y la culpa (Lv 5:14–6:7) están presentes para expiación, y se prescribe la restitución en casos relevantes

(Lv 6:1-7). Aquellos que pecan insolentemente y descuidan la *expiación exigida por el pecado son "cortados" y permanecen en su culpa (Nm 15:31).

Más allá del sistema de sacrificios y rituales del AT diseñado para la purificación encontramos numerosas imágenes cautivadoras que se ocupan de la culpa humana. La *limpieza de los pecados es un símbolo bíblico prominente. Santiago ordena a los creyentes que se limpien las manos como requisito para entrar en la presencia de Dios (Stg 4:8-10; cp. Ex 30:17-21). Se describe la salvación como una experiencia de limpieza (Jn 13:8; 2 Co 6:11; Tit 3:5). Asimismo, la imagen popular del agua en el NT simboliza el *bautismo, y este representa a su vez una salvación en la que se elimina la culpa (Hch 2:38; 22:16).

La culpa también se elimina cuando se quema la escoria. El *día del Señor será como "fuego de fundidor" que purifica a su pueblo (Mal 3.2 NVI; cp. Zac 13:9). Ese fuego purificador también limpia la culpa en Isaías 4:4. El acto de *limpiar también se vislumbra en la comisión del profeta Isaías por parte de Dios. Un carbón encendido toca su boca y fue "quitada" su culpa "y limpio" su pecado (Is 6:6-7; cp. Lv 16:12).

*Cubrir la culpa es también una imagen recurrente. Bienaventurado aquel "cuya transgresión ha sido perdonada, y cubierto su pecado" (Sal 32:1). El propio Señor cubre los pecados de su pueblo (Sal 85:2). Job, en un pasaje en cierto modo críptico, habla de que Dios cubre sus pecados "en saco sellado" (Job 14:16-17 NVI).

Finalmente, la *sangre que anteriormente correspondía con la mancha de la culpa también puede servir para expiar el pecado. Rociar con ella puede purificar y consagrar (Lv 14:6-7; 16: 18-19; cp. 1 P 1:2). De hecho, la fe en la sangre de Jesucristo es el remedio definitivo para la culpa humana, produciendo una expiación total y absoluta para aquellos que creen (Ro 3:23-25).

Ver también EXPIACIÓN; PURIFICACIÓN; CRIMEN Y CASTIGO; CUBRIR, CUBIERTA; LAVAR, LAVADO; PECADO; PECADOR; PUREZA; SANGRE.

CURACIÓN. *Ver* ENFERMEDAD Y SANACIÓN.

D

DAGÓN. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

DANIEL, LIBRO DE

A pesar de que la primera mitad de Daniel (Dn 1–6) consta de relatos ordenados cronológicamente y su segunda mitad (Dn 7–12) en visiones cronológicas, el libro se unifica en el tema (el control soberano de Dios sobre, y disposición final del, poder humano); por su personaje central, Daniel mismo; por estructura (ver Sims); y por metáforas. Aunque muchas de las metáforas de Daniel son peculiares del libro, la mayoría de ellas son convencionales; p. ej. las híbridas bestias aterradoramente feroces (Dn 7–8; ver Monstruo), *dedos misteriosos escribiendo el destino de un rey en la pared de su palacio (Dn 5), la muerte paradigmática desde el polvo hasta el resplandor como *estrellas en el cielo (Dn 12). Aún las metáforas comunes a la Escritura Hebrea están estampadas con la firma única de Daniel: las «balanzas» no solo representan la justicia imparcial sino además el juicio activo determinante de Dios (Dn 5.25-30; ver Balanzas), como en la *Ilíada* y la *Eneida;* y mientras el *«cuerno» *(qeren)* sigue siendo un símbolo general de poder y medio de dominación, aquí adopta una vida demoníaca independiente (Dn 7–8).

Imágenes de formas divinas, humanas y animales lo impregnan todo, vinculando los géneros aparentemente distintos, lenguas, representaciones y perspectivas históricas del libro. En ocasiones, una de estas categorías se transfigura en otra (Dn 4.19-27; 10.4-12); a veces se combinan (Dn7.1-15; 8.19-26), pero de nuevo se mantienen discretamente las formas (Dn 2.36-45; 6.18-23). Aparecen otros grupos de imágenes (vegetación, cuerpos celestiales, *metales, objetos, *comida y *bebida; sin embargo, la observación muestra que tales imágenes están estrechamente asociadas a uno o más de los primeros grupos de imágenes: divino, humano, animal. Por ejemplo, mientras *«montaña» y «piedra» se mantienen como metáforas de la presencia y el poder divino por separado (Dn 2.35, 45; 9.16, 20; 11.45), en el sueño de Nabucodonosor una piedra de una montaña, cortada milagrosamente, destruye la estatua con forma humana que representa los reinos humanos; y, después, la piedra se transforma en montaña, representando el reino de Dios que reemplaza los reinos gobernados por los humanos (Dn 2.35, 44). Más tarde, cuando el sueño de Daniel revela que el gobernador de este reino de Dios es «alguien semejante a un hijo de hombre» (Dn 7.13-14), la transmutación ha completado el círculo: una forma divina (la piedra) destruye una figura humana (la estatua, una imagen paralela en sus pies a la «cuarta bestia», Dn 7.7-12) y, a continuación, el «Anciano de Días» le da poder divino a una figura humana para que gobierne, en lugar de la piedra (Dn 7.13-14). La figura humana que representa los reinos terrenales en los relatos (Dn 2), se metamorfosea, de forma significativa, en figuras de animales en las *visiones apocalípticas (Dn 7–8, una bestialización anunciada por la humillación de Nabucodonosor, Dn 4.30-33). Después, en el relato angélico, los gobernadores terrenales se representan con figuras humanas (Dn 11).

A pesar de que el reino de Nabucodonosor se representa en su sueño como un gran *árbol cortado del que solo queda un tocón (Dn 4.10-12, 20-23), en la vida, su orgullo le conduce a la humillación de ser rebajado de una figura humana a una figura animal (Dn 4.33), y su restauración a la cordura y a la postura erguida (simbolizado en el sueño por el brote del tocón, Dn 4.26) resulta de reconocer arrepentido su insignificancia en comparación con la soberanía del Altísimo (Dn 4.34-36).

Otra ilustración de esta interconexión implica imágenes que describen cómo se apresura y se logra la destrucción de los reinos humanos. Una vez golpeada por la piedra la «gran imagen» que representa los reinos humanos de la historia, el *«viento» deja sus restos en el olvido «como el *polvo del trigo que se muele en el verano» (Dn 2.35 RVR1960). La misma imagen de la fuerza natural (que representa el poder divino) hace nacer del «gran mar» (poblaciones humanas) a cuatro bestias (Dn 7.2-3), de las cuales la cuarta era «espantosa en gran manera» y «más grandes que sus compañeros» (Dn 7.19, 20 RVR1960). En la siguiente visión se transforma en un «macho cabrío» cuyo «cuerno notable» se rompe y se multiplica en cuatro cuernos «hacia los cuatro vientos del cielo». Un ángel le explica a Daniel que después de que su reino sea «repartido hacia los cuatro vientos del cielo» (Dn 11.4), el «cuerno pequeño» más potente (Dn 8.9-11, 23-25) se engrandecerá sobre todo dios (Dn 11.36) y finalmente «llegará a su fin, y no tendrá quien le ayude» (Dn 11.45 RVR1960). Aunque la imagen de los vientos dividiendo y destruyendo finalmente las fuerzas del *mal representa el control providencial de Dios, aquella imagen respalda primeramente la impresión de que los gobernadores humanos que ignoran o se oponen al gobierno de Dios caminan ineludiblemente hacia la bestialidad y la derrota. Ejemplos como estos indican que los grupos de imágenes diferentes a aquellos que implican figuras divinas, humanas o bestiales, son secundarios y suplementarios.

El patrón descrito se expone de forma sistemática a lo largo de los doce capítulos de Daniel. Las figuras divinas, humanas y animales predominan, si no en número sí en importancia temática, desde el triunfo de los hombres más sanos, hermosos y sabios por haberse negado a comer una dieta de carne y beber lo que no está divinamente prescrito (Dn 1), a través del contraste entre los hombres que sobreviven al horno ardiente y los que perecen en las llamas, a pesar de postrarse ante el ídolo (Dn 3); a través de una representación de lo divino en forma de «dedos de una mano de hombre» que escribe mientras Daniel le recuerda al idólatra Belsasar la humillación de Nabucodonosor en forma de animal por no reconocer el gobierno de Dios (Dn 5); a través de la representación de reyes humanos como bestias anómalas y el Dios «Altísimo» como una figura humana en el *trono del cielo, dando señorío universal «al *Hijo de Hombre» y comunicándose con el profeta humano a través de un ángel considerado humano (Dn 7–8); a través de las visiones de Daniel de lo divino en forma de «varón vestido de lino» que fortalece compasivamente al profeta, abrumado por las visiones de reyes bestiales y blasfemos (Dn 10); y finalmente al juramento solemne del divino «varón vestido de lino» que el tiempo del juicio a los malvados que disponen sacrificios en el templo de

*animales abominables y el tiempo para la reivindicación de, y la vida eterna para el pueblo de Dios ya está determinada, aunque no revelada (Dn 12).

En el centro del libro (Dn 6) se ejemplifica la importancia temática de esta dinámica relación entre las tres categorías principales de imágenes. Los enemigos de Dios y de su «pueblo santo» son destruidos por las bestias que habían planeado emplear para la destrucción de Daniel (Dn 6.12-13). La figura humana de Daniel arrodillado en *oración ante una ventana, frente a Jerusalén, después levantado del foso en pie e ileso «porque había confiado en su Dios», destaca claramente frente a la imagen de los hombres que odiaban y conspiraban en contra de él, siendo arrojados en vida (con sus familias) al foso y hechos trizas por las bestias que ellos habían colocado allí para que devoraran a Daniel (Dn 6.24). Su ángel que «cerró la boca de los leones» (Dn 6.22) ha manifestado la invisible presencia de la deidad, demostrando así su completo dominio «en el cielo y en la tierra» (Dn 6.27). Aquí, la no discursiva verdad de la imagen se expresa discursivamente en las palabras de un monarca pagano: Yavéh gobierna sobre lo divino, lo humano y lo bestial «por todos los siglos... hasta el fin» (Dn 6:26; cp. 2.47; 3.28-29; 4.3, 17, 34-35). Además, el narrador hace explícito este mensaje de la imagen (Dn 1.2) a través del propio Daniel (Dn 2.20-22, 37-38; 4.24-25; 5.18-21; 7.14, 18-21, 27), de los «vigilantes» en el sueño de Nabucodonosor (Dn 4.17) y de los ángeles (Dn 8.25; 11.45; 12.1-3, 7, 12-13).

Finalmente, por toda la complejidad de los patrones de las metáforas y sus interrelaciones, recordamos el libro de Daniel, en parte, como una galería de momentos narrativos memorables: cuatro jóvenes humildes que sobresalen en sabiduría por encima de la gente sofisticada de la corte; una figura simbólica hecha de varios *metales y *minerales; un horno calentado siete veces más de lo normal, con los tres amigos de Daniel y un compañero divino caminando dentro de este sin chamuscarse siquiera; la locura repentina de Nabucodonosor, tal como reveló en sus orgullosos logros, seguidos por su estado en el que comía *hierba como *los bueyes, y creciéndole las uñas como las garras de las aves; una escritura sobrenatural de mano sobre una pared en un banquete real; la supervivencia de Daniel tras una noche en el foso de los leones.

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DE; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

BIBLIOGRAFÍA. D. N. Fewell, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield: Almond, 1988); P. A. Porter, *Metaphors and Monsters: A Literary-Critical Study of Daniel 7 and 8* (Coneictanea Biblica, OT Series 20; Uppsala: CWK Gleerup, 1983); J. H. Sims, *A Comparative Literary Study of Daniel and Revelation: Shaping the End* (Lewiston, NY: Mellen, 1995).

DANZA

En su esencia, la danza siempre es simbólica. Es risa; ser agradable; dar vueltas; girar, correr y saltar (un salto ágil que se convierte en un movimiento artístico rítmico del cuerpo, expresando sentimiento y pensamiento).

En la Biblia, las mismas palabras hebreas pueden significar el dolor de una madre que está de parto (Mi 4.9; Is 21.3; ver Nacimiento), la caída de un guerrero cuando muere

(Ez 30.4), el salto de terror o de gozo de un animal (Sal 29.6; Is 13.21) o el desdén de los burladores (Job 30.1).

Símbolo de Alabanza. La danza es, primeramente, un medio físico y visual de alabar, honrar y dar gracias a Dios. En la Biblia, se combina frecuentemente con canciones e instrumentos. El movimiento une el sonido humano e inanimado para alabar a Dios. la danza es una forma de agradecer y confesar a Dios ante los demás. El salmista nos dice que alabemos a Dios con «panderos y danzas;… Que todo lo que respira alabe al Señor» (Sal 150.4, 6; 149.3 NVI).

La danza y los instrumentos están relacionados con la *profecía. María, la profetisa les ordenó a las mujeres de su tiempo que agradecieran a Dios la victoria sobre sus enemigos egipcios (Ex 15.20-21). Aquí, el contexto es la celebración de la victoria tras la batalla, normalmente liderada por grupos de mujeres que se reencontraban con los guerreros que regresaban. Este es además el buen entendimiento de Isaías 52.7, que se debería traducir como «Qué hermosos son, sobre los montes, los pies *danzarines* de *las mujeres* [un participio hebreo femenino] que trae buenas nuevas». La danza se empleaba para celebrar la victoria de Dios en la batalla y las «armas» humanas que utilizaba Dios (Jue 11.34; 1 S 18.6-7; 21.11; 29.5; ver Guerrero Divino). Los profetas que se encontraran con Saúl también danzaron y tocaron instrumentos (1 S 10.5).

En la Biblia, la danza siempre simbolizaba *gozo, lo contrario al *lamento: «Has cambiado mi lamento en baile; Desataste mi cilicio, y me ceñiste de alegría» (Sal 30.11 RVR1960; cp. Lm 5.15; Ec 3.4).

La danza desinhibida de *David delante de Dios cuando baila con los israelitas cantando y tocando instrumentos al tiempo que el *arca del pacto entraba en Jerusalén, se describe como un giro, un salto ágil, retozos. Por una parte, la alabanza a Dios es más importante que la clase, el estatus y el decoro (2 S 6.14-21). Por otra parte, esta adoración estática a Dios no es más importante que la obediencia (2 S 6.5-7; 1 Cr 15.2).

Como ocurre con todas las artes, la danza no está limitada a los piadosos. Era parte esencial de los acontecimientos de cada día en la antigüedad. Las mujeres jóvenes danzaban en las *viñas mientras tocaban sus tamboriles (Jue 21.21; Jer 31.4, 13). La danza de la sulamita era tan hermosa como la de dos campamentos (Cnt 6.13). Cuando el *hijo pródigo se arrepintió, el padre ordenó un banquete y una compañía de bailarines (Lc 15.23-25).

Dado que la danza formaba parte de la vida diaria en la antigüedad, también era parte de las actividades malignas. La hija de Herodes danzó de manera tan eficaz ante los invitados que consiguió la cabeza de Juan el bautista de manos del reticente Herodes (Mt 14.6, 7; Mr 6.22). Los amalecitas comieron, bebieron y bailaron cuando derrotaron a los filisteos (1 S 30.16). Los confundidos israelitas danzaron cuando otorgaron a su becerro hecho a mano el mérito de todos sus logros en vez de dárselo al Dios viviente (Ex 32.4, 19; 1 R 18.26).

Símbolo de Libertad e Igualdad. En el NT se da un metafórico uso de la danza, breve pero profundo. Jesús describe su ministerio de *comer y *beber como un llamamiento a bailar «os tocamos flauta y no bailasteis» (Mt 11.17; Lc 7.32 RVR1960).

La danza simboliza la alegría de la vida, la libertad para disfrutar de los regalos materiales de Dios, disfrutar la compañía de todo el mundo, incluido los pecadores (Lc 7.34). Hasta Jesús fue acusado por los devotos de ser «un comilón y bebedor, amigo de publicanos y de pecadores», así también la reina Mical «menospreció» a David en su corazón por saltar y bailar «tal como lo haría cualquier persona vulgar» (2 S 6.16, 20 NTV).

En la Biblia, la danza simboliza alabanza, libertad e igualdad. Hallamos un acertado resumen de su significado en la personificación de la *sabiduría, una cualidad crucial que requieren los artistas (Ex 28.3; 31.3, 6; 35.10). La sabiduría misma baila, luce, se ríe. Cuando Dios creó el mundo, la sabiduría fue el arquitecto de Dios, una danza diaria ante él (Pr 8.30). Dios creó el mundo con un gozo parecido a la danza, y nosotros, los humanos, debemos responder con una jubilosa danza.

Ver también MÚSICA.

BIBLIOGRAFÍA. J. Eaton, *The Psalms Come Alive: Capturing the Voice and Art of Israel's Songs* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986) 102-15; W.O. E. Oesterly, *The Sacred Dance: A Study in Comparative Folklore* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1923).

DAVID

Mencionado un millar veces en la Biblia, David es el hombre bíblico de todos los tiempos, el personaje más complejo y multifacético de las Escrituras. Simplemente nombrar los roles que David desempeña sugiere por qué ha inspirado tantas imágenes suyas, tanto en la propia Biblia como en las posteriores tradiciones. David fue, indistintamente pastor, fugitivo, político, *rey, poeta, músico, *profeta, *guerrero, *amigo (la historia de Jonatán), amante, *padre, *pecador, (*adúltero y *asesino), penitente y «tipo» de *Cristo. David es único entre los personajes bíblicos por la virtud de ser completamente conocido para nosotros, desde lo externo (como tema de narrativa) y desde lo interno (como escritor de poemas líricos). Mientras muchas tradiciones post bíblicas exegéticas y literarias toman extravagantes libertades con datos bíblicos, todas las tradiciones que surgen de David pueden hallar bases bíblicas. Esto incluye la imagen puritana de David el reformador, el verdadero hijo de Dios resistiendo los asaltos de un rey tirano (Saúl), acosado por injurias y enemigos; el campeón que peleó contra los enemigos de Dios; el rey que reformó la nación y estableció la adoración sobre un fundamento santo.

El rol en el que mejor se conoce a David en el imaginario occidental es el de niño *héroe y asesino de gigantes. Cuando David mata a Goliat, se convierte al instante en héroe público, un libertador cívico que proporciona una inspiración posible para los héroes ficticios que siguieran su estela, desde siguiendo su estela, desde Beowulf hasta Jack (el de las judías). Hasta el día de hoy leemos en los periódicos sobre alguien que logra una actuación como la del «pequeño David» en los deportes, o sobre una competición al estilo de la de «David y Goliat». La imagen de David el guerrero, por supuesto, se expande en su carrera adulta como epítome del canto de las mujeres: «Saúl hirió a sus miles, y David a sus diez miles» (1 S 18.7; 21.11 RVR1960). El éxito de David

en la expansión del territorio de Israel fue sin parangón en los anales de la historia de israelita.

La carrera de David como héroe nacional fue precedida por su carrera como desvalido. Como hijo más joven, menospreciado por sus hermanos mayores (1 S 17.28-29), se consideraba a David como un candidato tan improbable entre los hijos de Isaí para ser ungido como futuro rey que hubo que hacerle venir cuando pastoreaba el *rebaño, después de que los demás hermanos lo hubieran ignorado (1 S 16.6-11). Posteriormente hizo carrera como fugitivo, huyendo del colérico Saúl, viviendo continuamente al límite. Incluso existe un toque de rebelde y malhechor en David. Jesús citó a David como precedente para desobedecer las leyes levíticas basándose en la vez que David comió pan consagrado para alimentar a sus hombres hambrientos (Mt 12.3-4; Lc 6.3-4). Luego tenemos a David el estratega político. Incluso después de haber sido ungido como rey de Judá, tuvo que emprender un largo proceso para consolidar su poder, hasta que finalmente llegó a ser rey de toda la nación (2 S 2–5).

Sin embargo, las facetas del personaje de David que lo retratan de una forma más realista, aparecen menos en sus momentos heroicos que en los de error o fallo. Estas son las historias que se han eliminado en su mayor parte del currículo de las escuelas dominicales para niños, como su aventura con *Betsabé y el recuento del censo nacional (2 S 11; 24). Una de las características más significativas de la historia de David es que comienza con promesas heroicas, pero se convierte en una historia de *crimen y castigo. Además, en su trayectoria como asesino, David llega a ser el clásico caso de un pecado que lleva a otro, degenerando del adulterio al asesinato. Aunque David responde a su pecado siendo el penitente ideal, su vida posterior está dominada por la discordia familiar y los problemas políticos. El David que falló es la personalidad corriente de David, una figura defectuosa en la que los lectores pueden verse.

En las fases posteriores de su vida, David emerge como un padre torturado. Sufre grandemente a causa de sus hijos, aunque, curiosamente, nunca lo vemos advirtiéndoles sobre los males de la excesiva ambición y la indulgencia sexual. Posiblemente le preocupaba demasiado quedar mal ante ellos cuando intentara instruirlos con toda eficacia, usando sus propias experiencias como lecciones prácticas. Para todo aquel que esté familiarizado con el rey Lear de Shakespeare, es imposible no leer la historia de la vida posterior de David sin percatarse de los paralelismos. En ambas historias, los fallos personales producen resultados trágicos: el colapso de las naciones y la desintegración de familias en forma de hijos que se rebelan contra su padre y sus hermanos atacándose unos a otros.

Las referencias del NT a David lo presentan como un ancestro y, a la vez, como un tipo de Cristo. David libera a Israel del terror de la esclavitud literal de Goliat y de los filisteos; Cristo libera a su pueblo de la esclavitud espiritual de Satanás y de la muerte. David fue profeta y rey, así como lo fue Cristo. Dios estableció un *pacto con David al prometerle un reino eterno (2 S 7.12-16) que finalmente fue el *reino de Cristo. Todos los Evangelios identifican a Cristo como el hijo de David; Mateo y Lucas lo hacen de manera formal con las genealogías completas. Si bien parece difícil considerar que un

hombre con los errores a gran escala de David pueda ser un tipo de Cristo, uno puede volver a las palabras que el Señor le habló a Samuel cuando se disponía a ungir al sucesor de Saúl: «Porque Jehová no mira lo que mira el hombre; pues el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón» (1 S 16.7 RVR1960).

La complejidad de David, evidente en las tradiciones post bíblicas, está presente en la misma Biblia, donde varios escritores aportan imágenes complementarias (pero claramente contrarias) de David. Su vida se interpreta como una tragedia literaria en los dos libros de Samuel. Hasta el fiasco de Betsabé y Urías, la trayectoria de David es una de éxito heroico. El tema providencial es evidente en la unción de Dios a David como rey y en las repetidas referencias al éxito que Dios le otorga; además, el cronista selecciona material para establecer la idealización de David. Tras el incidente de Betsabé, domina la acción un patrón de juicio por el pecado. Por el contrario, los escritores de Reyes y Crónicas omiten referencias a Betsabé y Urías, seleccionan material de inclusión que destaca los logros religiosos y militares, y consideran una y otra vez a David como la norma de un rey piadoso por el cual juzgar a los reyes perversos (p. ej., 1 Reyes 9:4; 11:4, 6; 15:3).

Juntar estas dos tradiciones nos aporta el enfoque correcto para interpretar la vida de David, que, de hecho, fue tan heroica como *trágica. Aunque las historias del AT registran los muchos logros de David y sus esporádicos errores, los *Salmos revelan su profunda comprensión del perdón de Dios y el gozo de la reconciliación con **é**l (p.ej., Sal 32). Por tanto, paradójicamente, la figura de David es una figura de esperanza para la humanidad: no importa lo bajo que una persona descienda e, independientemente de lo trágicas que puedan llegar a ser las circunstancias de la vida, se puede hacer algo. El David de los Salmos, rodeado por los problemas y la culpa, es la piedra de toque de la confianza espiritual en Dios. Como líder espiritual respetado que cayó en el pecado sexual y que gestionó mal la crianza de sus hijos, David es alguien cuya historia se recrea en cada generación. Sin embargo, permanece como un tributo a la gracia divina, de manera que incluso una persona así puede ser declarada un «hombre conforme a su propio corazón» (1 S 13.14 NTV; Hch 13.22).

Ver también BETSABÉ; CRISTO; CRÓNICAS, LIBROS DE; HÉROE, HEROÍNA; JERUSALÉN; REY; SAMUEL, LIBROS DE.

BIBLIOGRAFÍA. W. Breueggemann, David's Truth in Israel's History and Imagination (Filadelfia: Fortress, 1985); R-J. Frontain and J. Wojcik, eds., The David Myth in Western Literature (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1980); D. M. Gunn, The Story of King David (JSOTSup 6; Sheffield: JSOT, 1978).

DAVÍDICA, Alianza. *Ver* ALIANZA.

DEBAJO. *Ver* BAJO.

DÉBIL, DEBILIDADES

La debilidad es una imagen prominente en la Biblia, ya que esta contrasta con la incomparable *fuerza del personaje principal de la historia bíblica, *Dios.

Imágenes de debilidad del Antiguo Testamento. La cantinela burlona de *Sansón a Dalila, «me debilitaré y seré como cualquier otro hombre» (Jue 16.7, 11, 13, 17 NVI), enfatiza la fuerza sobrehumana de Sansón. Pero comparado con el poder de Dios, hasta el hombre más fuerte es débil. Cuando Jesús advierte a sus discípulos que «el espíritu está dispuesto, pero el cuerpo es débil» (Mr ١٤.٣٨), se está haciendo eco de una imagen del AT de la debilidad de la «carne» humana en contraste con Dios, que es poderoso. El salmista refleja, frente a sus *enemigos: «En Dios he confiado; no temeré; ¿Qué puede hacerme el hombre? (Sal 56.4 RVR1960). El rey de Jerusalén, Ezequías, considera la debilidad final del gran rey asirio Senaquerib y luego anima a los jerusalemitas con el recordatorio: «Con él está el brazo de carne, mas con nosotros está Jehová nuestro Dios» (2 Cr 32.8 RVR1960). Y cuando la generación salvaje de Israel merecía castigo, Dios refrenó su ira, porque «se acordó de que eran carne» (Sal 78.38-39).

El AT proyecta un patrón del Dios de Israel que se preocupa por los débiles y desamparados. Estos son los que, presionados hasta los márgenes de la vida, e incapaces de preocuparse por sí mismos, claman al Señor en su *aflicción. Lo vemos cuando Dios escoge a Israel de entre las naciones, en su trato con los individuos dentro de Israel, y en los mandamientos del pacto de Dios de atender al débil y al afligido, especialmente las *viudas y los *huérfanos. El salmista habla de un Dios que se apiada de «los débiles y los necesitados» (Sal 72.13 NTV). La opresión del débil y del necesitado hace que Dios se levante y declare: «Pondré en salvo al que por ello suspira» (Sal 12.5 RVR1960). Y la *exiliada Israel, habiendo pagado la pena por su *pecado, hallará que Dios «fortalece al cansado y acrecienta las fuerzas del débil» (Is 40.29 NVI). El mundo es un lugar duro para el débil. La debilidad puede simbolizar la indefensión frente a los depredadores de la sociedad. El arrogante y malvado «persigue al pobre; será atrapado en los artificios que ha ideado» (Sal 10.2 RVR1960). ¿A quién pueden volverse, sobre la faz de la tierra, sino al justo? Y Dios, en cambio, promete bendecir al justo que ha cuidado del débil y le «librará en el día de la desgracia» (Sal 41.1 NVI).

Por su preocupación por el débil, Dios no tolerará que los líderes lo opriman. Esto está dramáticamente establecido en las palabras del Salmo 82, donde los poderes cósmicos, los «dioses» de las naciones, son arrastrados hacia la alfombra celestial y condenados por no haber defendido «la causa del huérfano y del desvalido; al pobre y al oprimido háganles justicia» (Sal 82.3 NVI). El mandato divino resuena: «Salven al menesteroso y al necesitado; líbrenlos de la mano de los impíos» (Sal 82.3-4 RVR1960). Ezequiel, como portavoz profético del rey celestial, condena de igual forma a los «pastores de Israel», a los líderes reales de Israel, que no se han preocupado por el *rebaño y no han «cuidado de las débiles; no se han ocupado de las enfermas» (Ez 34.4 NTV). Ahora, Dios mismo, el gran pastor de Israel, cuidará directamente del rebaño y «fortalecerá a las débiles» (Ez 34.16 NTV).

En contraste, encontramos una imagen recurrente del alto y poderoso humillado, el fuerte rey o nación reducido/a a la debilidad por parte de Dios. Isaías retrata el inframundo activo como el primer gran gobernador de Babilonia haciendo su entrada: los

reyes de la tierra lo saludan: «¡Ahora eres tan débil como nosotros!» (Is 14.10 NTV). La muerte es el gran ecualizador de aquellos que luchan por el poder.

En el AT hallamos en ocasiones la debilidad como imagen de angustia psicológica. El salmista capta una experiencia humana universal en confesión ante Dios: «Se han consumido de tristeza mis ojos, mi alma también y mi cuerpo» (Sal 31.9; cp. Sal 6.7). Más sorprendente es la imagen de la debilidad que vence a un enemigo de Dios. Incluso Israel se apaga en su debilidad ante el juicio de Dios: «Toda mano se debilitará, y toda rodilla será débil como el agua» (Ez 7.17; 21.7 RVR1960). En estos contextos, la debilidad es una imagen del resultado inevitable del pecado y la rebelión, una disolución de fuerza frente a la ira de Dios.

Un lenguaje especial de debilidad tiene que ver con los *ojos. Los antiguos consideraban los ojos como un indicador de vigor y *belleza. Los ojos débiles de los ancianos son una imagen de disminución de los poderes vitales. Los viejos ojos de Isaac son tan débiles que ya no pueden distinguir a *Jacob de *Esaú (Gn 27.1; ver 1 S 3.2), pero la muerte antinatural de Moisés a los ciento veinte, destaca por la anotación de que «no se había debilitado su vista ni había perdido su vigor» (Dt 34.7 NVI). Las aflicciones de la vida también pueden minar la energía, por lo que el salmista se lamenta: «Desfallecen mis ojos por causa del dolor» (Sal 6.7; 31.9 NVI). Pero los ojos «débiles» de Lea no significan una edad avanzada, una mala visión o sencillez. Es una imagen de delicado y tierno encanto, aunque no responde a la deslumbrante belleza de su hermana Raquel (Gn 29.17).

Las imágenes de debilidad del Nuevo Testamento. *Jesús es la expresión encarnada del cuidado de Dios por el débil. La *misericordia de Dios se personifica en el único hombre verdaderamente justo. Aunque las Bienaventuranzas no mencionan al débil, propiamente dicho, el pobre de espíritu, los que *lloran, los mansos y los que padecen persecución, todos ellos compartiendo una debilidad que les cualifica para las bendiciones del *reino de Dios. Los Evangelios están poblados por los débiles, por la gente de Israel que está indefensa frente a los políticos romanos, herodianos y saduceos, y las demandas de los ricos terratenientes. Las historias del *nacimiento de Jesús ofrecen vívidos perfiles de los débiles piadosos de Israel, como Ana, una viuda de avanzada edad, que «esperaba la redención en Jerusalén» (Lc 2.38). La canción de *María (Lc 1,46-55) insiste en el tema de Dios que acaba con los poderosos y atiende a los más humildes de Israel. María se considera a sí misma una humilde *sierva que ahora es exaltada (Lc 1.48). La profecía de Zacarías (Lc 1.68-79) retrata a Israel languideciendo en la *esclavitud y esperando el *rescate de Dios, su luz que ilumina «a los que habitan en tinieblas y en sombra de muerte» (Lc 1.79 RVR1960). Multitud de débiles se reúnen alrededor de Jesús y reciben las bendiciones de la nueva era de Dios. Los *ciegos, los *sordos, los enfermos, los *leprosos, los *endemoniados, todos se nos presentan con imágenes concretas de debilidad. Las *mujeres, particularmente las viudas y los *niños, también epitomizan a los débiles de Israel. Pero son, asimismo, aperturas en la debilidad y necesidad de Israel en su conjunto.

Podemos ver a Jesús encargándose de la debilidad, por el bien de Israel y del mundo, en toda la historia del Evangelio. En los relatos de la *pasión, llegamos al clímax de la misericordia del Dios de Israel a través del débil. La narración resuena con las imágenes del débil y *Siervo Sufriente de Isaías 52.13–53.12 y del justo afligido del Salmo 22. Ambos textos del AT son imágenes delicadamente trazadas del perfil y de la misión del justo de Israel en y para el mundo. Pero aunque Israel había perdido su camino en el drama de la debilidad redentora, Dios en Cristo asume la debilidad de Israel y, a través de la *cruz, lleva la historia a su poderosa resolución. La absoluta y vergonzosa debilidad de Jesús muriendo desnudo en la cruz es el emblema del corazón de Dios, que lleva en sí mismo y de forma redentora la debilidad del mundo.

Lo que los Evangelios integran en relatos, Pablo lo expresa en vida y cartas. Tal vez ningún otro escritor bíblico emplee las imágenes de la debilidad de una forma tan efectiva como Pablo. Jesús mismo, «aunque fue crucificado en debilidad, vive por el poder de Dios» (2 Co 13.4 RVR1960). Pero esta imagen se refuerza más cuando Pablo le atribuye irónicamente la debilidad a Dios: la cruz exhibe increíblemente «que la locura de Dios es más sabia que la sabiduría humana, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fuerza humana» (1 Co 1.25 NVI). Lo que el mundo considera como debilidad, para Pablo es un símbolo subversivo del poder divino, una imagen encriptada del triunfo de Dios.

Los cristianos deben seguir en sus vidas los patrones de esta imagen de poder en la debilidad, y Pablo muestra el camino. De hecho, la imagen de la debilidad se convierte en el logo del ministerio apostólico paulino, y se deleita en su ironía. La cruz ha revelado el plan de los caminos de Dios: **«Pero Dios**... escogió lo débil del mundo para avergonzar a los poderosos. También escogió Dios lo más bajo y despreciado, y lo que no es nada, para anular lo que es» (1 Co 1.27-28 NVI). Así pues, el mayor de los apóstoles es el menor de ellos, el que admite que se acercó a los corintios «con debilidad, y mucho temor y temblor» (1 Co 2.3 RVR1960). Pero también puede afirmar que «por amor a Cristo me gozo en las debilidades, en afrentas, en necesidades, en persecuciones, en angustias; porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Co 12.10 RVR1960). En medio de sus aflicciones, Pablo oyó la voz divina diciendo «Te basta con mi gracia, pues mi poder se perfecciona en la debilidad» (2 Co 12.9 NVI). Por este motivo, en un mundo helenístico, donde la debilidad es una imagen de vergüenza, Pablo puede «gustosamente [hacer] más bien alarde de mis debilidades, para que permanezca sobre mí el poder de Cristo» (2 Co 12.9 NVI; cp. 2 Co 11.30). Y puede hablar a los romanos asegurando que «el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad» (Ro 8.26). Si Cristo «fue crucificado en debilidad» y ahora «vive por el poder de Dios», por tanto «Él no se muestra débil en su trato con ustedes, sino que ejerce su poder entre ustedes» (2 Co 13.3 NVI).

La debilidad es una imagen de la vida a los pies de Jesús, y, al igual que su maestro, sus seguidores deben realizar el descenso final a través de la debilidad a fin de alcanzar una tierra más alta. El paradójico patrón de la fuerza mediante la debilidad, avanza a través de la muerte: el cuerpo «se siembra en deshonra, resucitará en gloria; se siembra en debilidad, resucitará en poder» (1 Co 15.43 RVR1960).

Una debilidad como la de Cristo, conlleva una sensibilidad para con el débil. Pablo recuerda su propio ejemplo a los ancianos efesios, su preocupación pastoral: «En todo os he enseñado que, trabajando así, se debe ayudar a los necesitados» (Hch 20.35; cp. 1 Ts 5.14). Los «fuertes» en la iglesia de Roma han de aceptar a sus compañeros creyentes cuya fe o conciencia es «débil» (Ro 14.1), para «soportar las flaquezas de los débiles» (Ro 15.1 RVR1960) y no ser «motivo de tropiezo para los débiles» (1 Co 8.9 NVI). Al seguir a Cristo, cuya debilidad participó de la debilidad de la humanidad, Pablo puede decir: «Cuando alguien se siente débil, ¿no comparto yo su debilidad?» (2 Co 11.29 NVI). Ciertamente, como principio, lleva al frente del ministerio la imagen de la debilidad: «Me he hecho débil a los débiles, para ganar a los débiles» (1 Co 9.22 RVR1960).

Sin embargo, Pablo no tolera en ningún lugar el carácter débil. La debilidad puede ser una imagen de devastación por el pecado, una debilidad que conduce a la enfermedad e incluso a la muerte (1 Co 11.30). Y leemos de «mujeres débiles y cargadas de pecados, que se dejan llevar por sus malos deseos» y son presa fácil para los falsos maestros (2 Ti 3.6).

En algunos contextos, la debilidad es una imagen de la condición humana general. Jesús advierte a sus discípulos en Getsemaní que el espíritu a la verdad está dispuesto, pero la carne es débil». El antídoto para no sucumbir en el «tiempo de prueba» venidero era la disciplina espiritual de vigilia y oración (Mt 26.41 RVR1960; cp. Mr 14.38). Pablo incluso llega a moldear las metáforas en Romanos 6.19 para acomodar a los que son «débiles en la carne». El autor de Hebreos, que contrasta a Cristo, el exaltado *sacerdote, con un sacerdote humano que trata amablemente con la ignorancia y los caprichos humanos, «ya que él mismo está sujeto a las debilidades humanas» (Heb 5.2 NVI; cp. Heb 7.28), retoma la imagen de la debilidad humana. Cristo también participa de la debilidad humana, pero sin pecado, y su perfecto ministerio no se halla sin una disciplina cariñosa que llama a que «renueven las fuerzas de sus manos cansadas y de sus rodillas debilitadas» (Heb 12.12 NVI). La debilidad se puede transformar por una fe como aquella de la que fueron modelo sus antepasados hebreos que «sacaron fuerzas de debilidad, se hicieron fuertes en batallas, pusieron en fuga ejércitos extranjeros».(Heb 11.34 RVR1960). La debilidad en este caso representa una oportunidad para la *fe, no para la autocompasión ni para una mentalidad de víctima.

Ver también AFLICCIÓN; BAJEZA; CRUZ; FUERTE, FUERZA; HUÉRFANO; SIERVO SUFRIDOR; SUFRIMIENTO; VERGÜENZA; VIUDA.

DECADENCIA

La imagen bíblica de la decadencia es normalmente oscura, llevando connotaciones de muerte, *juicio, y el horror de convertirse gradualmente en nada. Aparentemente, la imagen conlleva poca alegría o esperanza por sí misma. Es tan solo cuando aparece en fuerte contraste con las imágenes de la vida triunfante sobre la muerte, que la decadencia deja de sugerir un inevitable final.

En su aspecto más benigno, la imagen de decadencia transmite la noción de la mortalidad. Este es el significado de las palabras de Dios a *Adán «polvo eres y al polvo volverás» (Gn 3.19 RVR1960). Job también lo reconoce en su pregunta a Dios

«Acuérdate que como a barro me diste forma; ¿y en polvo me has de volver?» (Job 10.9 RVR1960). En estos casos, la imagen de volver al polvo proporciona un vívido recuerdo de la efímera y frágil naturaleza de la vida humana. El profeta Habacuc también reconoce la fragilidad de la vida: a mera vista de la ira y el poder de Dios, la decadencia de su cuerpo *tembloroso comienza en la médula misma de sus *huesos (Hab 3.16).

El retrato más inquietante de la decadencia humana en la Biblia es la detallada cuenta metafórica de los síntomas fisiológicos de la edad que llega casi al final del libro de Eclesiastés. Presentado para dar urgencia al mandamiento de «Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud», el retrato llega a dominar el pasaje con su imagen de pérdida de visión, oído y energía en el camino, así como pérdida de apetito, habla y capacidad de dormir (Ec 12.1-5). Tras esta imagen depresiva de la decadencia física, la misma muerte se describe como el cese final (Ec 12.6-7).

A pesar de que la mortalidad es una condición humana universal, la decadencia que llega con la muerte conlleva una connotación especial de juicio para quienes desafían a Dios. El salmista declara: «Pero tú, oh Dios, mandarás a los perversos a la fosa de destrucción» (Sal 55.23 NTV). Aquí la imagen es la de una fosa en la que decaen los cuerpos de los perversos. Asimismo, el escritor de Proverbios declara, «La memoria del justo será bendita; mas el nombre de los impíos se pudrirá» (Pr 10.7 RVR1960). El poder y la esencia de esta imagen es la aniquilación. La muerte es solo el comienzo del juicio de Dios; la decadencia que sigue garantiza que se extinguirá cada huella de los malvados. Como imagen de juicio, la decadencia representa una vida malvada irrelevante; llega a ser como si nunca hubiese existido.

De este modo, la decadencia es una imagen que apunta hacia la inexistencia. Dios, hablando por medio del profeta Oseas, condena a Judá por abandonar al Señor y volverse hacia la idolatría. Con efecto notable, Dios vuelve sobre el esta misma imagen, «seré…como carcoma para el pueblo de Judá» (Os 5.12 NVI). Dios emplea una imagen de decadencia para presentar la ilustración más poderosa posible de la poca consideración que Judá tenía por él.

Es la terrible perspectiva de terminar en nada que conduce a Job a lamentar «mi cuerpo se va gastando como de carcoma» (Job 13.28 RVR1960). La durabilidad de la muerte es inevitable, y Job lo sabe; sin embargo, desea en alto ante Dios: «¡Si al menos me ocultaras en el sepulcro y me escondieras hasta que pase tu enojo... Si el hombre muere, ya no vuelve a la vida» (Job 14.13, 14). Job deja sin respuesta su propia pregunta, pero a pesar de la inminencia de la muerte y la decadencia, parece albergar una fugaz esperanza de que la respuesta fuera sí.

Parecería que la muerte y la decadencia fueran inevitables: «¡Ninguno de ellos puede salvar a su hermano... ningún dinero será jamás suficiente... para que siga con vida para siempre y nunca llegue a experimentar la muerte» (Sal 49.7-9 RVC). Sin embargo, la esperanza de Job no es completamente banal. Refugiándose en el poder del Señor, el salmista declara: «Porque no dejarás mi alma en el Seol, ni permitirás que tu santo vea corrupción» (Sal 16.10 RVR1960). La decadencia no es el tema importante en este pasaje,

porque la finalidad de la imagen ha sido arrebatada; en cambio, el enfoque está en el poder del Señor de garantizar y mantener la vida eterna.

En el NT, tanto Pedro (Hch 2.29-33) como Pablo (Hch 13.35-39) interpretan este salmo de manera mesiánica: el salmista está hablando de Jesús, que no decayó ante su muerte, sino que fue resucitado por Dios. Pablo declara que «aquel a quien Dios resucitó no sufrió la corrupción de su cuerpo. Por tanto... por medio de Jesús se les anuncia a ustedes el perdón de los pecados» (Hch 13.37, 38 NVI). Aquí, la imagen de la decadencia es la de un enemigo derrotado; el elemento de juicio ha sido eliminado. La muerte y la decadencia ya no son una amenaza, porque en la resurrección de Cristo, el poder de Dios ha quitado su carácter definitivo que Job encontró tan espantoso. La decadencia vuelve a ser sencillamente una imagen de mortalidad; sin embargo, es una mortalidad transformada, ya que descansa en un contexto más amplio del poder de Dios para levantar a los muertos a través de Cristo.

Ver también CORRUPCIÓN; MUERTE; NUEVO; RESURRECCIÓN.

DEDO

Dedo(s) aparece treinta y una veces en la Biblia. Un dedo puede ser, a menudo, una imagen que conlleva *misericordia/gracia o *juicio. Los matices asociados con esta palabra son notables. A continuación, una lista parcial de sus diversos usos: denotar poder o autoridad (Gn 41.42; Ex 8.19; 1 R 12.10; 2 Cr 10.10; Est 3.10; Mr 7.33; Lc 11.20; 15.22); culpar (Is 58.9; 59.3); comunicar o escribir (Ex 31.18; Dt 9.10; Pr 6.13; Dn 5.5); trabajo [de] (Ex 8.19; Sal 8.3; 144.1; Pr 31.19; Is 2.8; Mt 23.4; Lc 11.20, 46); tener misericordia/ayuda (Mt 23.4; Mr 7.33; Lc 11.46; 16.24); asociado con la sexualidad (Cnt 5.5); unidad de medida (Jer 52.21); tocar como fuente de creencia (Jn 20.25, 27).

La imagen bíblica del dedo conlleva el concepto general de poder e influencia. De forma más específica, los dedos representan con frecuencia la fuente de una acción deliberada; como tal, la actividad de los dedos refleja el carácter de su dueño. La frase «el dedo de Dios» se emplea repetidas veces en las Escrituras para indicar la autoridad divina (Ex 31.18; Dt 9.10), su firma o marca (Ex 8.19), su obra (Sal 8.3) o su poder (Ex 8.19).

Tanto el *brazo como la *mano son las imágenes bíblicas de poder más comunes; sin embargo, por su tamaño relativo, la imagen de un solo dedo puede representar el incremento más pequeño de poder o influencia. Un ejemplo es el consejo de los jóvenes a Roboam en cuanto a que debía vanagloriarse: «Mi dedo meñique es más grueso que la cintura de mi padre» (1 R 12.10 NVI; 1 Cr 10.10) comparando el poder que ejercería sobre Israel con el ejercido por Salomón. Asimismo, cuando Dios le da la ordena a Satanás con respecto a Job, le prohíbe que ponga un solo dedo sobre su persona (Job 1.12). Jesús condena a los fariseos en el NT por cargar a la gente con sus interpretaciones de la ley, y luego rechazan mover un dedo para ayudarlos con esa carga (Mt 23.4).

De forma más frecuente, los dedos funcionan como imagen de actividad, ya sea humana o divina. Cuando los dedos describen una actividad divina, pueden ser fuente de bien o de mal: al que busca la sabiduría se le da instrucciones de recibir sabias

enseñanzas y que las «[ligue] a sus dedos» (Pr 7.3). Es el mismo Señor quien prepara los dedos del salmista para la batalla (Sal 144.1).

En estos casos, los dedos se dirigen a la acción justa. Sin embargo, los dedos humanos también pueden hacer el mal. Su motivo para ello prevalece más en Isaías. Aquí hallamos dedos que fabrican ídolos (Is 2.8; 17.8); el dedo señalador, que connota acusación y malicia, produce «yugo de opresión» (Is 58.9 NVI). Por consiguiente, los dedos como agentes de maldad se manchan de iniquidad (Is 59.3 NVI).

No obstante, la imagen de los dedos también puede expresar el poder divino en acción, se trate de una actividad para *crear, revelar o juzgar. En la obra de la creación, el Señor forma los cielos y crea la luna y las estrellas con sus dedos (Sal 8.3). Aquí tenemos la imagen del Dios artesano que da forma a su obra con destreza y precisión, o como lo expresa H. W. Wolff, «la filigrana en la delicada telaraña de las constelaciones» (Wolff, 68). El «dedo de Dios» que escribe para Moisés los Diez Mandamientos en las tablas de piedra es una imagen reveladora (Ex 29.12: Dt 9.10). Es más, en el NT, Jesús echa fuera demonios por el «dedo de Dios» y proclama así la llegada del reino divino (Lc 11.20). Cuando Dios envía la plaga de mosquitos sobre Egipto, los magos del Faraón entienden que su dedo es el agente de juicio (Ex 8.19). En Daniel, los dedos sin cuerpo aparecen realmente ante Belsasar y graba el juicio de Dios sobre él en la pared (Dn 5.5). En cada caso, el simbolismo del dedo expresan el poder y la inminencia de la acción de Dios.

La imagen del dedo también aparece en la actividad conjunta del *sacrificio, donde Dios se reúne con su pueblo. En las instrucciones divinas a Moisés sobre las ofrendas por el pecado, las imágenes del dedo juegan un papel clave. Para las ofrendas por el pecado habituales, así como en el Día de la Expiación, las instrucciones de Dios al sacerdote incluyen meter el dedo en la *sangre del sacrificio y salpicarla sobre el altar (Lv 4.6ss.) o, en el día de la Expiación, sobre la tapa del arca del testimonio (Lv 16.14, 19). En esto tenemos una doble imagen: dedos humanos que hacen lo ordenado por Dios, una imagen de *obediencia; pero, el mismo tiempo, el sacerdote está actuando en nombre del/de los pecador/es, comparece ante Dios con los dedos manchados de sangre), una imagen de pecadores culpables arrojados ante el juicio y la misericordia de Dios.

Ver también BRAZO; DEDO DEL PIE; MANO; PIE.

BIBLIOGRAFÍA. H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Filadelfia: Fortress, 1974).

DEDO DEL PIE

De las trece veces que se emplea la imagen en la Escritura, las referencias a los dedos de los pies más comunes se hallan en los rituales de ordenación de los *sacerdotes (Lv 3.23-24) y en la limpieza de enfermedades infecciosas de la piel (Lv 14.14-28). Aquí se le marca con *sangre (y con *aceite a la persona que ha estado enferma) el lóbulo de la oreja derecha, el pulgar de la *mano derecha y el dedo gordo del pie derecho (*ver* Pies). A menudo, el pie indica simbólicamente el destino o la inclinación de la persona y, en ocasiones, es un símbolo de la totalidad de la persona; por tanto, marcar el dedo con sangre o aceite simboliza la consagración y la limpieza del conjunto del individuo.

Existe otra referencia a los dedos de los pies en Jueces 1.6-7: cuando capturaron al rey Adoni-Bezek tras la batalla, le cortaron los dedos de los pies, como trato habitual que se les daba comúnmente a los *prisioneros de guerra; esta *herida relativamente pequeña, inhabilitaría a un guerrero y lo obligaría a arrastrarse por el suelo. Irónicamente, es el mismo castigo que Adoni-Bezek había dispensado a sus propios enemigos (setenta reyes menores). Murió en Jerusalén, probablemente por la infección que le causaron sus heridas.

También se mencionan los dedos de los pies en 2 Samuel 21.20 y 1 Crónicas 20.6 en referencia a un soldado filisteo que tenía seis dedos en cada mano y pie; fue asesinado por el sobrino del rey David después de burlarse de Israel. En el libro de Daniel, el rey Nabucodonosor tiene un sueño en el que una estatua cuyos dedos de los pies son de *barro y *hierro, simboliza la división de un reino (Dn 2.41-42) que con frecuencia se identifica con Roma.

Ver también DEDO; PIES.

DEFORMIDAD

El significado esencial de deformidad es falta de *totalidad, un defecto, una desviación de lo normal. La deformidad es antinatural y, como tal, es una desgracia. La deformidad también se ve en términos simbólicos en la Biblia, pasando de una imagen dominante de impiedad en el AT a un indicativo del poder salvador de Dios en la redención del NT.

En los primeros relatos bíblicos, Dios ordenó que las personas y los animales físicamente deformes o defectuosos, fueran excluidos de los actos más importantes de la vida judía. A los físicamente imperfectos no se les permitía la entrada en los lugares santos como *sacerdotes o *sacrificios. Levítico 21 y 22 proporciona un completo catálogo de las diversas imperfecciones que excluían a un sacerdote o a un animal expiatorio de la presencia del Señor. Por si el catálogo de defectos olvidaba algo, afirma que «no podrá acercarse ningún varón con algún defecto» (Lv 21.18 RVC, énfasis añadido). Tan solo podía acercarse quien fuera físicamente perfecto, para que el santuario no fuera profanado (Lv 21.23).

Con respecto a las personas, esta prohibición de que los defectuosos viniesen ante Dios era más específicamente para los cargos sacerdotales. Sin embargo, es probable que esta exclusión se extendiera más allá de aquellos oficios en la sociedad, ya que en el NT se llevaba a los lisiados y a los ciegos a las puertas y las escaleras del templo para mendigar a quienes podían entrar (Hch 3.2). Esta intolerancia a lo físicamente defectuoso debe contemplarse en la historia de la redención como preparación para la santidad. En el AT la deformidad se asocia enérgicamente con la inmundicia ceremonial (*ver* Pureza) y se trata como tal. Esto proporcionaba la poderosa imagen de que los requisitos de Dios son la perfección moral y la *santidad de carácter.

En el AT la deformidad sirve, pues, como imagen de la ausencia de santidad, acentuada por el contraste de la santidad de Dios. Por tanto, separando la deformidad de cualquier relación posible entre la responsabilidad humana y el defecto, la Biblia sugiere que la santidad no es solo una cualidad moral. El lisiado, el discapacitado mental, el mutilado y

el *ciego son, evidentemente, incompletos. Dios, que es santo (perfecto), ordena que quienes vengan ante el también sean santos. Ser incompleto es ser impuro.

Cuando Jesús, el Mesías, vino predicando y sanando, inició una revocación del trato hacia los defectuosos y deformes. En Mateo 21.12-15 se manifiesta claramente esta transición, cuando Jesús entra en la zona del templo, expulsa a todos los mercaderes y a sus clientes, y llama «ladrones» a los que compran y venden. Y de inmediato leemos: «Se le acercaron en el templo ciegos y cojos, y los sanó» (Mt 21.14 NVI, énfasis añadido). Aquí vemos cómo se aparta a los moralmente imperfectos, pero se le da la bienvenidos los físicamente defectuosos, una actitud obviamente revolucionaria. Los milagros de sanidad de Jesús dan un testimonio elocuente del tipo de Mesías que era. Lo que le importaba a Dios ya no era la completitud ni la perfección física. En vez de ello, la integridad y la deformidad eran una cuestión de corazón, espíritu y verdad (Jn 4.19-24).

Las sanaciones que Jesús realizó eran signos escatológicamente potentes del día final, cuando toda deformidad física será eliminada (Is 35.5-6; 61.1-2; Sof 3.19 NTV: «Salvaré al débil y al indefenso; reuniré a los que fueron expulsados»). Sin embargo, En el NT, hasta que llegue el día de la sanación y la restauración cósmica, se acepta a los físicamente imperfectos. Cuando Felipe bautizó al eunuco etíope, una persona apartada e inmunda por su deformidad física en los tiempos del AT, le estaba dando la bienvenida y lo convertía en un hermano completo. Pablo oró para que su *aguijón en la carne fuera eliminado, pero le quedó claro que la voluntad de Dios era que viviese con aquella dificultad.

La meta de la vida es la integridad. En un mundo física y espiritualmente caído, la deformidad es una parte inevitable de la vida. El fin de la redención es corregir la deformidad, presentar la iglesia de Cristo como «una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable» (Ef 5.27 NVI).

Ver también CEGUERA; ENFERMEDAD Y SANACIÓN; SANTIDAD; SORDERA; SORDO; LEPRA, LEPROSO; PUREZA; TOTALIDAD, TODO.

DELGADEZ. *Ver* GORDO.

DEMONIOS

En la literatura anterior y contemporánea de las Escrituras, el término traducido «demonio», no siempre es negativo. Un ejemplo del uso neutral permanece en la etiqueta griega otorgada a Pablo: «un proclamador de divinidades extrañas» (Gr xenōn daimoniōn, Hch 17.18), que revela un concepto más amplio de demonio en la antigüedad («ser divino» análogo a los «hijos de Dios» en el AT) que el que se entiende en la actualidad.

Los demonios son ángeles caídos. El origen de los demonios, como el de *Satanás y los *ángeles, permanece oculto en el lenguaje mitológico de los textos que aluden a la lucha cósmica anterior a la *creación del mundo. Los títulos usados para ellos son igualmente imprecisos: «primeras causas» (*archai,* Col 1.16), «gobernadores» (archōn), «autoridades» (exousiai), «principados» (kyriotētes), «los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra» (Fil 2.10) y muchos otros. Estos antiguos espíritus, ángeles

caídos aliados con Satanás contra de Dios, siguen siendo los secuaces de Satán y hacen su voluntad como ángeles obedientes que llevan a cabo las órdenes de Dios. El cosmos (el mundo *ordenado* de Dios asaltado por el caos) y sus criaturas, incluida la humanidad, sirve de campo de batalla, un territorio disputado en la lucha suprema entre las fuerzas, mayormente ocultas, de la *luz y la *oscuridad.

El lenguaje y el simbolismo de los ángeles y los demonios muestran muchos paralelismos. Los ángeles vienen en «legiones» (Mt 26.53) igual que los demonios (Mr 5.9). Los ángeles tienen «gobernadores» o «príncipes» (Dn 12.1) como los demonios (Ef 2.2). Las «huestes celestiales» pueden ser ángeles (Lc 2.13) o ídolos demoníacos del zodiaco (Hch 7.42). Se retrató a los ángeles y otros seres celestiales con alas (Is 6.2), así como a los demonios «El viento [maligno, idólatra] los ató en sus alas», Os 4.19). Las alas de los demonios oprimen, las del Todopoderoso son imagen de consuelo (Sal 91.4) y sanidad (Mal 4.2). Los ángeles traen mensajes mediante sueños (Mt 1.20; 2.12, 13, 19, 22; 27.19); los espíritus malignos también lo hacen (Job 4.16; 27.20). Los demonios engañan a través del mimetismo aprovechando estos paralelismos. El diablo aparece como ángel de luz (2 Co 11.14). Los demonios promulgan doctrinas seductoras, demasiado creativas para la mente humana (1 Ti 4.1) y refuerzan sus engaños con milagros (Ap 16.14, cp. Jn 10.21).

La naturaleza como demonios en la lucha cósmica. En Palestina y otros países vecinos, los antiguos hallaron en la violencia pruebas tangibles de la batalla cósmica. Los *vientos (Heb *rûhôt,* Gr *pneumata,* ambos significan «espíritus»), que traían destrucción cada año y pestilencia estacional, eran ocasionados por los espíritus malignos (Thompson, 1.33). Que Dios mismo viajara acompañado de *tormentas era una prueba más de su naturaleza divina (Job 38.1; 40.6; Ez 1.4; Zac 9.14). El *trueno que acompaña a la violencia de la naturaleza es la voz de Dios o de un ángel (Jn 12.28-29), y las *estrellas del cielo luchan en las batallas terrenales de Dios (Jue 5.20). El simbolismo de Apocalipsis refuerza la equiparación de los ángeles y las estrellas (Ap 1.20). Por su asociación con las *plagas y fiebres estacionales desde Grecia hasta Mesopotamia, los meteoros se consideraban demonios portadores de enfermedades que descendían a la tierra (especialmente en la canícula del verano, ver Homero, *La Iliada 20.30;* Plinio, *Nat. Hist.* 2.107; cp. Ap 8.10). Jesús también evoca esta imagen, cuando

afirma que ha visto a Satanás «caer del cielo como un rayo» (Lc 10.18). Las aguas primigenias que surgen con rebeldía y luchan para escapar de sus límites divinamente ordenados (Job 38.8, 11), necesitan la reprimenda del Señor (Sal 104.7; heb. *gā'ar* y gr. *epitimaō,* «reprender» son terminología de exorcismo). Los Evangelios repasan este tema cuando Jesús «reprende» al viento y al mar (Mt 8.26; Mr 4.39; Lc 8.24). La respuesta asombrada de los discípulos, parafraseada como «¿qué clase de persona ordena a los espíritus elementales?», es coherente con su fondo literario. El AT describe las tormentas del *mar como monstruos mitológicos, enemigos del Señor que él debía matar (Job 9.13; 26.12-13; Sal 89.11; Is 51.9).

Demonios como enfermedad. Los pueblos de la Biblia, en su mayoría, entendían que las *enfermedades eran la consecuencia *pecado (Jn 9.1; Hch 28.4; Ap 18.4). La cura

podía requerir que la carne regresara a Satanás a fin de que el espíritu pudiera ser salvo (1 Co 5.5) o al menos instruido (1 Ti 1.20). Cuando los justos sufrían, estaban siendo atormentados por Satanás o sus ángeles (Lc 13.16; 2 Co 12.7). Por el contrario, las enfermedades de los malvados eran causadas por los ángeles de Dios (1 Cr 21.16; 2 Cr 32.21; Hch 12.23). Muchas enfermedades se trataban con exorcismos, no solo la epilepsia común sino también la fiebre (Lc 4.39), los problemas posturales (Lc 13.16), la *sordera (Lc 11.14), la mudez (Mr 9.25) y la *ceguera (Mt 12.22). Encontramos aún más espíritus de enfermedad fuera de las Escrituras; demonios del tétano, hemiplejia, tuberculosis, dolor de cabeza, pesadillas, muerte del lactante, aborto espontáneo, *homosexualidad, epidemias del ganado, plagas de la cosecha, leche agria y más.

Demonios como Animales. No solo las tormentas y la enfermedad estaban asociadas al diablo, sino también y en particular los elementos siniestros del reino*animal. Se podían identificar por sus hábitos. Cualquier criatura que pudiera ver por la noche (por tanto seguramente confabulada con la oscuridad), silbar (despidiendo un espíritu maligno), que fuera venenosa (y, por tanto, aliada con las fuerzas contrarias a la creación) o habitara regiones desoladas (donde se sabía que retozaban los demonios), estaba ligada al príncipe de las tinieblas. Esta lista incluía muchos animales comunes «sucios» (*ver* Animales de la Biblia), la *serpiente (Sal 91.13), el búho, el cuervo (Sof 2.14), el murciélago, la rana (Ap 16.13-14), el chacal (Is 24.13), la hiena, el *león (Sal 91.13), el escorpión (Lc 10.19; Ap 9.2-11); asimismo, muchas criaturas mitológicas como el basilisco, el leviatán, el tanino, el mastodonte, el *Repha'im* (espíritus de los muertos en forma de cabra, Is 14.9; 2 Cr 11.15; Lv 17.7; Is 8.19); y los muchos moradores escalofriantes de las visiones y la mitología (*ver* Animales mitológicos de la Biblia).

Estos animales vivían en tierras inhóspitas, inhabitadas, lejos de las ciudades, igual que los demonios a los que representaban. Es posible que estos se aparecieran, incluso en forma de animales, en los páramos áridos (Is 34.11-15; Mt 12.43; Ap 18.2). Los espíritus malignos atraían a los humanos a los que acosaban hacia su propia morada en el *desierto (Lc 8.29). El Espíritu de Dios conduce a Jesús al desierto para que se enfrente allí al diablo y se encuentra con «los animales salvajes» (Mr 1.12 NTV). El público de Marcos, sabiendo que las bestias del desierto son aliados del diablo, no necesitaba ayuda alguna para percibir las ominosas connotaciones de esta frase. Las ruinas antiguas también eran encantadas por sus antiguos habitantes en forma de animales de mal agüero (Job 3.14; Ez 26.20; Ap 18.2). Los que transitaban por semejantes ruinas solían evitar a los espíritus agitando las manos y silbando (Sof 2.14; Jer 18.16; Lm 2.15; Job 27.23). Eran lugares dominados por los demonios que estaban verdaderamente «olvidados por Dios».

Los demonios como dioses paganos o ídolos. Cuando Dios estableció las naciones, «les puso límites a los pueblos según el número de los hijos de Israel» (p.ej., los seres divinos, Dt 32.8 NVI), sugiriendo que cada nación tiene un espíritu asignado. El ángel enviado para explicar la visión de Daniel recibió oposición y fue detenido durante tres semanas por el príncipe de Persia (Dn 10.13) hasta que Miguel, el príncipe de Israel (Dn

12.1), vino a ayudarle. Al parecer, estos príncipes serían los «seres divinos» que representan a cada nación. Mientras los ángeles de Dios gobiernan Israel, los ángeles caídos que inspiran y fortalecen su *idolatría y sirven como dioses nacionales, gobiernan las naciones paganas. Por tanto, los dioses de las naciones y sus ídolos son demonios (Ap 9.20). Ver a los dioses paganos como demonios es similar a considerar que los ídolos son demonios. Para los antiguos, los ídolos, las imágenes o incluso las ramas y las rocas no esculpidas eran un hogar para los espíritus (Jer 2.27; cp. Gn 28.18; Homero *Iliada* 22.126). Creían que el demonio inspiraba (vivía en el) al ídolo, por lo que a veces empleaban la palabra ídolo en paralelo a demonio o de manera intercambiable con ella (Dt 32.16; Zac 13.2). «Porque todos los dioses de los pueblos son ídolos; Pero Jehová hizo los cielos» (Sal 96.5). «Sacrificaron sus hijos y sus hijas a los demonios [heb. šēdîm, un término para demonio tomado prestado del acadio], la sangre de sus hijos y de sus hijas... a los ídolos de Canaán» (Sal 106.37-38 RVR1960). (La LXX traduce dos veces patachra el hebreo’elôhîm «dios/es», la palabra persa para «ídolo», Is 8.21; 37.38). Pablo afirma que la carne ofrecida a los ídolos se ofrece en realidad a los demonios que están detrás del ídolo en cuestión (1 Co 10.19-20). La idolatría fue inspirada por un espíritu de prostitución (Os 4.12, 19; 5.4).

Los demonios como problemas políticos, emocionales y psicológicos. Como demonios que subyacen tras los problemas físicos, los espíritus malignos también se consideran agentes de los problemas emocionales. Interfirieron en los políticos internacionales de Persia, Israel y Grecia (Dn 10.13; 10.20; 12.1). La intriga política local como la enemistad entre Abimelec y los gobernadores de Siquem indicaban, asimismo, la obra de un espíritu maligno de Dios (Jue 9.23). Tras el comportamiento paranoide del rey Saúl acecha «un espíritu maligno de parte del Señor» (1 S 16.14-23; 18.10; 19.9). El errado *oráculo del rey profeta se explica como la obra de «un espíritu mentiroso» de entre las huestes celestiales que están delante del Señor (1 R 22.22). El Evangelio de Mateo identifica la envidia con la descripción del «mal de ojo» conocido por todos los pueblos mediterráneos como denominación demoníaca (Mt 20.15, cp. 6.23). La terminología aplicada a estos malvados muestra que, tras ellos, los ancianos veían demonios, los agentes personificados del mal en un mundo caído.

Ver también ÁNGELES; ANIMALES MÍTICOS; COSMOLOGÍA; ENFERMEDAD Y SANIDAD; MAL; MAR; PLAGA; SATANÁS.

BIBLIOGRAFÍA. R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* (2 vols.; Londres: Luzac and Company, 1904).

DENTRO. *Ver* DENTRO, EN, INTERIOR.

DEPÓSITO monetario. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

DEPÓSITO. *Ver* CISTERNA.

DERECHA, MANO DERECHA

E l predominio de la lateralidad diestra aportaba una base elemental para las metáforas y una perspectiva geográfica en el Antiguo Oriente Próximo. Geográficamente, una orientación natural hacia el *amanecer oriental, coloca el *sur a la derecha. En la

concurrencia social, los *juramentos y acuerdos se ratificaban con la *mano derecha (Gn 14.22; Ez 17.18; Dn 12.7), las expresiones de compañerismo se sellaban con un apretón de la mano derecha (Esd 10.19), y tanto el dar como el recibir se efectuaba con la mano derecha (Sal 26.10; Gá 2.9).

Todo esto aporta un simbolismo fácil donde se pretenda un énfasis particular, una clara identificación o la participación plena y enérgica de un protagonista bíblico. la consagración de Aarón y sus hijos al sacerdocio es un ejemplo particularmente instructivo. Al relatar este acontecimiento, el narrador hace un gran esfuerzo por preparar al lector para la parte climática de la ceremonia (sello simbólico de la ordenación). Para la ordenación, se marcaba con sangre del carnero expiatorio el lóbulo derecho, el pulgar derecho y el dedo gordo del *pie derecho de los nuevos sacerdotes (Lv 8.23-24). Esta acción le recordaba a cada uno de ellos su deuda solemne deber de oír y obedecer la Palabra de Dios, asumir su santa obra y andar en sus caminos. Se puede hallar un énfasis similar en el ritual de purificación de los leprosos (Lv 14.14-18, 25-29).

La mano derecha es la preferida en las *bendiciones patriarcales (Gn 48.17-20); los juramentos solemnes se hacen levantando la mano derecha (Is 62.8; Ap 10.5-7); y se retrata al Cristo exaltado sosteniendo siete estrellas (los «ángeles» de las siete iglesias) en su mano derecha, antes de colocar su diestra consoladora sobre el pasmado y postrado Juan (Ap 1.16-17).

La mano derecha se emplea, en particular, como una sinécdoque para enfatizar la persona y los actos de Dios. Se dice que su mano derecha está «llena de justicia» (Sal 48.10 NVI) y de poder eficaz (Sal 80.15-16; 89.13). Liberó a Israel de Egipto con su diestra (nótese Ex 15.6, 12, donde el tema de la mano derecha forma un importante elemento de unión) y los condujo hasta la *tierra prometida (Sal 44.1-3). Dios es un Dios salvador (Sal 2.6; 98.1) que juzga a sus enemigos (Hab 2.16) y libra de sus manos a los creyentes confiados (Sal 17.7). En consecuencia, los creyentes pueden hallar en Dios una fuente de ayuda y *fuerza omnipresente (Sal 139.19; Is 41.10), porque en él pueden esperar la seguridad presente (Sal 10.8), la *protección (Sal 121.5; 138.7), el sustento (Sal 18.35; 63.8; 73.23) y la victoria gozosa (Sal 18.15-16), así como la *esperanza de los *placeres eternos (Sal 16.11).

Estar al lado derecho se identifica como ocupar un lugar de *honor especial (1 R 2.19; Sal 45.9). De este modo, la participación total del Cristo resucitado en el honor y la gloria de Dios se enfatiza al estar a la diestra de Dios (Hch 2.33-34; Heb 1.3). Desde allí regresará para *juzgar al mundo, dando la bienvenida a su lado derecho a los creyentes, a la vez que les asigna el *izquierdo a los malvados (Mt 25.31-46).

Este último texto, Mateo 25.31-46, forma parte de un tema bien documentado, a la derecha/a la izquierda, que enfatiza la integridad o la totalidad, a menudo con la concentración puesta en una meta fijada. Los ciudadanos de *Nínive «no saben discernir entre su mano derecha y su mano izquierda» y, por tanto, son unos completos ignorantes de lo espiritual (Jon 4.11 RVR1960), considerando que la sabiduría piadosa ofrece larga vida a la derecha, y riquezas y honor a la izquierda (Pr 3.16). El sabio elige el *camino de la derecha (Gn 24.49; Ec 10.2) y, así, evita peligros espirituales como la *idolatría (Dt

28.14; Jos 23.6-8) y la anarquía (Dt 17.8-12). Sobre todo, las personas piadosas y en especial los líderes espirituales, deben dejar que la Palabra de Dios gobierne sus vidas sin desviarse a derecha o a izquierda, para que puedan disfrutar del éxito adecuado (Dt 5.32; 17.18-20; Jos 1.6-9).

Ver también IZQUIERDA; MANO; SUR; ZURDO.

DERRAMAR. *Ver* ESPÍRITU SANTO.

DERRETIRSE

La imagen del derretimiento dominaba la comprensión precientífica del mundo. La mayoría de los elementos del mundo natural, a través de fuerzas solo entendidas por Dios mismo, podían transformarse en líquido. La humanidad había aprendido (empleando técnicas consideradas en gran medida como secretos mágicos) a manipular y licuar algunos elementos y devolverles su forma originar, o darles otra distinta más útil (Job ١١-٢٨.١). Toma nota del asombro en la descripción de Job, no por la ingenuidad de la humanidad, sino por el Creador que había escondido las provisiones milagrosas y la fecundidad en la tierra (que ahora calificamos, alegre y desconsideradamente, como «procesos naturales»). Observa de forma particular sus sencillas palabras hacia los minerales, en contraste con los nombres técnicos para los *metales que resultan de los procesos de fundición: «El hierro se saca del polvo,
y de la piedra se funde el cobre» (Job 28.2). Pero no solo se funde de la piedra. La cera, debido a su bajo punto de derretimiento, era el símil preferido, común para todos. La misma tierra, creada por la palabra de Dios, permaneció en los «fundamentos de la tierra» (1 S 2.8 NVI), también derretidos a su mando (Nah 1.4-6; cp. Sal 147.18).

El derretimiento es destrucción (Ez 24.11), más definitiva que el *diluvio (2 P 3.4-7). El destino final del orden creado es que incluso los cielos «serán destruidos por el fuego, y los elementos se derretirán con el calor de las llamas» (2 P 3.12 NVI). Esta creación será reformada. Los elementos del mundo mantendrán de forma consistente su forma habitual, pues todo se debe al poder nutritivo de Dios contra las fuerzas destructivas del *caos y del mal («todas las cosas en él subsisten» Col 1.17 RVR1960).

El derretimiento describe cualquier debilitación en las propiedades características de una sustancia. La debilitación de las cuerdas que *Sansón tenía en las manos es obra del espíritu del creador de las mismas derritiéndolas (Jue 15.14). Si las cosas creadas de la tierra, plantas y metales, y otras partes de la creación, podían derretirse, así también podían los seres humanos. Incluso hoy decimos en inglés que la gente se «derrumba» y se «disuelve en lágrimas». Las rodillas débiles y los miembros endebles sirven como prueba adicional de que el cuerpo del individuo se funde en sus componentes. El agua, uno de los elementos esenciales que componen el cuerpo, junto con la tierra, la sangre y el espíritu, está goteando (1 Jn 5.6).

(El calor del sol, capaz de derretir la cera, también derrite a las personas hasta que gotea agua). De este modo, el salmista habla de la tristeza que derrite el alma (Sal 119.28; cp. Job 30.16). Otros poetas observan que «Todos…aúllan y se deshacen en llanto» (Is 15.3

RVC). Este derretimiento del alma coincide a menudo con la pérdida de la valentía (Heb *rûah.,* “espíritu”).

La imagen del derretimiento se emplea en la Biblia de forma más habitual para describir los efectos del miedo. En la expresión el «corazón derretido», corazón se refiere al centro del ser interno de la persona. La debilidad de la determinación humana es el derretimiento de un *corazón duro. A menudo, el resultado de este rompimiento es el terror: «¡Nuestro corazón esté lleno de temor! A nadie le queda valor» (Jos 2.11 NTV; cp. Jos 5.1; 7.5; 14.8; 2 S 17.10; Sal 107.26; Is 13.7; 19.1; Ez 2.17; Nah 2.10). He sido derramado como aguas…mi corazón fue como cera, derritiéndose en medio de mis entrañas (Sal 22.14 RVR1960) describe acertadamente el agotamiento típico de la intensa aflicción física y psicológica.

En otros pasajes, el derretimiento indica el poder de Dios para desmantelar en juicio: «El Señor, el Señor de los ejércitos celestiales, toca la tierra y esta se derrite» (Am 9.5 NTV). Y se derretirán los montes debajo de él... como la cera delante del fuego» (Mi 1.4 RVR1960; cp. Sal 94.5). Los *montes se usaban como lugares y símbolos de poder religioso y político en el Antiguo Oriente Próximo (Is 2.14; 11.8; 30.29; 65.11, 25; Ez 18.6; 22.9; 38.20). De este modo, la imagen evoca la impotencia de las instituciones humanas, incluso otros dioses (Is 65.7; Je 3.23), ante el Dios de Israel (Nah 1.5; Ez 35.12).

El derretimiento también se emplea para la destrucción de los enemigos de Dios. El Salmo 58.8 compara el destino del maligno con el de un caracol «que se disuelven y se hacen baba» (NTV). «Como se derrite la cera delante del fuego, así perecerán los impíos delante de Dios» (Sal 68.2 RVR1960), una petición no tan sutil de que Dios «deshiciera» al maligno.

La imagen de la cera derritiéndose era habitual en los rituales de *bendición y *maldición, que sellaban antiguos acuerdos. Se quemaba una estatuilla de cera mientras se proferían amenazas de consecuencias similares sobre cualquiera que quebrantara el tratado. El fuego podía derretir el cuerpo en sus elementos integrantes. Dios había prometido fundir a su pueblo en un horno de ira como «plata y bronce y hierro y plomo y estaño» (Ez 22.20).

Ver también FUEGO; METALES; TEMBLOR, TEMBLOROSO.

DESATAR. *Ver* SOLTAR, SUELTO.

DESBORDAMIENTO, DILUVIO

Nada capta el destructivo potencial mortífero del *agua como la imagen del desbordamiento de un río, ya sea la crecida lenta e inexorable que anega la tierra, o la que arrasa inesperadamente la quebrada de una montaña, barriéndolo todo a su paso. Las Escrituras emplean ambos tipos de imágenes, a veces para describir desbordamientos como el del Nilo en *Egipto (ver Jer 46.7-9), y otras veces sugieren el tipo de inundación repentina experimentada en Palestina cuando la *tormenta envió agua a las montañas descendiendo por los cauces secos (Job 27.19-20). Aunque sabemos que un desbordamiento puede ser beneficioso, la Biblia casi nunca utiliza esta imagen como algo

positivo. Isaías 66.12, donde Dios promete que la riqueza llegará a su pueblo «como río desbordado» (NVI), es una rara excepción rara.

El diluvio de Noé (Gn 6–8), con su cataclísmico impacto universal da una expresión dramática a los temas principales que se transmitirán a lo largo de la Biblia con imágenes de desbordamientos. Este primer diluvio, el de mayor alcance, manifiesta el poder absoluto de Dios: igual que había creado un mundo llevo de vida, podía destruirlo fácilmente. Dios declara: «Voy a enviar a la tierra un diluvio de agua que destruirá todo lo que tiene vida bajo el cielo. Todo cuanto existe en la tierra perecerá» (Gn 6.17 BLP). Este primer diluvio también expresa el odio de Dios hacia el pecado. El *corazón de Dios se llena de *dolor (Gn 6.6) cuando ve cómo han corrompido los seres humanos el mundo bueno que ha creado. En su justicia, determina aniquilar el mal. Por tanto, le dice a Noé: «He decidido el fin de todo ser, porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos» (Gn 6.13 RVR1960). Más allá de demostrar el poder de Dios y su odio por el mal, el diluvio de Noé también encarna la determinación de Dios de traer nueva vida fuera del caos causado por el pecado humano.

Dios hallará la forma de rescatar a quienes confían en él, haciéndolos cruzar el desastre y dándoles un nuevo comienzo. Por tanto, encierra a Noé, a su familia y a los *animales en el *arca, y flotan en el diluvio hasta que las aguas retroceden. Entonces Dios le dice: «Sal del arca... Saca también a todos los seres vivientes que están contigo... ¡Que se multipliquen y llenen la tierra!» (Gn 8.16-17 NVI).

Tras la descripción del gran diluvio en Génesis 6–8, las imágenes de inundaciones se concentran en los libros poéticos del AT, especialmente en Job, Salmos y varios de los profetas. A veces se usa la imagen del diluvio para testificar del impresionante poder de Dios, como cuando el libro de Josué describe cómo Dios paró el desbordamiento del Jordán «durante el tiempo de la siega» (Jos 3.15 RVC) para permitir a su pueblo escogido entrar en la Tierra Prometida. Josué explica le al pueblo: «el Señor, nuestro Dios... lo hizo así, para que todos los pueblos de la tierra sepan que la mano del Señor es poderosa, y para que ustedes honren siempre al Señor nuestro Dios» (Jos 4.23-24 RVC).

La imagen del diluvio se emplea de forma más habitual para retratar la determinación de Dios de castigar el pecado. Aunque el juicio llega en forma de diluvio literal en el tiempo de Noé, las referencias posteriores suelen utilizan el término en sentido figurado para representar cualquier retribución de Dios para su propio pueblo (por ejemplo, Jerusalén, aludido de forma poética como Efraín, en Isaías 28.1-2) y también para sus enemigos (por ejemplo, Asiria en Isaías 30.27-31). Como el diluvio universal del Génesis, las imágenes de diluvio suelen sugerir Dios obra a gran escala, poniendo nación contra nación para cumplir sus propósitos. Jeremías retrata de este modo el uso que Dios hace de los ejércitos de Faraón: «¡Miren! Las aguas del norte suben... Inundan la tierra y todo lo que contiene, sus ciudades y sus habitantes. ¡Grita toda la gente! Al oír... el estruendo de sus carros... El Señor exterminará a los filisteos» (Jer 47.2-4 NVI).

A veces, las imágenes de desbordamientos/diluvio se emplean de forma figurada para representar profundos problemas aparentemente abrumadores, que no tienen por qué ser un castigo de Dios, sino que proporcionan la oportunidad para que Dios rescate a su

pueblo. El tipo de problemas que representan las imágenes de desbordamientos/diluvios incluyen la *muerte («Los lazos de la muerte me envolvieron; los torrentes destructores me abrumaron». [Sal 14.4 NVI]); soledad (tus terrores... se arremolinan como las aguas de una inundación... Has alejado de mí a mis amigos y compañeros» [Sal 88.16-18 RVC]); escarnio público («Los que se sientan a la puerta murmuran contra mí... Líbrame de los que me odian, y de las aguas profundas» [Sal 69.12-14 NVI]; y *guerra (cuando todo el mundo se levantó contra nosotros... ¡nos habrían sepultado como un torrente!, ¡nos habrían ahogado como aguas impetuosas! [Sal 124.2-5 RVC]). En cualquier tipo de problema, se puede contar con que Dios salva a quienes depositan su confianza en él. Por tanto, David exulta en el Salmo 18: «Envió desde lo alto; me tomó, me sacó de las muchas aguas» (Sal 18.16). Isaías expresa el tema dual del poder castigador y salvador de Dios cuando profetiza: «[Dios] vendrá como un río caudaloso» a «retribuir con ira a sus enemigos», pero el Redentor vendrá para salvar los que se arrepienten de sus pecados (Is 59.18-20 RVC). Estos temas duales que continúan encarnándose en el NT, emplean las imágenes del diluvio. Los escritores miran atrás, al diluvio de Noé, como presagiando el juicio que vendrá sobre los que persistan en su pecaminosidad, pero la imagen de Noé también refuerza la promesa divina de salvación y protección para los que pongan su confianza en Cristo como Salvador (ver Mt 24.37-41; 1 P 3.18-2; 2 P 2.4-10).

La parábola del constructor sabio y el necio en Lucas 6.46-49 utiliza la imagen del diluvio como un recordatorio contundente de que una casa espiritual no puede permanecer en pie a menos que se construya sobre Jesús y sus palabras. Quienes lo hagan serán como el hombre sabio que edificó su casa sobre la *roca: «Cuando vino una inundación, el torrente azotó aquella casa, pero no pudo ni siquiera hacerla tambalear» (Lc 6.48 NVI). Sin embargo, los que no escuchan ni obedecen a Jesús, serán como el constructor necio, sin cimientos: «Tan pronto como la azotó el torrente, la casa se derrumbó y el desastre fue terrible» (Lc 6.49 NVI). Así como en el día de Noé, en la época de Jesús y en la nuestra, las consecuencias desastrosas del pecado pueden destruir por completo, pero el poder salvador de Dios proporcionará refugio.

Ver también ARCA; AGUA; CAOS; COSMOLOGÍA; JUICIO; MUERTE; PECADO; RESCATE; RÍO.

DESCALZO

En la Biblia, estar descalzo significa más que el simple hecho de no llevar calzado. Por tanto, en los diferentes contextos bíblicos, estar descalzo puede simbolizar humildad, alto estatus o reverencia ante Dios.

Humillación. Descalzarse simboliza el estado interno de uno, y sirve de imagen de pobreza espiritual. Esta asociación proviene de la costumbre de humillar y despojar a los vencidos (2 Cr 28.15). Hacer que los prisioneros fuesen descalzos tenía un propósito práctico: impedir que escaparan y hacer que proporcionaran botín a los vencedores. Esta práctica rutinaria permite que la palabra «despojado» implique estar desprovisto de vestimenta y de calzado (Job 12.17, 19; Mi 1.8). Los profetas paseaban descalzos,

representando visiblemente el inevitable destino de los condenados al cautiverio (Is 20.2-4; Mi 1.8).

El «cautiverio» autoimpuesto del *lamento también requería quitarse los zapatos (Ez 24.23). Por otra parte, recuperar los zapatos (y la ropa) significaba claramente el restablecimiento del estado social (Ez 16.10; 2 Cr 28.15; Lc 15.22). Que David huyera descalzo alude al cautiverio temporal de su reino en manos de Absalón (2 S 15.30) así como la premura de su marcha (2 S 15.14).

Sin embargo, estar calzado enfatiza por el contrario la preparación y la disposición para llevar a cabo la orden del Señor (Is 5.27; Mr 6.9; Ef 6.15).

Estatus. En el contexto del lavamiento de pies, la desnudez de las extremidades indica el estatus de invitado de honor. El código de *hospitalidad del Antiguo Oriente Próximo requería lavar los pies de los invitados (Gn 18.4; 19.2; Jue 19.21), reconociendo implícitamente la elevado posición de la persona descalza (1 S 25.41). Juan el Bautista amplía esta imagen confesando que ni siquiera era digno de quitarle las sandalias a Jesús (Mt 3.11). A su vez, este subvierte este simbolismo de forma dramática cuando lava los pies descalzos de los discípulos, aprovechando la ocasión para enseñar que el servicio determina la grandeza y no el lugar del estado social en el reino de los cielos (Jn 13.1-20).

Los zapatos sirven como marca de urbanidad tanto para los animales como para los humanos. Jeremías describe las formas idólatras de Israel utilizando la imagen de un asno descalzo (sin domesticar) fuera de control, comparando el comportamiento inconstante religioso de la nación con el de aquella bestia en celo dirigido por las hormonas y no por la razón (Jer 2.25).

Reverencia. Dios pide de forma explícita, en dos ocasiones, la descalcez de sus siervos: a *Moisés ante la zarza ardiendo (Ex 3.5) y en la confirmación de Josué como el nuevo Moisés (Jos 5.15). En ambos casos, el texto aporta la siguiente razón: «El lugar en que tú estás, tierra santa es». Es cierto que solo los sacerdotes podían entrar en la presencia de Dios con los pies descalzos y ceremonialmente lavados (Ex 30.19). Sin embargo, dado que la tierra está maldita desde la Caída (Gn 3.17), estos ejemplos pueden indicar que dicha maldición ya no prevalece donde está presente la gloria de Dios. Es más, algunas sociedades antiguas consideran la desnudez como la condición natural y aceptable de un adorador puro. El AT da a entender dicho punto de vista (Gn 2.25). Además, la mayoría de los zapatos estarían con toda seguridad hechos con la piel de animales muertos y resultaría difícil limpiar la suciedad acumulada. La conexión entre la desnudez y la limpieza aflora con frecuencia en muchas culturas, y es probable que encuentre apoyo en la creencia generalizada de que uno se acerca mejor a la deidad *al natural* (1 S 19.24), en la condición en la que uno nace (Job 1.21; Ec 5.15). No hay vergüenza en la desnudez pura (Gn 2.25).

Ver también LAVADO, LAVAR; PIE; SANTIDAD.

DESCANSO

Anhelar el descanso después del esfuerzo pertenece a la condición humana universal. De hecho, es parte del ritmo diario y semanal de la vida. Las pinturas que retratan al

trabajador que regresa a casa al final de un día de trabajo captan sentimientos experimentados hasta por un habitante urbano, como afirma el Salmo 127.2: Dios «da descanso a sus amados» (NTV). En la Biblia, el descanso humano combina el significado físico y espiritual. Para los escritores bíblicos, el descanso es más que funcional, aunque no menos.

El Creador, quien descansó el *séptimo día de la *creación (Gn 2.1-3), constituyó el descanso en el ritmo natural de la vida. Una parte importante del significado de descanso, se sugiere en el misterio del reposo divino: dibuja un límite alrededor de la *obra y el trabajo, y se deleita de forma legítima celebrando lo que se ha logrado, sin prisa por seguir trabajando. El descanso de Dios incluye hasta un elemento crucial para los humanos que descansan (reposo). Éxodo 31.17 menciona que Dios no solo descansó el séptimo día, sino que además «reposó» (RVR1960). De la vida de Jesús emergen imágenes de descanso parecidas a un cese de trabajo. A pesar de su ocupación, Jesús tomó tiempo para retirarse de su vida activa (Mr 6.45-47; Lc 6.12; 9.28). Prescribe un patrón similar para sus *discípulos, indicándoles: «Venid vosotros aparte a un lugar desierto, y descansad un poco» (Mr 6.31).

La forma más obvia del descanso humano en la Biblia es el *Sabbat, uno de los siete días apartado para estar libre del trabajo (Ex 20.8-11; Dt 5.12-15). Era un momento de descanso total dentro de la casa, sin que los *sirvientes ni los*animales trabajasen (Ex 23.12). En este descanso semanal podemos apreciar la satisfacción tanto por una necesidad física (la razón que aporta Ex 23.12 para el descanso prescrito es que las personas y los animales «reposarán») como por una necesidad espiritual de apartar tiempo para la *adoración a Dios. El descanso del Sabbat estaba respaldado por un sistema de *festividades que constituían una parte importante de la vida religiosa hebrea.

Dicho descanso reorienta los valores de una persona, apartando la atención de las preocupaciones rutinarias y apropiándose de ella para dedicársela a Dios y a las realidades espirituales. En la Biblia, la voluntad de participar en dicho descanso no es nada menos que una señal del *pacto, una «alianza perpetua» y «una señal» entre Dios y su pueblo (Ex 31.16-17 RVR1960). Sin embargo, otra parte del simbolismo del descanso del Sabbat era la que retrata la liberación de la *esclavitud de Israel en *Egipto (Dt 5.15). El descanso es una forma de libertad (del trabajo, del esfuerzo y de la codicia humana, de las preocupaciones mundanas).

Si la voluntad de descansar es una señal de dedicación a Dios, en otra parte se ve como una liberación de la ansiedad. Moisés pinta un cuadro del «amado del Señor» como alguien que «descansa tranquilo» y «entre sus hombros [de Dios]» (Dt 33.12 NVI). Aquí hallamos una imagen de lo que implica en última instancia el descanso en la Biblia: una renuncia de la asertividad propia y una confianza en Dios. El salmista nos manda: «Descansa en el Señor y pon en él tu esperanza» (Sal 37.7 BLP). El sermón de Jesús contra la ansiedad utiliza un aluvión de estrategias convincentes que instan a las personas a dejar la ansiosa lucha y a confiar en que Dios suplirá sus necesidades (Mt 6.25.34). Aquí, el descanso es una forma de soltar el control humano.

Yendo un paso más lejos, el descanso como confianza en la providencia de Dios se convierte en símbolo de la propia *salvación. Isaías cita a Dios reprendiendo a su pueblo por confiar en sus propios medios en lugar de aceptar la invitación de Dios: «En descanso y en reposo seréis salvos; en quietud y en confianza será vuestra fortaleza» (Is 30.15 RVR1960). Jesús ofrece más que un descanso emocional cuando pronuncia la invitación: «Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar» (Mt 11.28 RVR1960).

El descanso final es la *muerte (el cese final y permanente de la vida de trabajo y de la acción). Para Job, este descanso final es lo que para Homero no es más que un cese, un lugar donde «los impíos dejan de perturbar, y allí descansan los de agotadas fuerzas» (Job 3.17 RVR1960). Esta imagen borrosa que el AT nos proporciona del más allá también está presente en la fórmula «dormir o descansar con sus padres» que se usa para las personas fallecidas. En el NT, sin embargo, el descanso *celestial que le sigue a la vida en la tierra no es nada menos que la meta de la existencia humana. El escritor de Hebreos realiza un cambio en este tema, reivindicando que «los que hemos creído, podemos entrar en ese descanso» (Heb 4.3 BLP) y asegurando a los creyentes que «queda todavía un reposo especial para el pueblo de Dios; porque el que entra en el reposo de Dios descansa también de sus obras, así como Dios descansó de las suyas. Esforcémonos, pues, por entrar en ese reposo» (Heb 4.9-11 NVI). «En Apocalipsis oímos la voz del cielo diciendo: "Benditos son los que de ahora en adelante mueran en el Señor... porque descansarán de su arduo trabajo» (Ap 14.13 NTV).

Ver también ADORACIÓN; DÉBIL, DEBILIDAD; DORMIR; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; JUGAR; MUERTE; NOCHE EN BLANCO; OCIO; SABBAT; TIERRA PROMETIDA; TOCAR; TRABAJO, TRABAJADOR.

DESCENSO

El simbolismo del descenso físico —de bajar— es parte de las imágenes direccionales de la Biblia que, a menudo, se aproximan a la superficie cuando la leemos. Pero la imaginación humana también ha empleado casi siempre las imágenes direccionales para los significados simbólicos. En la Biblia, y en los textos cristianos clásicos como *La Divina Comedia* de Dante y *El Paraíso Perdido* de Milton, la mayoría de las imágenes verticales se predican en la premisa de un universo de tres niveles, formado por *cielo, *tierra e *infierno. Siempre existe la posibilidad de descender de uno de de estos tres niveles al siguiente.

Un grupo destacado de imágenes bíblicas se basa en la hipótesis general de la imaginación humana en cuanto a que arriba es bueno y abajo es malo, que lo *alto es deseable y lo *bajo es indeseable, que ascender es positivo y descender es negativo. Tales imágenes subyacen en la parábola de Jesús del invitado de boda, acompañada de su consejo: «Cuando seas invitado, ve más bien a sentarte en el último lugar, para que cuando venga el anfitrión te diga: "Amigo mío, ven y siéntate más adelante"» (Lc 14.10 RVC).

Descender se asocia a veces con el peligro y la privación, como cuando *José y Jeremías son bajados a un *hoyo como lugar de encarcelamiento (Gn 37.24; Jer 38.1-

13). El rescate consiste en ser sacados del hoyo (Sal 40.2). El deshonroso intento de Jonás de escapar de Dios y de su profética misión es un descenso sucesivo (abajo, en las profundidades de un barco y luego bajo el mar). Su canción desde las profundidades marinas (Jon 2) se construye sobre imágenes de descenso, seguidas de ascenso cuando clama a Dios. Casi tan deshonroso como el descenso de Jonás es el del obstinado Sansón en Jueces 14, donde leemos cinco veces (Jue 14.1, 5, 7, 10, 19) que él o su padre «descendió» a Timnat para asegurar el matrimonio de Sansón con una mujer pagana. Otros descensos figurados describen un cambio de fortuna de la bendición a la privación, con más de dos docenas de referencias a personas o naciones «humilladas» o «abatidas».

El descenso humano supremo es el descenso al Seol, el *hoyo, o la *tumba, con cincuenta referencias bíblicas. El descenso utilizado de este modo se refiere a la imagen totalmente tangible de bajar a una tumba y regresar al polvo (p.ej., Job 7.9; Sal 22.29; Ez 31.17). Sin embargo, la imagen del descenso físico al polvo no se aleja nunca del descenso al inframundo, pero se concibe vagamente. Así, tras la predicción de Ezequiel sobre el arrasamiento de Tiro, se visualiza la metafísica: «Te haré descender con los que descienden a la fosa... en el país de eternas ruinas, con los que descienden a la fosa... te convertiré en objeto de espanto, y ya no volverás a existir» (Ez 26.20-21 NVI).

Otra categoría de imágenes de descenso en la Biblia es más positiva, basándose en la premisa de un universo de dos niveles en el que Dios y su morada celestial están sobre la tierra. El descenso de Dios a la tierra es, por tanto, una imagen de la intervención de un Dios transcendente en la corriente de la actividad humana en la tierra. El descenso acompaña las apariciones de Dios ante su pueblo, bien directamente o a través de la mediación de ángeles, como en el sueño de Jacob (Gn 28.12; ver también Dn 4.13, 23; Mt 28.2; Ap 10.1; 18.1; 20.1). En el mundo antropomórfico del AT, el interés de Dios en lo que ocurre en la tierra resulta en una sucesión de ocasiones en las que él «baja» para investigar la rebelión (Gn 11.5; 18.21), para manifestar su poder (1 R 18.38; 2 R 1.10; 2 Cr 7.1), para rescatar a los suyos (Ex 3.8; Sal 18.9; Is 64.1) y para impartir juicio contra aquellos que lo merecen (Mi 1.12).

Dios también desciende a la tierra con propósitos de revelación. Baja al Sinaí en forma de terrorífico fenómeno natural para entregar los Diez Mandamientos a Moisés (Ex 19.18, 20). Aquí, la imagen del descenso combina las ideas de revelación (teofanía) y condescendencia divina. Ambas convergen en la encarnación de Cristo. En su sermón en el que se presenta como pan del cielo, Jesús habla siete veces de «bajar del cielo» en solo veinticinco versículos. Aquí, la imagen de descenso es positiva, parte de una misión de rescate divino de la raza humana que no se puede salvar a sí misma y que depende de la intrusión de lo sobrenatural en la esfera terrenal. En el escatón Dios mismo «descenderá del cielo» y los creyentes ascenderán con él (1 Ts 4.16-17), y en el clímax final de la historia humana «la santa ciudad, la nueva Jerusalén» descenderá «del cielo de Dios» (Ap 21.2 RVR1960).

El tema de ascender o descender es uno de los favoritos en la cristología de Juan. Jesús relaciona su propia persona y su ministerio con las imágenes del descenso de Dios a los

asuntos terrenales con la escala o *escalera del sueño de Jacob en el AT (Gn 28.12; Jn 1.51), y el pan del cielo (Ex 16; Jn 6.31ss). Estas imágenes atestiguan la identidad de Jesús como agente revelador y redentora fuente de vida. Sin embargo, Jesús no solo era revelador y redentor, sino también vencedor. En su descenso al inframundo (1 P 3.19; Ef 4.9-10), como hombre pecador en su muerte, derrota al pecado y a la muerte (1 Co 15.55). El descenso de Cristo es, por tanto, el descenso definitivo tanto para Dios como para la humanidad. También se puede hacer un apunte especial de las imágenes de descenso en conexión con la aparición del *Espíritu Santo. «Descendió el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como paloma» (Lc 3.22; cp. Jn 1.32-33) en el bautismo de Jesús. La imagen del descenso se halla también en la explicación de la venida del Espíritu en el día de *Pentecostés, especialmente en el énfasis repetido de derramar el Espíritu (Hch 2.17, 18. 33). El descenso es, por tanto, una imagen que se asocia en particular con el ministerio fortalecedor del Espíritu Santo.

Si el descenso de un Dios transcendente puede representar una revelación divina y el fortalecimiento espiritual, en otros contextos es una imagen de juicio divino contra la humanidad pecaminosa. De este modo, Dios «descendió para ver la ciudad y la torre que los hijos de los hombres estaban edificando» en *Babel (Gn 11.5 RVC), indicando después: «Descendamos, y confundamos allí su lengua» (Gn 11.7). Empleando la misma palabra que se utiliza en Éxodo 19.20 para describir la teofanía de Dios en el Sinaí, Miqueas afirma que «de parte de Jehová el mal había descendido hasta la puerta de Jerusalén» (Mi 1.12 RVR1960). Incluso cuando no se menciona el descenso de Dios, la imagen se asocia con el castigo sobre quienes han cometido el mal. En el NT, Jesús contempla cómo *Satanás cae desde el cielo como un rayo (Lc 10.18), haciéndose eco de la visión de Isaías 14.12-20, en la que la gran ambición de Lucifer de subir al cielo, tiene como único resultado su caída a la destrucción y previsualiza cómo Satanás será arrojado al fondo del abismo (Ap 20.1).

Ver también ALTO, ALTURA; BAJEZA; COSMOLOGÍA; HOYO; INFIERNO; LUGAR ALTO; PROFUNDO; SUBIDA; TUMBA.

BIBLIOGRAFÍA. G. C. Nicholson, *Death as Departure: The Johannine Descent-Ascent Schema* (Chico, CA: Scholars Press, 1983); J. W. Pryor, "The Johannine Son of Man and the Descent-Ascent Motif," *JETS* 34 (1991) 341-51.

DESECHOS *Ver* ESTIÉRCOL.

DESGRANAR, DESGRANANDO

Las casi ochenta referencias al desgranado se dividen en diferentes grupos. La *cosecha justifica varios de estos. Uno es el proceso de separar las partes nutricionales útiles del cultivo cosechado de lo que se desecha. Así, se varean las olivas para sacar el *aceite (Ex 29.40; Lv 24.2; Dt 24.20) y el *trigo se desgrana por sus granos de semilla (Jue 6.11; Rt 2.17). Los olivos también se golpean para desprender las olivas (Is 17.6; 24.13). Los israelitas majaban el *maná en morteros antes de hervirlo o cocerlo (Nm 11.8). Convertir esto en un uso metafórico, las canciones militares de victoria en el AT usan la imagen de

moler a los enemigos «como polvo de la tierra» (2 S 22.43 RVR1960) «como polvo delante del viento» (Sal 18.42 RVR1960).

Un grupo similarmente positivo trata los procesos de la metalurgia. El *oro se batía para formar escudos (1 R 10.16-17; 2 Cr 9.15-16). En la era milenial, las *espadas forjarán arados y las lanzas, hoces (Is 2.4; Jo 3.10; Mi 4.3). Se dice que la *plata se bate igualmente (Jer 10.9).

De manera negativa, las fuerzas de la naturaleza pueden golpear a la gente vulnerable. Así, el *sol «hirió a Jonás en la cabeza, y se desmayaba» (Jo 4.8 RVR1960), la *lluvia y el *viento golpean las casas, en la parábola de Jesús de las dos casas (Mt 7.25, 27) y las olas «azotaban la barca» de Jesús y los discípulos, amenazando con inundarla (Mr 4.37). De acuerdo con Proverbios 28.3, «el gobernante que oprime a los pobres es como violenta lluvia que arrasa la cosecha» (NVI).

Golpearse el *pecho era una imagen común de aflicción, consternación y contrición en el mundo antiguo. Se describe a los personajes bíblicos manteniendo la práctica (Is 32.13; Nah 2.7; Lc 18.13; 23.27, 48). Desgranar en pedazos un objeto aparece, a veces, como una imagen de destrozar algo ofensivo, especialmente los *ídolos paganos. Josías reduce a polvo un ídolo pagano (2 R 23.6), así como altares y postes sagrados (2 Cr 34.7). El profeta Miqueas visualiza las imágenes de Samaria «hechas pedazos» (Mi 1.7).

La categoría más amplia, con diferencia, es infligir dolor corporal o castigo a una persona o grupo sometido. Emergen varias subcategorías diferentes. En su forma más positiva, golpear con la vara es una imagen para la disciplina de los niños (Pr 23.13-14) y se dice que los vientos y los «azotes» metafóricos, limpian del mal a una persona (Pr 20.30).

También hallamos el azote como imagen de castigo legítimo y legal por el mal comportamiento. Por tanto, resulta legítimo azotar a un ladrón al que se sorprende irrumpiendo (Ex 22.2), y la ley Mosaica permite que un juez supervise el azotamiento con látigos del reo (Dt 25.2). Nehemías azotó a algunas de las personas que se habían casado con paganos (Neh 13.25).

Algunas de las imágenes de azotamientos son de naturaleza militar. Los amorreos «persiguieron» a los israelitas (Dt 1.44) y el pueblo de Israel fue derrotado por los siervos de David (2 S 2.17). Jeremías visualiza a los guerreros derrotados y huyendo despavoridos (Jer 46.5 NVI).

La categoría más importante es la del azote como parte del *martirio (las personas piadosas era sometidas y oprimidas por acosadores impíos). El motivo comienza con la opresión de los egipcios a los hebreos (Ex 2.11; 5.14, 16). Jeremías fue azotado y encarcelado por oficiales enfurecidos (Jer 37.15). Jesús predijo que en el futuro, sus discípulos serían perseguidos con azotes (Mr 13.9). El tema alcanza su clímax en los azotes que Jesús sufrió durante su *pasión (Mr 14.65; Lc 22.63) y en la carrera misionera de Pablo (Hch 16.22, 37; 18.17; 21.32; 1 Co 4.11; 2 Co 6:5; 11:25).

Ver también TRILLA, ERA.

DESNUDEZ *Ver* DESNUDO, DESNUDEZ.

DESNUDO, DESNUDEZ

Las imágenes bíblicas evocadas por la palabra *desnudo* son muchas y variadas. Incluyen, entre otras, la *inocencia original, la indefensión y la vulnerabilidad; la exposición y el desamparo; la humillación y la *vergüenza; la *culpabilidad y el *juicio; la indecencia y la explotación *sexual. Es necesario identificar cuidadosamente, en cada contexto bíblico, cada uno de estos matices, aunque, por supuesto, puede existir algún grado de coincidencia.

La imagen más positiva de la desnudez en la Biblia, es también la primera, cuando leemos sobre *Adán y *Eva en el *Jardín: «El hombre y su esposa estaban desnudos, pero no sentían vergüenza» (Gn 2.25 NTV). Es una imagen fuerte y positiva que connota cualidades prelapsarias como la inocencia, la libertad, la franqueza, la simplicidad paradisíaca, la intimidad sexual en el *matrimonio. Este impresionante versículo señala al mismo tiempo, contrastes implícitos entre el estado original de la raza humana y su estado posterior, entre la sencillez paradisíaca y la complejidad civilizada, entre la transparencia y la conciliación, entre la ausencia de conciencia propia infantil y la vergüenza adulta con respecto a las partes íntimas del cuerpo.

Un caso claro de uso metafórico de la *desnudez* como vulnerabilidad se halla en Génesis 42.9, cuando José acusa a sus hermanos de ir a Egipto a espiar «lo descubierto del país» (RVR1960). Una exposición parecida a la intromisión no deseada se ilustra en Hebreos 4.13 donde todas las cosas están «desnudas» (RVR1960) ante los ojos del Dios quien todo lo ve.

Otro ejemplo en el que la vulnerabilidad y la desprotección están a la vista es cuando la desnudez es un indicativo de privación (p.ej., la parábola de la oveja y las cabras, donde la NVI traduce «desnudo» como «necesitar ropa»). En Job 22.6 se ilustra la bruta explotación del pobre y tanto el aspecto literal como el metafórico significan probablemente: «Sin motivo demandabas fianza de tus hermanos, y en prenda los despojabas de sus mantos; ¡desnudos los dejabas!» (NVI). En 2 Samuel 10.4, cuando Hanún, rey de los amonitas, envía a los siervos de David con las nalgas al descubierto, se refleja un acto de humillación al despojar de la *ropa de forma deliberada. De manera ritual se desnudaba a los prisioneros de guerra y se les llevaba aparte desnudos y *descalzos (ver Is 20.2-4). Contrario a todas las representaciones artísticas, es casi seguro que Jesús fue desnudado cuando los romanos lo crucificaron como un criminal.

La desnudez como humillación nos conduce a considerar el complejo asunto de la vergüenza, la culpa y el castigo. Esto nos hace regresar a la primera pareja en el Jardín del Edén, donde Adán y Eva se hallaban desnudos antes de la Caída: «Estaban desnudos, pero no sentían vergüenza» (Gn 2.25 NTV). Pero tan pronto como la rebelión humana y la seguridad en sí mismos se manifestaron en su cabeza, la vergüenza, la culpa y la timidez se apoderaron de ellos. Los patéticos intentos de ocultarse (Gn 3.7) se sustituyen por la provisión de cubierta por parte de Dios mismo (Gn 3.21). Desde ese momento en adelante, la desnudez ya no fue natural. La ropa es la cubierta de Dios, su amable respuesta divina a la rebelión humana. Por tanto, estar desnudo se convierte en una metáfora de estar expuesto al juicio de Dios. Esto puede verse de una forma muy

literal en el caso del castigo por la prostitución, cuando se le levantaba la falda a la prostituta por encima de la cara (ver Jer 13.26). La sexualidad ilícita y la desnudez se enlazan varias veces en la Biblia (aunque debe quedar bastante claro que en Génesis 3, el sentido de la vergüenza en la desnudez después de la Caída no tiene nada que ver con las relaciones sexuales). Ezequiel 16.36 habla de exponer «tu desnudez al fornicar con tus amantes» (nvi).

Se habla de las uniones sexuales prohibidas como «destapar la desnudez» de alguien; por ejemplo, Habacuc 2.15 menciona las orgías de ebrios en las que se induce a la borrachera deliberada como preludio de la mirada lujuriosa sobre la desnudez.

El NT es muy explícito a la hora de indicar que la desnudez metafórica es un estado indeseable, y que la redención significa estar vestido con las ropas de la salvación de Dios. En Apocalipsis 3.18 se expone la vergüenza de la desnudez cubriéndose con ropajes blancos adquiridos del Señor resucitado. El apóstol Pablo, quien habla de la esperanza escatológica de la *resurrección del cuerpo, anhela no ser hallado desnudo sino ser cubierto con la morada celestial que Dios mismo provee (2 Co 5.1-5).

Job afirmó: Desnudo salí del vientre de mi madre, y desnudo he de partir (Job 1.21 NVI). No hay una descripción más conmovedora que la de la patética vulnerabilidad humana y la necesidad de ser cubierto, tanto para esta vida como para la venidera.

Ver también CUERPO; CULPA; INOCENCIA, INOCENTE; SEXO; VERGÜENZA.

DESOBEDIENCIA. *Ver* DESOBEDIENCIA CIVIL; LEY; REBELDE, REBELIÓN; PECADO.

DESOBEDIENCIA CIVIL

La desobediencia civil no es una invención de la edad moderna. La Biblia registra aproximadamente una docena de ejemplos de desobediencia civil justificada. La mayoría de los ejemplos corresponden a casos en los que un gobierno ordena específicamente a los individuos que desobedezcan a Dios, por lo que dicha desobediencia civil es al mismo tiempo una obediencia religiosa. En tales casos, Dios elogia a quienes, en aras de la justicia, sufren las consecuencias a manos del gobierno, y los suele *rescatar.

Un grupo de ejemplos se da cuando un gobernador prohíbe la adoración a Dios u ordena que se adore a otro dios. La historia de Sadrac, Mesac y Abednego (*ver* Daniel) ilustra la respuesta de tres hombres piadosos al decreto del rey *babilonio Nabucodonosor: «Mándase a vosotros, oh pueblos, naciones y lenguas... os postréis y adoréis la estatua de oro que el rey Nabucodonosor ha levantado» (Dan 3.5 RVR1960). Estos hombre se negaron a *postrarse, porque la orden contradecía el primer mandamiento que prohibía la *idolatría. Cuando el rey se enfrentó a ellos por su desobediencia, declararon estar obedeciendo a una autoridad superior que se antepone a la del rey (Dn 3.16). Aunque Dios los salva del castigo, ellos reconocen que, independientemente de las consecuencias de su condena, *temían a Dios más que a los hombres (vv.17-18). El rescate divino de estos hombres por completo la acción de ellos y justifica este caso de desobediencia civil.

Algo parecido sucede cuando Darío, gobernador persa, prohíbe que durante cuarenta días se ore a cualquier dios que no fuera el rey (Dn 6). El asunto subyacente a este caso es la fidelidad a Dios, y Daniel se niega a serle infiel a pesar del decreto del gobierno (Dn 6.5). No solo continúa orando tres veces al día como lo había venido haciendo, sino que no hace intento alguno de ocultar sus actos. En consecuencia, lo arrojan al foso de los *leones como castigo. Sin embargo, Dios lo libra de morir en el foso, demostrando así a los perseguidores de Daniel que la ley divina está por encima.

El reto más significativo frente a los mandamientos de Dios en el NT aparece cuando los líderes judíos ordenan a los discípulos «que nunca más hablaran ni enseñaran en el nombre de Jesús» (Hch 4.18 NTV). Sin embargo, habiendo recibido el mandato de Cristo de proclamar el evangelio a todas las naciones (Mt 28.19-20), ellos se niegan. Ante la orden, Pedro responde: «Debemos obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5.29 BLP). A partir de entonces, se persigue a la iglesia con azotes, encarcelamiento y muerte por negarse a cumplir con el decreto del gobierno.

Otros casos implican a personas que desobedecen mandatos judiciales que no exigen directamente la falta de obediencia a Dios, pero que sí requieren su conformidad tacita a prácticas injustas. En los acontecimientos preliminares del éxodo, las parteras hebreas ayudaban a las mujeres de su pueblo a dar a luz a sus hijos y los escondían a pesar del decreto de *Faraón de matar a todos los varones nacidos (Ex 1.15-22). Dios elogia a estas parteras por su temor a él, bendiciéndolas con familias propias. La madre de Moisés desobedece de una forma parecida el edicto del rey de destruir a los varones hebreos (Ex 2.1-10). Poco después de esto, el mismo Moisés participa en la desobediencia civil, acompañando a los niños de Israel fuera de Egipto en contra de la voluntad del faraón. Comienza su carrera de resistencia civil cuando asesina a un capataz egipcio que había estado azotando a un esclavo hebreo (Ex 2.11-12); es su primer acto registrado en el que escoge ser afligido con el pueblo de Dios (Heb 11.24-25). Dado que Dios le ordenó conducir al pueblo fuera de Egipto, acosó a Faraón y a los egipcios, bajo la dirección de Dios, con una serie de plagas que convencen al monarca de liberar finalmente al pueblo (Ex 6–12). Sin embargo, poco después de dejarlos marchar, Faraón les persigue con la intención de volverlos a esclavizar. Moisés es el agente de Dios en la milagrosa derrota del ejército egipcio en el *mar (Ex 14). A pesar de haber negociado, aparentemente, la liberación de su pueblo por parte de Faraón, Moisés es en realidad el instrumento que fuerza al faraón para liberar al pueblo, hecho este que lleva a cabo siguiendo la orden de Dios.

En otro acto de desobediencia civil, Rahab, la cananita, esconde de los líderes de su ciudad a los espías hebreos (Jos 2). Rahab teme al Dios que había entregado su tierra a ese pueblo, y desea luchar del lado de Yavéh (Jos 2.9-13). Oculta, pues, a los espías que vienen a ella y le miente al rey de Jericó, afirmando que ya han partido de la ciudad (Jos 2.5). Dios alaba su proceder, proclamando que su fe y su obediencia la han salvado de la muerte a manos de los israelitas (Heb 11.31).

Algunos de los profetas también desobedecen a sus reyes siguiendo las instrucciones de Dios o en respuesta a la condenación divina del gobierno de estos. El rey Acab intenta

matar a Elías varias veces por su mensaje. El profeta anuncia una gran sequía en la tierra y se ve obligado a esconderse de la ira de Acab (1 R 17). Además, humilla y mata a los profetas de Baal apoyados por el rey, y entonces huye al Sinaí (1 R 18).

Abdías desobedece de forma parecida al rey para obedecer a Dios. Cuando Jezabel intenta exterminar a todos los profetas de Dios, Abdías esconde en cuevas a cien de ellos, y les proporciona alimento (1 R 18.4). Dios lo elogia por este acto, declarando «que Abdías era un hombre profundamente temeroso del Señor» (1 R 18.3 RVC).

El NT también respalda las historias de personas que protegen a aquellos que son perseguidos por el gobierno. Los tres magos adoran al niño Jesús y desobedecen la orden de Herodes de informarle acerca del rey recién nacido (Mt 2.7-12). Cuando los judíos y el rey Aretas tratan de capturar y matar al recién convertido Pablo, varios de sus discípulos lo escondieron y después le ayudaron a escapar bajándolo despacio en una cesta por una de las aperturas del muro (Hch 9.20-31; 2 Co 11.32-33).

Finalmente, hasta Jesús rechaza someterse a las autoridades religiosas de su tiempo. Aunque no tenía ninguna queja contra la autoridad civil romana, reta sistemáticamente la autoridad de los líderes judíos.

Sana a un hombre en el día de reposo y vuelca en el templo las mesas de los cambistas y mercaderes (Mt 12; 21). A pesar de que ordena la sumisión ante las autoridades gubernamentales, Jesús demuestra que su propia autoridad viene de Dios. Muestra así que, en algunos casos en los que la autoridad de Dios lucha con las de un gobierno, la desobediencia civil es necesaria.

Ver también BABILONIA; ESCLAVITUD/ LIBERTAD; EGIPTO; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; FARAÓN; RESCATE.

DESOLACIÓN. *Ver* ERIAL.

DESPERDICIOS. *Ver* ESTIÉRCOL**.**

DESPERTAR

El concepto general de «despertar» capta la idea de estimularse a sí mismo o de ser estimulado para emprender acción, como en el caso del llamado a Débora a «despertarse» en la canción (Jue 5.12 RVR1960). Este tipo de llamadas a la acción suelen ir acompañados de urgencia e intensidad, como se aprecia en la enfática repetición «despierta, despierta» (Jue 5.12; cp. Is 52.1). Sugiere un despertar de la pasividad y de la vulnerabilidad de dormir para aprovechar la iniciativa, para iniciar una acción agresiva (Jue 16.14, 29). A pesar de que las Escrituras utilizan a menudo esta cuestión en su sentido habitual de despertarse del sueño físico (p.ej., Gn 41.4; Hch 16.27), este significado se enriquece den numerosas formas relevantes.

Entre sus usos más fascinantes están las ocasiones en las que el poeta bíblico reclama urgentemente a Dios que «despierte» para responder a las súplicas de *justicia (Sal 7.6), vindicación (Sal 35.23), *triunfo (Sal 44.23), *salvación (Sal 80.2) y liberación (Is 51.9). Que los temerosos discípulos despertaran a Jesús de su pacífico sueño en la popa del barco es una representación de este tema bíblico del «sueño divino» (Mr 4.38-40). El lenguaje del solicitante es tal que su oración forma una expresión de profunda angustia e

impaciencia por la aparente falta de respuesta ante la gran necesidad, como en el caso de la opresión (Sal 7.6) o de la derrota (Sal 44.23). La oración del salmista pretende que Dios rompa su silencio mediante la rápida intervención. Pero el silencio de Dios no debe confundirse jamás con el sueño (121.3-4). No se le puede comparar con el «adormecido Baal» ni con ídolos sin vida (1 R 18.27; cp. Hab 2.19). El rápido juicio divino es semejante a la persona que «despierta de un sueño…por causa del vino» (Sal 78.65 NVI; ver Joel 1.5). Capta la idea, de una forma más gráfica, de cambio repentino y dramático de los acontecimientos. En el ámbito humano, el letargo moral se compara con la maldad y el libertinaje (1 Ts 5.6-7). Los creyentes son exhortados a despertar de este sueño y a permanecer alerta, dado lo avanzado de la hora escatológica (Ro 13.11-14; 1 Ts 4.6) y la aproximación de la libertad (Sal 57.8), los primeros rayos de lo que ya está comenzando a aparecer. El pueblo de Dios ha de «volver en sí» (1 Co 15.34 RVC) o «vivir con rectitud» (RVR1960). Se elogia este espíritu de vigilia como virtud (Pr 20.13), en parte porque indica un oído atento a la palabra de Dios (Is 50.4), elemento indispensable de la vigilia espiritual. No despertar conduce a los creyentes a la disciplina (Ap 3.2) o (en el caso de los no creyentes) al juicio (1 Ts 5.4ss.) y a la vergüenza (Ap 16.15). La «vigilia» se utiliza en las Escrituras de muchas otras formas: (1) para describir la resurrección corporal (Jn 11.11; Dn12.2) y espiritual (Ef 5.14) en contraste con el sueño físico y espiritual de la muerte; (2) para expresar un espíritu preocupado (Sal 102.7); o (3) para servir de prueba de la confianza en la protección del Señor (Sal 3.5). Finalmente, las Escrituras usan el despertar de formas poéticas, como cuando se exhorta al viento a que sople (Cnt 4.15) o a un instrumento musical a «despertarse al alba» (Sal 108.2), cuando ataca una espada (Zac 13.7), o cuando se desatan pasiones latentes (Cnt 2.7).

En última instancia, el creyente puede regocijarse en la verdad de que «murió por nosotros para que ya sea que velemos, o que durmamos, vivamos juntamente con él» (1 Ts 5.10).

Ver también DORMIR.

DESPERTARSE. *Ver* DESPERTAR.

DESTIERRO. *Ver* EXILIO.

DESTROZAR *Ver* TRIUNFO.

DESVANECERSE

La Biblia emplea la palabra *desvanecer* principalmente para denotar la *fugacidad de la vida humana y la futilidad del pecado. Casi siempre se utiliza la imagen de *hierbas o *plantas y sus cortas vidas para recordar a las personas su breve estancia en la tierra. La palabra *desvanecer* posee, por tanto, un doble enfoque: enfatiza que todos los humanos morirán y que solo Dios es eterno, y también hace hincapié que los malvados serán juzgados y destruidos por **él**, pero el justo será finalmente recompensado. A nivel literal, el desvanecimiento es una imagen dentro de la categoría más general de la fugacidad y la *mutabilidad. Denota una disminución gradual tanto de la *luz, de la vista o de la vitalidad en la vida de una planta, por lo general como una forma de enfatizar la

fugacidad y la tristeza de la vida. Job, por ejemplo, comenta que «como la nube se desvanece y se va, así el que desciende al Seol no subirá» (Job 7.9 RVR1960), y el salmista compara a las personas con la hierba: «por la mañana brota y florece, por la tarde se agosta y se seca» (Sal 90.6 BLP). Esta fugacidad trae dolor y sufrimiento a los seres humanos. Job se lamenta: «Los ojos se me apagan a causa del dolor; todo mi esqueleto no es más que una sombra» (Job 17.7). Asimismo, el salmista lamenta cómo sus *ojos «han desfallecido esperando» a su Dios, a través del dolor que acompaña inevitablemente a la vida (Sal 69.3; 88.9). Para Pablo, el esplendor imperecedero del nuevo pacto es muy superior al del antiguo; la gloria del antiguo se ilustra con la gloria que se desvanece en la cara de Moisés, que oculta tras un *velo, después de estar en la presencia de Dios (2 Co 3.7-11). En contraste con este desvanecimiento humano y terrenal, Dios es eterno y nunca cambia: «La hierba se seca y la flor se marchita, porque el aliento del Señor sopla sobre ellas. Sin duda, el pueblo es hierba... pero la palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is ٨-٤٠.٧ NVI).

De forma más específica, la imagen del desvanecimiento se emplea para denotar el castigo que vendrá sobre los malvados (*ver* Crimen y Castigo). Job declara sobre ellos: «Por algún tiempo son exaltados, pero luego dejan de existir; son humillados y recogidos como hierba, ¡son cortados como espigas! (Job 24.24 NVI). El salmista repite esto, declarando que el malvado «Porque como hierba serán pronto cortados, y como la hierba verde se secarán» (Sal 37.2; cp. la imagen que se refleja en Isaías del pueblo menguando como castigo por su culpa [Is 24.6]). Se describe este desvanecimiento para toda la raza humana en consonancia con el punto de vista de la Biblia sobre la humanidad universalmente pecaminosa: «Todos nos marchitamos como hojas: nuestras iniquidades nos arrastran como el viento» (Is 64.6 NVI).

Sin embargo, la Biblia nos menciona un modo de escapar de este inevitable proceso. La clave se encuentra en la redención por la imperecedera y preciosa sangre de Cristo, que capacita al ser humano para ser «nacido de nuevo, no de simiente perecedera, sino de simiente imperecedera, mediante la palabra de Dios que vive y permanece» (1 P 1.23 NVI). Si esto ocurre, la resurrección también se vuelve posible, para que «lo que se siembra en corrupción, resucit[e] en incorrupción» (1 Co 15.42 RVC).

Además de la vida eterna, Dios promete una recompensa eterna a aquellos que han sido fieles en su vida. Jesús les ordenó a sus discípulos: «No acumulen para sí tesoros en la tierra, donde la polilla y el óxido destruyen, y donde los ladrones se meten a robar. Más bien, acumulen para sí tesoros en el cielo» (Mt 6.19, 20 NVI), porque este tesoro será «una herencia indestructible, incontaminada e inmarchitable» (1 P 1.4 NVI). Incluso las pruebas que habían ensombrecido los ojos de Job y del salmista pueden traer beneficio más adelante en el cielo, porque eran pruebas destinadas a probar «la autenticidad de vuestra fe —de más valor que el oro, que no deja de ser caduco aunque sea acrisolado por el fuego— será motivo de alabanza, de gloria y de honor, cuando se manifieste Jesucristo» y «la corona incorruptible de gloria» (1 P 1.7 BLP; 5.4 RVR1960). Por tanto, los cristianos tienen en Cristo la esperanza de escapar al desvanecimiento causado por la muerte y el pecado.

Ver también CORRUPCIÓN; DECADENCIA; GLORIA; OXIDARSE; VELO.

DETRÁS de. *Ver* ESPALDA.

DEUDA, Deudor. *Ver* PRESTAR, PRÉSTAMO.

DEUTERONOMIO, LIBRO DE

La imagen predominante en el libro de Deuteronomio es la escena concluyente de la muerte y el entierro de *Moisés, el gran líder de Israel, en el Monte Nebo (Dt 34). Desde ese alto punto aventajado en el límite oriental de Canaán, Moisés pudo ver la *Tierra Prometida, aunque no puedo entrar en ella. La muerte de Moisés fuera de la tierra de la promesa es una metáfora clave de los límites inevitables de la vida humana y de la dependencia final del pueblo de Dios en el poder divino de juicio y salvación. Esta escena culminante arroja una gran sombra sobre el resto del libro de Deuteronomio y moldea la forma, la estructura y la imagen de este quinto libro del AT.

Deuteronomio contiene un gran núcleo central de leyes (Dt 12–28). Sin embargo, el resto del libro contiene otras cuantas formas literarias, incluidos relatos (Dt 1–4), exhortaciones (Dt 6–11), material litúrgico (Dt 29–31), una canción poética (Dt 32)) y bendiciones (Dt 33). Deuteronomio se describe como «este libro de la torah» (traducido a menudo como «este libro de la *ley», p.ej., Dt 29.21; 30.10; 31.26 RVR1960). La propia descripción de Deuteronomio como *torah* no se refiere tanto al código legal como al programa de catequesis, un proceso de educación en la fe de una generación a otra, basada en la síntesis de la tradición esencial y emitida como palabras finales del líder de Israel, Moisés. Esta imagen catequética de un profesor anciano que comparte su última y más importante enseñanza con una nueva generación, poco antes de su muerte, es la que define la forma de Deuteronomio. En realidad, un Moisés moribundo se sustituye a sí mismo por un libro de instrucciones escrito que guíe y dé forma a la vida de esta y todas las nuevas generaciones del pueblo de Dios mucho más allá de su muerte (Dt 31.24-29).

La estructura de Deuteronomio queda definida por una serie de cinco sobrescritos o subtítulos que marcan las divisiones principales del discurso de Moisés a esta nueva generación:

1) «Estas son las palabras» (Dt 1.1)
2) «Esta…es la ley *[torah]*» (Dt ٤.٤٤)
3) «Estos…son los mandamientos, estatutos y decretos» (Dt 6.1)
4) «Estas son las palabras del pacto» (Dt 29.1)
5) «Esta es la bendición» (Dt 33.1)

Estos cinco epígrafes se unen al capítulo clave de Deuteronomio 5 y el relato de Moisés recibiendo los Diez Mandamientos para formar una guía básica de la estructura del libro. Deuteronomio 5 es una versión en miniatura del conjunto del libro. Comienza con el tema general: «No fue con nuestros padres con quienes el Señor hizo ese pacto, sino con nosotros, con todos los que hoy estamos vivos aquí» (Dt 5.3 NVI). Se invita al lector a unirse al viaje transformador que se desarrolla en cuatro etapas: (1) desde la historia del pasado que ancla la identidad de la comunidad («Yo soy el Señor tu Dios, quien te rescató de la tierra de Egipto» [Dt 5.6 NTV]); hasta (2) los mandamientos y las leyes que

moldean y guían el presente (los Diez Mandamientos [Dt 5.7-21]); hasta (3) las provisiones para el pacto futuro con el fin de que estas lleven adelante a la comunidad, a través de la adversidad (Dt 5.22.31); hasta (4) la garantía final de bendición por parte de Dios («para que viváis y os vaya bien» [Dt 5.32-33]). El progreso de Deuteronomio 5, desde el pasado hasta el futuro, proporciona un mapa de la estructura general del libro de Deuteronomio, que avanza siguiendo una serie similar de etapas: desde la historia pasada de la formación de la comunidad (Dt 1–4), pasando por la ley moldeadora de esta para el presente (Dt 6–28), las provisiones sustentadoras de la comunidad para el nuevo pacto con las generaciones futuras (Dt 29–32), hasta la bendición final de Dios a la comunidad llevándola de la muerte a la vida (Dt 33–34).

Aparte de los Diez Mandamientos en Deuteronomio 5, uno de los textos más significativos es Deuteronomio 6.4-5: «¡Escucha, Israel! El Señor es nuestro Dios, solamente el Señor. Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (ntv). Estas palabras son una reafirmación positiva del primer y más importante mandamiento de Deuteronomio: «No tendrás dioses ajenos delante de mí» (Dt 5.7 RVR1960). El amor de Israel por Dios debía empezar desde su voluntad interna y su mente (*«corazón») y fluir hacia el exterior para dar vida a todo el ser o naturaleza («alma») y, de este modo, extender hacia afuera cualquier acción de las *manos y el *cuerpo («fuerzas»). El mandamiento de amar a Dios tenía que debatirse continuamente, llevarlo atado a la mano, fijarlo sobre la frente y clavarlo al dintel de la puerta. Solo el amor de Dios debía guiar los actos, los pensamientos y los movimientos de cada persona (Dt 6.7-9). Las diversas leyes que se presentan en el pacto de Horeb, en Deuteronomio 6 a 28, fluyen de este imperativo clave: «Ama al Señor tu Dios».

Otra imagen notable es la afirmación simultanea de dos *pactos que enriquecen y aportan un matiz a la teología de Deuteronomio. El *pacto de Horeb (Dt 6–18) enfatiza la bondadosa elección de Israel por parte de Dios, y la esperada responsabilidad humana para obedecer las leyes y la voluntad divina. Pero este pacto de Horeb termina finalmente en *maldición y *exilio (Dt 28.45-68). Deuteronomio 29.1 presenta un segundo pacto de Moab: «Además del pacto que [el Señor] ya había hecho con ellos en Horeb». El pacto de Moab hace un hincapié mayor en la actividad de juicio y salvación, no de los seres humanos sino de Dios, frente al fracaso y la limitación del poder y de la *obediencia humanos (Dt 29–32, cp. Dt 32.39). Los dos énfasis —en la obediencia humana (el pacto de Horeb) y en la promesa y el poder divinos (el pacto de Moab)—, permanecen uno al lado del otro en Deuteronomio, aun cuando predominan la promesa y la bendición de Dios, y superan las limitaciones del fracaso y de la *rebelión humanos (Dt 33–34).

Las investigaciones de este siglo han mostrado una correspondencia oficial entre las formas del pacto del libro de Deuteronomio y los tratados del Antiguo Oriente Próximo. Este descubrimiento arroja luz sobre la imagen esencial de este libro. Es el acuerdo entre un gran rey (Dios) y su pueblo-siervo (Israel). El libro en conjunto presenta a Dios en su relación con su pueblo, con matices políticos.

Un texto que destaca sobre todos los demás en términos de densidad de imagen y poder poético es el Cantico de Moisés en Deuteronomio 32. La canción es un resumen catequético de la historia y la relación entre Dios e Israel. Se retrata a Dios en una amplia diversidad de metáforas: como la *Roca (Dt 32.4, 15, 18, 30, 31); como «el águila... anima a sus polluelos» (Dt 32.11); como el *padre que disciplina y educa a sus hijos (Dt 32.6, 10, 13-14); como la *madre que dio a luz a Israel (Dt 32.18); como el guerrero *divino que lucha contra el arrogante y el poderoso en favor del desamparado (Dt 32.35-36, 40-42).

Las imágenes de la naturaleza juegan, asimismo, un papel principal en el cántico de Moisés, cambiando de forma dramática desde la reconfortante imagen de una *lluvia suave y nutritiva y un ligero *rocío en la *hierba (Dt 32.2), hasta las imágenes violentas de las fuerzas caóticas y destructivas desatadas por la naturaleza sobre un pueblo rebelde de Israel. La *tierra que «fluye leche y miel» (Dt 31.20) se convierte en «una tierra desolada... rugiente *soledad del yermo» (Dt 32.10 NVI). El águila divina que se preocupa cuidadosamente por sus polluelos (Dt 32.11) se convierte en «los colmillos de las fieras» y en el «veneno de las víboras que se arrastran por el polvo» (Dt 32.24). La gente convierte el regalo de Dios de la espléndida «grasa de corderos y carneros» (Dt 32.14) en grasa sacrificada a otros dioses (Dt 32.37-38). Un pueblo que «engordó, se llenó de grasa» con los productos de la tierra (Dt 32.15) se convierte en un pueblo que sufre «hambre» y «consumición» (Dt 32.24). «El vino más fino, elaborado con el jugo de las uvas» de Canaán (Dt 32.14 NTV) se convierte en «uvas ponzoñosas» y «veneno de serpientes... y ponzoña cruel de áspides» (Dt 32.32-33 RVC). La lluvia fresca y reconfortante y el rocío que comienza el poema (Dt 32.2) dan paso a la ardiente *ira de Dios que «arderá hasta las profundidades del Seol» y «devorará la tierra y sus frutos, y abrasará los fundamentos de los montes» (Dt 32.22 RVC). En todos los casos, las fuerzas de la naturaleza se convierten en instrumentos del juicio de Dios contra un Israel pecador.

Pero la canción de Moisés realiza un último giro crucial en su uso de las imágenes de la naturaleza. Al final, Dios se vuelve de nuevo y lucha por Israel, venciendo a sus *enemigos y restaurando a su pueblo y su tierra. Los cielos, que una vez fueron testigos contra Israel (Dt 31.28), resonarán con voz de alabanza por Israel, y Dios «limpiará la tierra de su pueblo» (Dt 32.43 NTV).

Ver también BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; EXILIO; LEY; MOISÉS; MALDICIÓN; PACTO; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

DÍA DE REPOSO

El simbolismo que envuelve el *séptimo día de la semana judía expresa el sentido de que ese **día** es especial y sagrado, pero más allá de esto emergen otros temas distintos. Las primeras referencias al día de reposo se centran en la cuestión del reposo o el cese del esfuerzo. En el día de reposo original, después de «**hab**[er] terminado la obra» de la creación, «reposó el día séptimo de toda la obra que hizo» (Gn 2.2 RVC). Cuando el cumplimiento del día de reposo se convirtió en uno de los Diez Mandamientos, el ejemplo del *descanso de Dios tras seis días de trabajo, siguió destacando (Ex 20.8-11;

Dt 5.12-15). Durante el éxodo, la nación hebrea institucionalizó el día de reposo como día de cese del trabajo, cuando se le prohibió al pueblo que recogiera *maná el séptimo día (Ex 16.23-30), con la implicación de que el día de reposo debía marcar un límite en torno al impulso codicioso. Que Dios e Israel dejaran de trabajar en el día de reposo es algo que se relaciona de manera natural con el «refresco» de la persona (Ex 31.17): el tema de la renovación como parte del descanso del día de reposo. Se dice, asimismo, que el día de reposo es una «delicia» (Is 58.13). El tema del descanso en el día de reposo se vuelve metafórico en Hebreos 4.9, donde se aprecia el mismo *cielo como un «reposo».

En segundo lugar, el día de reposo está enlazado con el tema del *recordatorio y la conmemoración. Esto se enfatiza particularmente en el Decálogo, donde el cumplimiento del día de reposo está ligado al recordatorio tanto del descanso de Dios durante la *creación (Ex 20.11), como de la liberación de la nación de la *esclavitud en Egipto (Dt 5.15). El respeto por uno de los siete días es algo que los israelitas tenían ordenado «recordar» (Ex 20.8).

En tercer lugar, el día de reposo está rodeado de un aurea de santidad, como algo apartado de lo ordinario. En el momento mismo de su institución, Dios «bendijo el día séptimo, y lo santificó» (Gn 2.3 RVR1960). A partir de ahí, este día se mantiene «santo» (Ex 20.8; 31.14; Dt 5.12), porque Dios «bendijo y consagró el día de reposo» (Ex 20.11 NVI); es el momento de la «santa convocación» (Lv 23.3 RVR1960).

Como extensión de que el día de reposo es algo aparte, a veces se presenta como una señal de que Israel ha sido apartado por Dios como su pueblo escogido. En Éxodo ١٧-٣١.١٦ (rvr1960) habla de mantener el día de reposo como «pacto perpetuo» y «señal…para siempre» entre Dios y el pueblo de Israel, mientras que Levítico 24.8 (ntv) habla de la observancia del día de reposo como un «pacto eterno» entre Dios e Israel. En libros proféticos posteriores leemos sobre guardar el día de reposo como una forma de aferrarse firmemente al *pacto de Dios (Is 56.6) y al mismo día de reposo como una «señal» entre Dios e Israel (Ez 20.12, 20). El día de reposo está rodeado, además, del tema del mandato y la *ley. Ya durante el éxodo, la prohibición de Moisés de reunir maná conllevaba la fuerza de algo que Dios había «ordenado» (Ex 16.23). Esto se refuerza con la aparición del cumplimiento del día de reposo en el Decálogo, donde se expresa como un imperativo, y en las posteriores leyes mosaicas (p.ej., Ex 35.3; Lv 16.31; 23.3). Los términos característicos por los que se expresa el tema de la ley incluyen la necesidad de «cumplir» el día de reposo y «guardarlo» (Dt 5.12, 15; Neh 13.22; Is 56.2).

Otro tema que se asocia también al día de reposo es la *adoración. Lo primero que oímos sobre acerca de este enlace está en conexión con los *sacrificios sacerdotales especiales el séptimo día (Nm 28.9-10), una práctica a la que también se alude más adelante en el AT (Ez 46.4, 12). Isaías hablar de una forma parecida de venir ante Dios para adorar de «día de reposo tras día de reposo» (Is 66.23 RVR1960). Aunque en general, las imágenes de algo que se aproxima a la adoración del domingo semanal en una iglesia cristiana, no surgen de forma clara hasta que vamos a las referencias de la adoración de las sinagogas, en el NT (Mr 1.21; 6.2; Lc 4.16-17, 31; 6.6; 13.10; Hch

13.14, 27; 15.21; 17.2; 18.4), donde el énfasis se halla en leer y expandir las Escrituras y debatir su significado.

A pesar de que el *día de reposo* se refiere especialmente al séptimo día de la semana, deberíamos notar que en el AT se llama «día de reposo» a otras *festividades religiosas. Los ejemplos incluyen el Día de la Expiación (Lv 16.31), el Festival de las Trompetas (Lv 23.24) y la Fiesta de las Tiendas (Lv 23.39). Además, cada séptimo año debe ser un día de reposo para el Señor, a partir de la entrada de los israelitas a la Tierra Prometida (Lv 25). El día de reposo de la *tierra es una extensión del primero, que permite que esta quede inactiva cada siete años, y los israelitas tenían orden de cumplirlo así (Lv 25.1-7).

Todos los temas anteriores del AT evocan una imagen de la importancia extrema y la santidad del día de reposo. No es de sorprender, por tanto, que la profanación del día de reposo sea un tema adicional, un horror particular para los profetas del AT (Is 56.2, 6; ver también Neh 13.17). La forma más común de profanación del día de reposo era participar en negocios durante ese día (Neh 13.19; Am 8.5), y se describe con imágenes de hacer entrar mercancía por las puertas de la ciudad (Neh 13.19, 22; Je 17.21, 24, 27).

Cuando volvemos al NT, hallamos la continuidad y la modificación. Para empezar, podemos observar el gran número de referencias a los acontecimientos que ocurren en el día de reposo tanto en los Evangelios (cerca de cincuenta referencias) como en Hechos (aproximadamente diez referencias). Esta concentración señala, obviamente, la importancia del día de reposo como un día en el que ocurren acontecimientos decisivos o controvertidos en las vidas de Jesús y de los apóstoles. En los Evangelios es un día que enmarca de manera adecuada la obra recreativa del reino de Dios mientras Jesús sana y aporta completitud al quebrantamiento humano. En todas estas referencias se asume la idea del día de reposo como día apartado para la actividad religiosa en vez de para el trabajo diario. Con todo, las formas extremas (y potencialmente legalistas) de abstenerse del trabajo que prevalecen bajo la ley están suavizadas y establecidas dentro del contexto de la nueva obra redentora de Dios (Mt 12.1-12; Mr 2.23-28; 3.2-4; Lc 6.1-9; 13.10-17; 14.1-6; Jn 5.9-18; 9.14-16). Ante esta modificación del NT, nos queda una imagen del día de reposo como un día para hacer el bien, así como de un día de adoración y cese del trabajo ordinario.

Ver también ADORACIÓN; DESCANSO; SIETE; TRABAJO; TRABAJADOR.

DÍA de Yavéh. *Ver* DÍA, DÍA DEL SEÑOR.

DÍA, DÍA DEL SEÑOR

El día del Señor e ideas relacionadas con este aparecen con mayor frecuencia en los profetas, las parábolas y los dichos de Jesús, el libro de Apocalipsis, y otras porciones del NT que tratan sobre el *fin de los tiempos. Se pueden hallar, asimismo, imágenes e ideas asociadas con en el Día del Señor en los libros históricos del AT y en los Salmos.

Los profetas emplean a veces el término *Día del Señor* para referirse a cualquier periodo de tiempo específico en el que el Dios de Israel interviene en los asuntos humanos para salvar y juzgar (Is 13.6; Ez 13.5; Am 5.18). En muchos casos, el día recibía su nombre según el grupo de seres humanos que fuera el objetivo de la

intervención de Dios. Por ejemplo, encontramos referencias al «día de Madián» (Is 9.4) y al «día de Egipto» (Ez 30.9). Muchas veces se denomina el día por lo que Dios debía hacer o lo que iba a ocurrir: «día de dificultad» (Ez 7.7 NVI), «día de la reprensión» (Os 5.9, «día del castigo» (Is ١٠.٣), «día de la venganza» (Is 63.4), «día de la calamidad» (Je 51.2), «día de tinieblas» (Jl 2.2) o «día de la ira del Señor» (Sof 2.2). A menudo, cuando un profeta ha comenzado a describir una serie específica de hechos divinos, continuará su descripción refiriéndose a «aquel día» (p.ej., Is 11.10; 15.20; 24.27; 30.23; Jer 25.33; 29.16; 30.7; 48.41; Mi 3.4; 4.7; Zac 2.11; 9.16; 14.13).

En algunos textos proféticos, «el día del Señor» se refiere a un acontecimiento tan catastrófico que acaba con una era del mundo (p.ej., Jl 2.8–3.31; Zac 14.1–21). Esta costumbre se ignora en el NT, donde el día del Señor se refiere a la acción de juicio de Dios cuando Cristo regrese al final de la era (p.ej., 1 Ts 5.2; 2 Ts 2.2; 2 P 3.10). Se cree, de una forma más común, que el Día del Señor tiene sus raíces en las experiencias de la guerra santa de Israel. Ciertamente, las imágenes de *guerra predominan en aquellos pasajes que tratan sobre el Día del Señor. Con frecuencia hallamos descripciones de los ejércitos marchando hacia la decisiva batalla y hasta su concentración (Is 5.26; Sof 3.8; Zac 14.2; Ap 16.14; 19.19); su equipamiento y *armamento (Is 22.5-7; Jer 46.3-4; Ez 38.4-6; Jl 3.10; Ap 19.1-14); las vistas, los sonidos y los olores de los ejércitos marchando y corriendo al ataque (Is 5.28; Jer 47.3; Jl 2.4-5); y el miedo y la angustia visceral de los contendientes (Is 13.7-8; 21.3; Jer 30.5-6; 49.24; Ez 7.17; 30.4, 9). Por lo general siguen imágenes gráficas de sufrimiento, muerte, destrucción y trastorno (Is 3.25–4.1; 10.4; Jer 25.33; 49; 26; 51.3-4; Lm 1.3, 5; Ez 24.20; 30.4; 39.3-4; Abd 11-12, 14; Zac 14.2).

Estos acontecimientos climáticos recibían el nombre de Día del Señor, porque se creía que la acción personal de Dios era un factor decisivo en el curso de los acontecimientos. Su implicación personal se manifestaba por frases como «el día de la venganza del Señor» (Is 34.8), «el día de la ira del Señor» (Is 13.13; Lm1.12, 21-22; 2.1; Sof 2.2-3), «el día del sacrificio del Señor» (Ez ٧.١٩), «el día que castigue las rebeliones de Israel» (Am ٣.١٤), «el día que les quite su fortaleza» (Ez ٢٤.٢٥ NTV), «el día que os limpie» (Ez 36.33, «el día en que yo los visite» (Jer 27.22), «el día en que yo actúe» (Mal ٣.١٧) y «el día que me levante a buscar el botín» (So ٣.٨).

Se recurre a una variedad de imágenes de la aparición de Dios entre las personas en ambos Testamentos para expresar la implicación personal de Dios en los acontecimientos del Día del Señor. Se describe con mayor frecuencia el aspecto de Dios y su acción en términos de catástrofes, incluidos *fuegos devastadores (Is 10.16; 38.22; Jl 2.30; Am 1.14; Sof 3.8; 2 P 3.7, 10; Ap 16.8), *torbellinos y *tormentas (Is 28.2; 30.30; Jer 25.32; Ez 38.22; Zac 9.14; Ap 16.21), temblores de los *cielos y la *tierra (Is 2.10, 19; 13.13; 23.11; 24.18-20; Ez 38.19; Hag 2.21-22; Jl 3.16; Ap 6.12-14; 16.17-20), *diluvios (Is 28.2; Jer 47.1-7) y el *oscurecimiento de los cuerpos celestiales, tanto por las nubes como por eclipses o algún fenómeno inexplicable (Is 5.30; 13.10; 24.23; Ez 32.7-8; Jl 2.15; 3.15; Am 8.9; Sof 1.15; Mr 13.24 par. Mt 24.29 y Lc 21.25; Hch 2.20;

Ap 6.12). La descripción poética de la intervención personal de Dios en favor de Israel en el Salmo 18 tiene una fuerte deuda con esta tradición de imágenes teofánicas.

A menudo se menciona el sonar de una *trompeta como una señal de la aparición de Dios o como una señal/alarma que anuncia el inminente comienzo de la obra de juicio o de salvación divina (Is 27.13; Ez 7.14; Os 5.8; Sof 1.16; Zac 9.14; Mt 24.31; 1 Co 15.52; 1 Ts 4.16). El sonido de las trompetas durante el asedio a Jericó (Jos 6.6-27) nos proporciona, probablemente, una idea del trasfondo histórico de la imagen de la trompeta. Además, probablemente sea apropiado leer la descripción de la aparición de Dios en el Monte Sinaí (Ex 19.16-20) a la luz de las asociaciones con las imágenes utilizadas para describir el Día del Señor.

Como las acciones de Dios son irresistibles, no hay escapatoria para aquellos contra los que actúa. Varios pasajes describen un proceso de eliminación divino en el que Dios emplea diferentes métodos contra sus enemigos, y cada uno de ellos es finalmente destruido de una u otra forma. Las combinaciones incluyen el *temor, el *hoyo o abismo y el *lazo (Is 24.18; Jer 48.43-44); el *león, el oso y la *serpiente (Am 5.19); y la *espada, la pestilencia y la *hambruna (Ez 7.15). El significado de los numerosos juicios séptuples (sellos, trompetas y copas) en Apocalipsis 6–12 y 16 pueden ser, al menos en parte, el ineludible juicio de Dios.

Lo inevitable de las acciones de Dios se puede indicar además mediante la descripción de su abrumador poder y alcance. Isaías 2.12-21 retrata una destrucción tan universal que el pueblo se esconderá en cuevas. Apocalipsis 6.14-16 añade la escena de personas que claman en vano para que los montes caigan sobre ellos y así poder escapar de la ira de Dios. Otros pasajes describen un ataque enemigo tan rápido y de tan gran alcance que las víctimas no tienen tiempo ni lugar para huir (Is 10.3-4; 20.6; Jer 25.35; 46.6; 50.24; Am 2.14-16; Mr 13.14-20 [Mt 24.15-22, Lc 21.20-24 par.]). Varios autores del NT comparan la venida del Día del Señor con la venida del ladrón en la noche, indicando que las acciones de Dios serán inevitables, porque tomará por sorpresa a los desprevenidos (Mt 24.43-44 [Lc 12.39-40 par.]; 1 Ts 5.2; 2 P 3.10; Ap 16.14-15). Otras parábolas comparan de manera similar el regreso de Jesús al retorno inesperado de un amo a su casa tras un largo viaje (Mt 24.45-51 par. Lc 12.42-46). El Día del Señor se asocia, sistemáticamente, con los actos violentos de *juicio. Por tanto, no es de sorprender que los autores bíblicos empleen imágenes de grandes masacres y desolación para describir las secuelas de las acciones de Dios. Entre las imágenes utilizadas de forma más habitual, están las de un gran número de cuerpos ca**ídos** en el campo de batalla o en las calles (Is 34.2-3; Jer 25.33; 49.26; 51.3-4; Lm 2.21; Ez 24.21; 30.7; 39.11-16; Am 8.3), mucha *sangre vertida (Is 34.5-7; Jer 46.10; Ez 32.6; Sof 1.17), el derramamiento de sangre humana como zumo de uvas prensadas y exprimidas en el lagar (Is 63.1-3; Lm 1.15; Jl 3.13; Ap 14.19; 19.15), *animales carroñeros sobre el montón de cadáveres (Ez 32.6; 39.4; Ap 19.17-18, 21) y el asolación de edificaciones y tierras o de su actividad por animales salvajes (Is 23.1; 24.3-12; 34.8-17; Jer 18.16; 46.19; 50.26; Ez 30.7; Jl 2.3; Ap 18.2).

Los autores bíblicos también intentan infundir en sus audiencias el impacto emocional del Día del Señor, describiendo las reacciones de aquellos que experimentan la actividad de Dios. Para quienes sufren bajo el juicio de Dios, la reacción se describe, normalmente, en términos de prácticas de lamento tradicionales del Antiguo Oriente Próximo, como vestir tela de saco, sentarse en el suelo, lamentarse en voz alta y echarse por encima polvo o cenizas (Is 3.18-24; 22.12; 24.7-9; Jer 25.34; 47.2; Lm 1.2; 2.10-11; Ez 7.18; Am 8.10; Sof 1.8-9; Mt 8.12; 22.13; Ap 18.9-18).

Finalmente, el Día del Señor será un día en el que el oprimido pueblo de Dios experimentará la libertad. Esto se suele describir en términos más o menos contrarios a los que describen el juicio de Dios, incluida la victoria en la batalla (Abd 17-18; Zac 9.15; Mal 4.4; 2 Ts 2.8; Ap 19.19-21); la reocupación del territorio (Is 35.8-10; Abd 19-21; Sof 3.18-20; Zac 14.10-11; Ap 21.22-27); el reabastecimiento de los canales, los campos, la reposición de las cosechas y de los animales domésticos (Is 25.6; 29.17; Os 2.21-22; Jl 2.18-24; 3.18; Zac 9.17; 14.8; Ap 22.1-2); la reconstrucción de viviendas (Am 9.14; Ap 21.2, 9-21) y la celebración (Is 29.19; Sof 3.14; Ap 21.4).

Uno de los problemas más fastidiosos para un estudiante de la Biblia es cómo comprender la variedad de imágenes asociadas con el Día del Señor. Este desconcierto se debe, al menos en parte, a la gran flexibilidad y variedad de usos en los que los autores bíblicos catalogan dichas imágenes. Por ejemplo, los eruditos aún debaten si la descripción de la plaga de langostas del libro de *Joel es un leguaje figurado para la invasión de un ejército humano o si la imagen de la batalla alude a la devastación causada por las langostas. ¿Qué entendemos nosotros por las langostas del abismo sin fondo de Apocalipsis 9.1-11? La descripción de la batalla de Ajalón en Josué 10.1-15 parece emplear imágenes asociadas con el Día del Señor en un sentido histórico directo. También se utiliza parte del mismo lenguaje de una forma altamente figurativa en el Salmo 18.

Como indica el desproporcionado número de referencias del NT en este artículo, los escritores neotestamentarios tienden a emplear menos las imágenes tradicionales asociadas con el Día del Señor y hablan de forma más directa sobre un juicio universal venidero. Quizás se trate de una idea que se ha convertido en metáforas típicas de la acción de juicio y salvación de Dios, al menos en las imágenes más frecuentemente utilizadas por los profetas.

Ver también DIVINO GUERRERO; FIN DE LOS TIEMPOS; JUICIO VISIONES APOCALIPTICAS DEL FUTURO.

BIBLIOGRAFIA G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997 [1980]); G. von Rad, “The Origin of the Concept of the Day of Yahweh,” *JSS* 4 (1959) 97-108; D. Stuart, “The Sovereign’s Day of Conquest,” *BASOR* 221 (1976) 159-64.

DIENTES

Los dientes se usan principalmente como símbolo del intento de consumo de ganancias ilícitas, que se les arranca a la fuerza a los desamparados. Pero también simbolizan el buen consumo, como el amante que mastica el amor de su amada en el *Cantar de los

Cantares, o cuando el Señor convierte a los israelitas arrepentidos en arado de muchos dientes que destruyen las montañas.

Los dientes son una imagen de poder, bueno o malo, y de un estado aparentemente inconquistable. Desde el poderoso leviatán, con sus «terribles dientes» (Job 41.14 DHH; *ver* Animales Mitológicos), hasta las pequeñas pero destructivas langostas de la primera aflicción en Apocalipsis (9.8), con dientes de *león, los dientes simbolizan conquista y poder imparable. En la visión de Daniel, se le dice a la segunda bestia presentada con el comentario «tenía en su boca tres costillas entre los dientes» que coma carne simbólica hasta hartarse (Dn 7.5 RVR1960). La cuarta bestia del sueño de Daniel, «en gran manera fuerte», tiene grandes dientes de hierro que le permiten destruir y devorar a aquellos a los que asalta (Dn 7.7). La imagen de dientes destructivos se aplica a los vecinos de Israel cuando atacan. En Joel, cuando Israel es invadido y saqueado, la destrucción se compara a la de los dientes de un león.

Otra imagen gráfica de las Escrituras es la del «crujir de dientes». En el AT, el énfasis se halla en los enemigos que rechinan sus dientes como burla y como señal de escarnio. Los impíos crujen sus dientes ante los que tropiezan y los indefensos (Sal 35.16), incluidos los israelitas en el tiempo de la destrucción de Jerusalén (Lm 2.16), pero el Señor los *rescatará finalmente. El crujir de dientes es una expresión de ira, rabia o fuerte furia y a menudo violenta, que puede estallar en cualquier momento en un ataque total, por lo general físico. Las airadas multitudes crujen sus dientes ante Esteban (Hch 7.54) antes de arrastrarlo fuera de la ciudad y apedrearlo. Sin embargo, el ejemplo de Esteban es una excepción del patrón general del NT, donde los que crujen los dientes son quienes sufren gran tristeza. En siete ocasiones se encuentra en la expresión formulista «lloro y crujir de dientes» (p.ej., Mt 8.12). Como consecuencia, el llorar y el crujir de dientes se convierte en una descripción del *infierno, el lugar de *juicio reservado para los que no entran en el reino. Allí habrá fuego (Mt 13.42) y tinieblas (Mt 8.12), y el juzgado será cortado en pedazos (Mt 24.51). Aquí, las imágenes del AT y del NT incorporan a los malvados, que han crujido sus dientes en *ira toda su vida, y que continuarán haciéndolo, pero ahora por orden de Dios, en el inferno.

La ruptura de los dientes simboliza la derrota. Los dientes de los malvados están quebrados; no se les permite utilizarlos para devorar a los débiles/justos que confían en Dios. Aunque pueden rugir y gruñir como leones, el Señor romperá los dientes de los impíos. Para un león, tener rotos los dientes significaba estar herido de muerte: «perece por falta de presa» (Job 4.11 RVR1960). Aquí los dientes son un símbolo del poder de los malvados para consumir a los indefensos e incluso aprovisionarse ellos mismos y los suyos. Cuando llegue la justicia, el mal tendrá rotos sus dientes, es decir, será derrotado. Uno de los actos justos de Job fue romper los dientes y los colmillos de los malvados (Job 29.17). Para proteger al salmista, Dios rompe los dientes de los impíos cuyos «dientes son lanzas y flechas» (Sal 57.4 NVI), que buscan consumir a los indefensos (Sal 3.7; 37.12-13; 57.4; 58.6; 112.10; 124.6).

Ser capaz de probar solamente la comida, pero no digerirla, es una imagen gráfica de castigo para Israel y para sus enemigos. Cuando los israelitas, hartos de *maná,

refunfuñaban por la carne, se les dio codornices. Pero cuando «aún estaba la carne entre los dientes» el Señor los mató (Nm 11.33 RVR1960). De manera similar, el Señor promete sacar la comida prohibida de las bocas de los enemigos de Israel (Zac 9.7). Aquí, la comida conseguida mediante el pecado, significa que se probará pero nunca llegará al vientre.

Finalmente, la cantidad de referencias a los dientes son bastante corrientes. Los dientes sanos y blancos son símbolo de belleza. En el Cantar de los Cantares se ensalza la belleza de la amada describiendo sus dientes «blancos como ovejas recién esquiladas y bañadas» (Cnt 4.2; 6.6 NTV) y de que «cada diente hace juego con su par» (no falta ninguno, Cnt 4.2; 6.6 NTV). La belleza de los dientes se compara, en parte, a su frágil naturaleza, realzada antiguamente por la falta de restauración dental moderna. El valor de los dientes y el castigo para quienes golpeaban los dientes de otros se aborda en la Ley (Ex 21.23; Lv 24.20). Job señala el elemento natural de los dientes cuando describe su actual estado como «he escapado con sólo la piel de mis dientes», lo que significa tener tan solo lo que queda de tu cuerpo y nada más (Job 19.20 RVR1960).

Ver también COMER; BOCA.

DIEZ Mandamientos. *Ver* LEY.

DILUVIO de Noé. *Ver* DILUVIO.

DIOS

La mayoría de las investigaciones sobre el criterio de Dios en la Biblia se centra en algo distinto de las imágenes que lo representan. Muchas se concentran en los nombres de Dios (p. ej., *Yahvéh, Elohim, Adonai*), sus atributos, sus obras o los papeles que juega (creador, juez, redentor). Cuando entran en juego las imágenes, estas tienden a ser las que parecen acercarse más a ser título como *Rey, Señor y *Padre, o aquellos ampliamente conocidos como *pastor y alfarero. Aunque es correcto y adecuado explorar la persona y la obra de Dios de cada una de estas formas, es principalmente a través de imágenes como Dios se abre a nosotros y nos revela algo de su naturaleza, sus propósitos, su carácter y sus actividades.

Tipos de simbolismo para Dios. Existen varias clases de imágenes de Dios en la Biblia. En realidad, todos los diferentes tipos de lenguaje figurado parecen estar representados. Por ejemplo, tenemos el *circunloquio* —un rodeo para referirse a alguien o algo— como en «Majestad en las alturas» (He 1.3 RVR1960) o «el Fuerte de Jacob» (Gn 49.24), y la *metonimia* —usando la parte para el todo— como «el nombre» de Dios (Jer 27.12-15). Sin embargo, en la Biblia, las formas comparativas del lenguaje figurado —*el símil, la metáfora, la analogía, la parábola*— se suelen usar con mayor frecuencia para Dios. Esto es comprensible, ya que por medio de este simbolismo procedemos de lo conocido a lo menos conocido o a lo desconocido, convirtiéndolo en una manera excelente de hablar de Dios. Nuestro discurso diario y nuestros intercambios formales están llenos de este tipo de lenguaje, como ocurre con la Biblia, con su contenido que va desde los discursos cotidianos a la reflexión teológica. El lenguaje comparativo es, pues, la forma más usada por Dios para comunicarse con nosotros. La gama completa de

lenguaje comparativo —símiles, metáforas, analogías y palabras— se halla en las descripciones bíblicas de Dios y, en ciertos lugares, se extiende hasta los bordes de la alegoría sin llegar a cruzarlos del todo.

Algunas de las comparaciones son de tipo convencional y poseen un toque familiar. Ejemplo de ello sería Dios como rey (p. ej., Ex 15.18). Los libros de Salmos y Proverbios, haciéndose eco como lo hacen de la adoración corporativa de Israel y la reflexión lógica sobre la vida cotidiana, tienden a contener metáforas más estándares que otras formas de literatura. Otras metáforas son nuevas y sorprendentes, a veces hasta chocantes. Aquí situaríamos a Dios como cantante (p. ej., Sof 3.17)(y como soldado ebrio (Sal 78.65). Los Profetas y los Evangelios contienen muchas de estas comparaciones, como también libros singulares como Job y formas novedosas como las Epístolas. Y siempre existen las comparaciones en una línea intermedia entre estas dos cosas. Aquí colocaríamos, quizás, a Dios como padre ya que pasa de ser una descripción más formal de Dios como creador, preservador, salvador y guía de la nación (p. ej., Jer 3.4, 19) a un discurso íntimo de Dios como «mi padre» por parte del creyente individual (p. ej., Ro 8.15). Otro ejemplo podría ser el de Dios como viñador e Israel como la *viña, porque esto está sujeto a varias permutas (p. ej., desde Is 15 a Jn 15). En ocasiones, como en los Profetas y en las Epístolas, las comparaciones se mezclan entre sí para proporcionar variaciones sobre un tema o, como ocurre con gran intensidad en los Salmos y Job, añadir frescura a lo que se está diciendo.

Una de las dificultades a la hora de decidir si una declaración contiene una imagen de Dios está en resolver si se trata de una metáfora viva o muerta. NO es lo mismo que hablar sobre comparaciones convencionales y novedosas, porque hasta en las imágenes típicas tanto en la adoración corporativa como en la comunicación diaria pueden tener vitalidad para quienes las escucha y las usan. Las metáforas muertas son aquellas cuyo punto original de comparación ha estado tan incluido en el uso de la palabra que ha dejado de registrarse en la imaginación de las personas. En este caso, un término posee ahora un sentido literal y no figurado. Un buen ejemplo sería hablar de las personas como «linajes» de Dios, como hace Pablo en el Areópago (Hch 17.28), porque esto ya no tiene connotaciones biológicas y solo quiere decir que Dios es la fuente suprema der todas las criaturas.

Imágenes sagradas y religiosas. Dada la naturaleza religiosa de las imágenes de Dios, muchos esperarían encontrar lugares, personas y objetos sagrados que fueran una fuente fértil de lenguaje sobre Dios. Si este fuera el caso, colocaría a Dios en lo religioso y no en la esfera profana de la vida. Obviamente se le asocia con lugares como el *templo, con figuras como los *sacerdotes y con objetos como los *sacrificios. Uno de los epítetos más usuales para Dios es «el Santo» (Jos 24.19), aunque esto desarrolla cada vez más un sentido moral en vez de cúltico (Is 6.3). A Dios se le describe también como asumiendo el lugar del templo en la ciudad celestial (Ap 21.22) y se representa al Hijo de Dios como el *Cordero sacrificado por los pecados del mundo (Ap 5.6). En conjunto, sin embargo, el reino de lo sagrado no es una fuente principal de lenguaje figurado para Dios.

La razón de esto no es difícil de encontrar. Dios es el Dios de la totalidad del mundo y todo lo que en él hay. No puede ser confinado a la dimensión sagrada de la vida. Dios lo creó todo, mora en todo y lo transforma todo. Y, hasta cierto punto, todo refleja algo de Dios, imágenes de él en el sentido más pleno en el caso de los seres humanos (Gn 1.26) o revela algún aspecto de Dios en el caso del mundo material (Sal 8.1-9). Esto significa que todo y cualquier cosa puede convertirse en un vehículo para entender a Dios.

La familia y las relaciones. Muchas referencias a Dios surgen del círculo de la familia inmediata y extendida. En el AT, las alusiones a Dios como *padre que aparecen por primera vez en Deuteronomio no son numerosas (Dt 32.6). Figuran en su mayor parteen los Profetas y en los Salmos, con un sabor más poético en estos últimos. Las referencias son mayormente metafóricas y se relacionan en particular con el hecho de que Dios es el creador y el que provee, y, más tarde, el *rescatador y el *guía (Is 64.8), a veces con una preocupación especial por los impotentes (Sal 68.5). En boca del rey, en los Salmos, pero en labios de Jesús en los Evangelios, este discurso adquiere una nueva intimidad (Mt 18.10). Dios es también el esposo del pueblo (Is 54.5), descripción esta que denota unicidad del vínculo establecido por medio del pacto. En Oseas, por ejemplo, Dios se niega a abandonar a Israel a pesar de las relaciones adúlteras de ellos con dioses extranjeros, y hace el esfuerzo extremo de atraerlo de nuevo a sí (Os 2.4–3.5). Aquí, Dios es quien está profundamente herido, es el amante traicionado que permanece totalmente comprometido con el vínculo original.

Con respecto a la familia más amplia, se describe a Dios como *redentor (Is 41.14), término que tiene fuertes matices del pariente que cumple una obligación con los miembros de la familia que requieran su ayuda benevolente (cp. Rut 4.1-12). Aunque a Dios no se le llama nunca *madre ni *esposa —algo comprensible en vista de la tentación de Israel a seguir a los dioses de la fertilidad de las naciones circundantes— en los escritos bíblicos aparecen varias comparaciones con el trabajo de una madre o esposa. De modo que se asemeja a Dios a alguien encinta (Is 6.3-4), que *da a luz (Is 42.14), que actúa de partera (Sal 22.9-10), *cría (Is 49.15), es un ama de casa (Sal 123.2). En la Biblia, todo el lenguaje relacionado con los géneros es metafórico, de manera que no hay connotaciones sexuales implicadas en las referencias a los padres o los cónyuges. Entre otras relaciones llevadas a imágenes de Dios, una que no aparece muy a menudo aunque sigue destacando es la de Dios como *amigo (Ex 33.11; Is 41.8; Stg 2.23). Esto habla de la franqueza y la sinceridad de Dios al comunicarse con ciertas personas y sugiere el papel de un benefactor con su protegido y no la relación de iguales.

La vida civil y militar. La imagen más común para Dios en la vida política es la de *rey. Aparece incluso antes de que Israel tuviera monarquía (Ex 15.18). Se usa, en especial, en los profetas y los salmos (Is 41.21; Sal 44.4) para expresar la preeminencia y la soberanía nacionales y universales, políticas y cósmicas de Dios. Que el salmista se dirija a Dios en ocasiones como «mi rey» indica que no era una adscripción puramente general (Sal 5.2).

Se alude, asimismo, a Dios con frecuencia como legislador (Dt 5.1-22) y juez (Gn 18.25). Son papeles civiles. El primero juega un papel especial en el AT y el segundo es

un papel principal a lo largo de toda la Biblia. El primero identifica a Dios como aquel que provee la instrucción básica para el pueblo en sus obligaciones morales, religiosas y civiles, el segundo sobre Dios como quien asegura que estas cosas no sean transgredidas o que el pueblo no sea incorrectamente oprimido por medio del abuso. Existen otras referencias a Dios como abogado (Is 1.18), sacadas del lenguaje de los tribunales locales (*ver* Imágenes legales). Aquí se está tratando la imparcialidad y la integridad de Dios, sobre todo hacia los necesitados (Dt 10.17b-18a).

Dado que, como dijo alguien, la *guerra no es más que política con otro nombre, y presenta a Dios como *guerrero divino (Ex 15.3) se solapa con estas metáforas civiles. Todos los aspectos del esfuerzo militar —desde la consulta, la preparación, la declaración de guerra, la lucha y finalmente la victoria— reciben sentidos figurados. En los últimos libros de la Biblia los se utiliza el simbolismo, de manera particular, para la intervención divina con el fin de introducir la era escatológica. Una variante de este simbolismo es Dios como el Poderoso (Dt 32.4), o como el *enemigo (Lm 2.4). En algunas de las antiguas secciones poéticas de la Biblia, se representa ocasionalmente a Dios como jinete divino de los cielos (Dt 33.26) o de las *nubes (Sal 68.5). Esto también refleja un entorno militar. (Sion duda es así por la descripción de Cristo como jinete divino en Apocalipsis 19, con sus diversas referencias a los implementos de guerra). Otras muchas alusiones a distintas facetas de la experiencia de la batalla se aplican a la lucha de Dios por la lealtad y la santidad de su pueblo escogido frente a todas las fuerzas que buscan subvertir estas cosas.

Trabajo y tecnología. Aparte de que se hable de él como Hacedor (Job 4.17; 32.22; 35.10; Pr 14.31; 17.5; 22.2; Is 17.7) se apela a una amplia gama de ocupaciones humanas y tecnologías actuales para describir varias aspectos de la obra de Dios. Las más comunes son *pastor (Sal 23.1), alfarero (Is 64.8), *edificador (Sal 102.25) y *agricultor (Salo 80.8; Os 10.11). En ocasiones, se tienen en mente formas particulares de estos como en las comparaciones entre Dios como agricultor, viñador y hortelano. Otras imágenes basadas en el trabajo incluyen a Dios como obrero metalúrgico (Is 1.24-26) y fabricante de tiendas (Ex 25.9). Algunas ilustraciones están sacadas del trabajo asociado de modo particular con el hogar: Dios como tejedor (Sal 139.13-16), hilador (Job 10.10-2), fabricante de ropa (p. ej. Gn 3.21; Is 45.5), jardinero (p. ej. Gn 2.8) y limpiador (p. ej. Is 14.23). Estas se encuentran entre las imágenes más tempranas de Dios que aparecen en la Biblia. También figuran otras secundarias dentro de estas más generales. Con respecto a la agricultura, se ve a Dios como quien prepara el terreno, *siembra o planta la semilla, la cuida, la riega, *poda y, a continuación, recoge, *cosecha, ata o *trilla y coloca el grano en un *almacén.

Se puede aludir a todos los aspectos de la obra de Dios mediante este tipo de imágenes —la creación, la providencia, el cuidado compasivo, el hacer justicia, la redención, edificar la comunidad, la santificación, la transformación futura— no solo las tareas más domésticas en las que está implicado. Dado que la tecnología estaba involucrada en todo esto, es evidente que en estas comparaciones no hay discriminación contra la obra basada en los inventos humanos a favor de aquello que está más en contacto con el

orden creado o con la vida en el hogar. Hasta el agricultor usa la tecnología, por ejemplo el arado; y la tecnología sencilla no estaba ausente del hogar. Por otra parte, algunos tipos de tarea usados en sentido figurado en las descripciones de Dios, por ejemplo la metalurgia, estaban a la vanguardia de la tecnología antigua (fueron los obreros metalúrgicos quienes desarrollaron las primeras fábricas de Israel). Por consiguiente, el simbolismo industria no es algo extraño en el AT.

La comunicación y la ayuda. Una de las apelaciones más comunes de Dios en la Biblia es instructor o *maestro (Ex 4.15). Este papel divino tiene aplicación para los líderes de entre el pueblo, para los creyentes individuales y para el pueblo en su conjunto. Esto es tan esencial para Dios que la conjunción de *Sabiduría (Pr 8) y la Palabra (Jn 1.1-18) con Dios es extremadamente estrecha. Incluido en el papel de maestro se halla la de mentor: Dios no solo es aquel que dice, sino que le muestra al pueblo qué hacer para que puedan imitar el ejemplo divino (Dt 10.18-198). Se presenta a Dios como modelo a la vez que maestro. Otras ilustraciones retratan a Dios como compositor (Dt 31.19) y cantante (p. ej., Sof 3.17).

En una ocasión Dios recibe el título de sanador (Ex 15.26),m pero muchas veces se le describe como alguien comprometido en actividades curativas (p. ej., Is 20.36; *ver* Enfermedad y Sanación). Por encima de todo, aquí tenemos la capacidad de Dios para salvar a las personas de la enfermedad o curarlas de ella, aunque esto último suele ir estrechamente asociado con el *perdón de los pecados (p. ej., Sal 103.3). Aquí deberíamos colocar también las referencias a Dios como ayudador (Sal 10.14), en especial de los desvalidos, y protector (p. ej., Sal 116.6) de los pobres, humildes, afligidos, inocentes, *débiles y necesitados, así como los que son a menudo injustamente tratados como las *mujeres, los *trabajadores, los *extranjeros, los *esclavos, los *huérfanos y los perseguidos. A Dios se le retrata también como el *consolador (p. ej., Is 40.1ss.) y como el salvador (Sal 25.5) tanto de los individuos como del pueblo.

La naturaleza. La *naturaleza es un campo sorprendentemente fértil para las imágenes de Dios. En vista de que el Dios de la Biblia es intensamente personal y que los seres humanos son el punto más alto de la creación, uno podría haber esperado que fuer de otro modo. Que este no sea el caso subraya una vez más cómo Dios es la fuente, el sustentador y la meta suprema de todo, y que hasta las formas subhumanas de vida pueden reflejar algo de él. Cada cosa, como dice Pablo, tiene su «belleza» o «gloria» particular (1 Co 15.40-41).

En esta categoría hallamos algunas de las imágenes más comunes de Dios en la Biblia. Por ejemplo, Dios es *luz (Sal 27.1), *fuego (Dt 4.24; 9.3) y *roca (Sal 18.2, 31, 46). (Esta última va combinada con *fortaleza, conteniendo así elementos de una metáfora militar.). Hablan respectivamente de la gloria incomparable, la justicia apasionada y la fuerza monumental de Dios. Hay otras imágenes más ocasionales que incluyen a Dios como «El Señor es mi *estandarte» (Ex 17.15 NVI), una señal de victoria sobre el enemigo.

En muchos lugares los símiles y las metáforas comparan a Dios a un *animal. Incluyen al *león (Os 11.10), el leopardo (Os 13.7) y el *águila (Dt 32.11-12). Se asemeja,

asimismo, a Dios a un oso que ha perdido a sus cachorros (Os 13.8) y a una gallina que esconde sus polluelos bajo sus *alas (Sal 17.8-9). Pare no haber discriminación contra ninguna especie particular o animal. Aunque se pueda comparar a Satanás con un león (1 P 5.8), como acabamos de mencionar también es posible en el caso de Dios y de Cristo (Ap 5.5). Son como el león en distintas maneras, o con fines diferentes. Todo esto es posible, porque las criaturas que Dios ha hecho reflejan, de un modo u otro, aspectos del Dios que los hizo.

Interpretación de las imágenes de Dios. La presencia de esta amplia gama de simbolismo en la Biblia ha estado sujeta a valoraciones discrepantes. Para algunos, este lenguaje concreto es una incomodidad; otros lo acogen de buen grado. Aquí existen dos cuestiones: En primer lugar, ¿hay alguna señal de progresión en el lenguaje utilizado para Dios que vaya desde la mayor concreción a la menor, de lo figurado a lo más abstracto? En segundo lugar, ¿qué grado de satisfacción produce este lenguaje a la hora de entender a Dios o de comunicarse con él?

La primera pregunta suscita la cuestión más amplia del papel del lenguaje antropomórfico en la Biblia. Mirando en retrospectiva, este debate era en realidad demasiado antropocéntrico en carácter, por que debería haberse ampliado más para incluir lo que podríamos denominar lenguaje *cosmomórfico* para Dios; es decir, la referencia a lo que no es humano, ya sea animal o material, así como las formas humanas de las realidades divinas. El lenguaje antropomórfico está fuertemente presente en las primeras partes de la Biblia, donde se hace referencia a Dios *caminando en el Jardín del Edén (Gn 4.8), cerrando la puerta del Arca (Gn 7.16), *oliendo el aroma del sacrificio de Noé (Gn 8.21) y *descendiendo para mirar de cerca la torre de *Babel (Gn 11.5). También se describe a Dios en muchos lugares como teniendo *brazos (Nm 11.23), *manos (Sal 111.7), *boca (Dt 8.3), *voz (Dt 30.20), *ojos (Dt 11.12), *orejas (Sal 5.1) y, de manera más general, un *rostro (Sal 114.7). Del mismo modo, se retrata a Dios experimentando una amplia gama de emociones humanas como lamentar algo (Gn 6.6), la *ira (Ex 15.7), celos (Ex 20.5) y detestando (Lv 20.23).

Sin embargo, en todo esto, la soberanía y la trascendencia de Dios no se ponen nunca en duda. En todas partes, Dios no solo es más grande que la vida humana, sino que no está marcado por los fracasos humanos ni sujeto a las limitaciones de estos. Este lenguaje tiene la atmósfera distinta de las descripciones de los dioses griegos del Olimpo quienes, por su carácter más amplio que la vida cuentan con muchos fallos y limitaciones humanos reconocibles. Esto es cierto incluso en los primeros capítulos del AT, donde el grado de antropomorfismo solo es relativo, así como en los libros de la Biblia que no son narrativos, desde los primeros hasta los últimos profetas y a lo largo de los salmos. El caso interesante que sienta precedente de la compatibilidad del lenguaje antropomórfico con un énfasis en la trascendencia de Dios es la segunda parte de Isaías (40–66), que contiene las declaraciones más exaltadas y sublimes sobre la no comparabilidad de Dios en toda la Biblia.

En todos estos escritos Dios es claramente Dios y no es humano (Os 11.9), y sus pensamientos y sus caminos sobrepasan la comprensión humana (Is 55.8-9). Los escritos

de sabiduría destacan esto de un modo poderoso; por ejemplo, el libro de Job, en especial sus capítulos finales (Job 38–42), y Eclesiastés, sobre todo ciertas declaraciones que se hacen allí (Ec 4.1-3). Lo que hace que estas obras sean particularmente interesantes es que la tradición de la surgen se apoyaba firmemente en observaciones del mundo natural y humano para entender los caminos de Dios. En el NT la imagen no es distinta. Jesús habla de y del reino de Dios de forma sistemática e innovadora, en un lenguaje sacado de la vida cotidiana, usando una amplia gama de símiles, metáforas y parábolas. Aunque esto pueda estar menos marcado en Pablo, está ciertamente presente en sus cartas. Y al final del NT, el libro de Apocalipsis es un lenguaje antropomórfico completo como lo es la no comparabilidad y la omnipotencia de Dios.

De manera que no podemos decir que haya un desarrollo del lenguaje para Dios en la Biblia que va de mayor a menor. En cada periodo encontramos un lenguaje antropomórfico y, dentro de este, otro figurado en abundancia. Algunas metáforas transcurren como un hilo a lo largo de toda la Biblia a medida que los distintos escritores van haciendo variaciones con ellas sobre un tema. Buenos ejemplos de esto son los retratos de Dios como padre, juez, pastor, constructor, alfarero, maestro y luz. Como sugiere esta lista de imágenes, los que surgen de las dimensiones más personales de la vida no son los únicos que se repiten una y otra vez en la Biblia, sino también aquellos pertenecientes a todos los ámbitos de la vida y los niveles de existencia. Existen dos razones básicas para esto. Una es que la imaginación es fundamental para toda comprensión y comunicación. No podemos pensar ni hablar sin ello. Haciéndonos eco del título de un libro reciente, vivimos por metáforas. Incluso el lenguaje abstracto sustituye sencillamente un tipo de lenguaje figurado por otro, uno por lo general menos dinámico de carácter y menos asequible a la mayoría de las personas. (En relación con Dios —uno piensa aquí en la descripción de Dios que hace Tillich como «La Razón de ser»— este tipo de lenguaje suele apoyarse en parte en el simbolismo de la *profundidad [Sal 139.7] más que en la *altura [Dn 4.17], un simbolismo que la Biblia también usa de un modo más concreto.) Otra razón, ya señalada, es la capacidad que Dios tiene de convertir todo lo que existe en un efecto lingüístico precisamente por su fuente divina y por ser un reflejo de las realidades divinas. Dado que Dios ha establecido la creación de un modo que proporciona un cierto tipo de correspondencia entre las realidades humanas y divinas, y ha provisto un lenguaje como vehículo por medio del cual esto sucede principalmente, las imágenes de Dios son básicamente fiables. La base radica en la insistencia bíblica en cuanto a la estrecha identificación, de hecho una coherencia intrínseca, entre lo que Dios dice y lo que hace (Gn 1.1; Jn 1.1).

Esto suscita la cuestión de lo lejos que este lenguaje nos puede llevar en nuestra comprensión de Dios. Aun siendo inevitable y adecuado, ¿en qué medida podemos fiarnos de él? Se podría decir que dado que este lenguaje figurado se halla en el corazón de la forma en que hablamos de todo, es lo único que tenemos; por tanto, debemos contentarnos con ello. Si las imágenes de Dios son más básicas que sus conceptos —aun cuando los conceptos de Dios no son extraños a la Biblia y, en todo caso, fluyen de sus imágenes— entonces son el fundamento sobre el cual tienen lugar cualquier otro

pensamiento sobre Dios. No solo no existe otra senda que lleve a la verdad divina, sino que esta es la mejor de todas. Podemos ir más allá. Después de todo, Dios es quien nos ha hablado de este modo. A este respecto es interesante que la forma en que los pasajes presentados como saliendo directamente de la boca de Dios contengan un alto nivel de lenguaje figurado (p. ej., Ex 3; Jer 14). Que Dios las pronunciara directamente o que fueran una nueva reformulación profética de mensajes, esa no es la cuestión ya que en ambos casos existe una coherencia percibida entre semejante lenguaje y Dios. Dado el carácter de la Biblia por haber sido inspirada por Dios —comoquiera que esto se produjera— ¡las imágenes divinas son fiables, porque directa o indirectamente fluyen de la imaginación de Dios!

Mantener una estrecha correlación entre las imágenes y lo que transmiten se convierte, pues, en algo importante. Por ejemplo, deberíamos apreciar que cuando se describe la gloria de Dios como luz (Sal 27.1) es la mejor forma de concebirla. La imagen es indispensable para la idea. Aunque podamos tener la idea sin la imagen y, en ocasiones, conseguir algo en el proceso, en general perdemos más de lo que podemos lograr jamás si, con ella, dispensamos en especial la intensidad, la vitalidad y el dinamismo de lo que se está comunicando. Es una parte crucial de lo que se está transmitiendo y no solo algo accesorio.

Este es especialmente el caso en relación con lo que se denomina metáforas «raíces». Son metáforas tan intrínsecas a lo que comunican que son literalmente indispensables. Aunque no siempre resulta fácil distinguir una metáfora raíz de otras relevantes o secundarias, se ha argumentado por ejemplo que la imagen de Dios como padre es una de ellas. Con dispensar o utilizar con ella el lenguaje de «padre» no basta. Ciertamente tiene que ir reforzado por un simbolismo femenino de Dios, como hace la Biblia misma; en nuestros días esto tiene más cabida que durante el periodo bíblico. Pero si lo saltamos por alto, estaremos perdiendo algo intrínseco para nuestra comprensión de Dios y de la relación con él. No es el caso, sin embargo, con la descripción de Dios como rey. Otros términos podrían llegar a captar la esencia de esto, por ejemplo, Dios como gobernante. Aunque el término rey describe a alguien más exaltado, también da a ente3nder una figura más jerárquica a la que resulta más difícil acercarse. Dios es, en algunos sentidos, aunque no en todos, como un rey. La imagen de Dios como gobernante tiene diferentes ventajas y limitaciones.

Por tanto, no deberíamos establecer, pues, una oposición entre lo concreto del lenguaje figurado y la espiritualidad de Dios. Esta es una tendencia entre los que argumentan que solo a través de la pretendida *via negativa*, mediante la utilización de palabras que nos digan lo que Dios no es, podremos alcanzar el conocimiento más profundo sobre Dios. La Biblia tiene sin lugar a duda cabida para semejante lenguaje. Al principio de Isaías 40, en la descripción que se hace de Dios, y al dirigirse Pablo a él al final de Romanos 11 tenemos ejemplos extraordinarios de esto. En estos pasajes se retrata a Dios de varias formas: incomparable, inmortal, inagotable, inescrutable e inexplicable. Es importante notar que la forma en que se suele hablar de Dios la mayoría de las veces en estos pasajes sigue siendo figurada en su raíz; es sencillamente figurada de un modo negativo y

no positivo. Conserva adecuadamente ante nosotros la diferencia entre Dios y todo lo demás, e impide que nos tomemos las comparaciones positivas de manera demasiado lite4ral. Pero no es el lenguaje preferido para Dios en la Biblia. En lugar de esto hemos visto que se hace un uso constante de la *via positiva*, un lenguaje que empieza por las realidades humanas pero que va más allá de estas explorando las realidades divinas.

Ver también: ADORACIÓN; ARMAS; BONDAD; CREACIÓN; DIOS COMO; DIOS Y LAS PERSONAS EN COMPARACIÓN; DIOSES, DIOSAS; ESPERAR EN DIOS; FLECHA, FLECHA DE DIOS; FORTALEZA; FUEGO; GLORIA; DIVINO GUERRERO; HUMANO Y DIVINO; HUESTE; LUZ; MADRE; MAESTRO, ENSEÑANZA; OVEJA, PASTOR; PADRE; REDENTOR; REDIMIDO; REY, MONARQUÍA; ROCA; TRABAJO, OBRERO.

BIBLIOGRAFÍA. R. Banks, *God the Worker* (Valley Forge, PA: Judson, 1994); E. Barbortion, *The Humanity of God* (Maryknoll, NY: Orbis, 1976); O. Keel, *The Symbolism of the Bïblical World* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 [1978]); G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Londres: SCM Press, 1959).

DIOS desconocido. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

DIOS Y LAS PERSONAS EN COMPARACIÓN

El Salmo 8 es una declaración de comparación clásica entre Dios y las personas. En el versículo 4, la pregunta del salmista a Dios: «¿Qué es el ser humano?» (RVC) se generó por su contemplación de las tres realidades de la creación inanimada, el ser humano y lo divino. La razón por la que el salmista podría haber planteado esta pregunta es porque los humanos son creados a la imagen de Dios (Gn 1.26-27) y son conscientes de sí mismos. Se pueden apreciar las siguientes comparaciones en las Escrituras por el *imago Dei* («imagen de Dios»).

En el corazón del *imago Dei* está la personalidad. Dios y los humanos se pueden comunicar de forma inteligente (Sal 8; Is 6.8-13). Ambos pueden recibir información (Gn 1.28-30; Heb 1.1-2), concebir pensamientos (Gn 2.19; 2.23) y procesar información (Is 1.18-20). Aunque el conocimiento de Dios no tiene límites en precisión y contenido (Ro 11.33-34; Mt 11.21-24), el conocimiento humano es incompleto (1 Co 2.9; 13.12) en el mejor de los casos, y retorcido (Ef 4.17-18) en el peor. La dimensión afectiva de Dios (Gn 6.6; Mt 25.21; 2 Co 7.6) está siempre perfectamente equilibrada y no depende de nadie fuera del Dios trino para su cumplimiento (Os 11.8-9; Hch 17.25; Jn 17.24-26). Dios es el amante que nunca deja de amar (Jer 31.3; Os 11.1-9). Aunque los humanos pueden expresar emociones nobles (Sal 13.5-6; Mr 12.20-30; 2 Co 1.24–2:4; 2 Jn 4), su amor a menudo disminuye (Ap 2.4), se prostituye amando el mal (2 Ti 3.2, 4) y se regocija en lo equivocado (Sal 13.4; Mi 3.2; 1 Co 13.6). S entregan, asimismo, a «pasiones vergonzosas» (Ro 1.26). Las elecciones divinas siempre son sabias y correctas (Gn 18.25; Is 10.13; Ro 16.27), mientras las humanas a menudo son perversas (Ro 1.32). Aunque hay algunas coincidencias en lo que sigue, se aprecian las comparaciones en áreas tales como el carácter (Is 54.5; Os 3.1-3; Jer 5.7, 8; 1 P 1.14, 15), las metáforas/símiles (Jn 1.19; Is.1.6, 7; Lc 3.22; Mt 10.16), las relaciones familiares (Jer

5.7, 8; 31.32; Ef 5.28; Ap 21.2) y las imágenes profesionales (Sal 23; Zac 11.17; Mt 13.55; Jn 10.11; 1 Co 3.5-17; Heb 11.10; 1 P 5.2). Aunque portadores de su imagen limitada por el tiempo y el espacio (Sal 90.9-10; 139.7-9) comparten algunas continuidades finitas con el eterno (Sal 90.2), ilimitado (Sal 139.7-9) e independiente (Hch 17.25) Dios, siempre serán criaturas dependientes (Gn 1.27; Sal 100.3) necesitadas de otros seres humanos (Gn 2.18), de la información divina (Mt 4.4; 1 Co 2.6-9) y de Dios mismo (Jn 15.5, 11; 17.3; Sal 16.5-11; 1 Co 6.17).

Ver también BONDAD; DIOS.

DIOSES Y DIOSAS

El Señor, que sacó a Israel de *Egipto con *brazo fuerte y que cuidó de él como una madre compasiva, se enfrentó a competidores por su afecto. En las palabras de Dios a Jeremías se sugiere la prevalencia de los dioses en el mundo de la Biblia: el Israel apostata tiene «tantos dioses como ciudades» (NVI) y tantos altares *idólatras como calles tiene Jerusalén (Jer 11.13). El enemigo real del verdadero conocimiento no es el ateísmo («Dice el necio en su corazón: “No hay Dios”», Sal 14.1 NVI; Sal 53.1). El verdadero enemigo son sus dioses rivales y el desafío preciso es: «Elijan hoy a quién van a servir» (Jos 24.15 NVI). En el lenguaje de la vida Yahvéh es el Dios de dioses: «Porque el Señor tu Dios es Dios de dioses y Señor de señores; él es el gran Dios, poderoso y terrible, que no actúa con parcialidad ni acepta sobornos» (Dt 10.17 NVI; cp. Sal 82.1; Ex 15.11; Sal 96.4). Pablo reconoce: «por cierto que hay muchos “dioses” y muchos “señores”» (1 Co 8.5).

La valoración bíblica no muestra interés en conceder una oportunidad compasiva a los dioses extranjeros ni a los matices de sus teologías. Esos dioses son falsos e inútiles. Su existencia, si es que va más allá de los ídolos hechos por manos humanas, es *demoníaca. Los ídolos son incapaces de hacer nada más que aquello que sus hacedores puedan capacitarlos para realizar. No pueden moverse de un lugar a otro, por no hablar de proveer algo bueno para sus hacedores. La necedad de la adoración a los ídolos, sin embargo, no se compara siquiera con la tragedia de los hijos de Abraham que se prostituyeron con falsos dioses que solo les trajeron perjuicio, mientras que el Dios verdadero ofrece una relación de amor y gozo.

La adoración a falsos dioses provoca una intensa emoción en Dios. El derramamiento de libaciones a otros dioses provoca la *ira de Dios (2 R 22.17; Jer 7.18. Dios despliega una actitud del tipo «¿cómo osan?» ante la asombrosa impertinencia de su pueblo al cometer actos *abominables, adorando a falsos dioses y, después, dando por sentada la protección del Dios verdadero cuando se hallan en su casa (Jer 7.9-11). Cuando *Moisés exhorta a los israelitas a no adorar a otros dioses, les recuerda que su Dios es un Dios celoso que se enojará con ellos si pecan de este modo (Dt 6.15; 32.16).

Distinto e inferior a Yahvéh. Dios es espíritu y no «como el oro, la plata o la piedra: escultura hecha como resultado del ingenio y de la destreza del ser humano» (Hch 17.29). Otros dioses no pueden reivindicar el papel de creador (Jer 10.11). Donde otros dioses no logran proteger a su pueblo, Yahvéh sale airoso. Esto se ilustra claramente en la historia de la competición entre Elías y los profetas de Baal (1 R 19.18) y cuando el

Señor protege a Jerusalén en respuesta a la oración de Ezequías (2 Cr 32). Un tema recurrente es el de esos dioses de las naciones que «no son dioses» (Jer 2.11 NVI; 5.7; 16.20; Is 37.19; 2 R 19.18).

Cuando Daniel y no los sabios del rey logra interpretar el sueño del monarca, Nabucodonosor exclama: «Ciertamente el Dios vuestro es Dios de dioses» (Dn 2.47 NVI). El rey proclama más tarde que solo el Dios de Sadrac, Mesac y Abednego puede salvar a las personas de achicharrarse en el horno (Dn 3.29). Se describe a Dios como «sobre todos los dioses» (Sal 95.3; 97.9; 135.5; 136.2; 1 Cr 16.25-26; 2 Cr 2.5), y solo á él hay que temer (Sal 96.4; 1 Cr 16.25). Cuando los filisteos colocan en el templo de Dagón el *arca de Yahvéh que habían capturado, hallaron al ídolo caído sobre su rostro delante de ella. Los filisteos volvieron a erguirlo. Al día siguiente volvió a estar caído y postrado, con la cabeza y las manos rotas (1 S 5.1-5). La clara implicación es que se ha demostrado que Dagón era un poder menos, por no decir fraudulento. En un lenguaje que resulta extraño al sentido moderno de la precisión, los escritores del AT están dispuestos a hablar de Yahvéh como «Dios de dioses y Señor de señores» (Dt 10.17). Existen numerosas burlas en las que los escritores captan gráficamente las limitaciones de los ídolos tan ampliamente adorados: «Pero sus ídolos son de oro y plata, producto de manos humanas. Tienen boca, pero no pueden hablar; ojos, pero no pueden ver; tienen oídos, pero no pueden oír; nariz, pero no pueden oler; tienen manos, pero no pueden palpar; pies, pero no pueden andar; ¡ni un solo sonido emite su garganta!» (Sal 115.4-7 NVI; cp. Sal 115.2-8; 135.15-18; Is 14-1221; Jer 10.1-6).

Una de las acusaciones más gráficas de idolatría son las descripciones de cómo están hechos los ídolos. Afianzando esto se encuentra la pregunta insinuada: ¿De dónde derivaba el poder de ellos? Nabucodonosor ordena construir una estatua y, a continuación, manda que todas las personas la adoren (Dn 3). La historia conlleva un tono de burla, *satírico. En la época de Jeremías, los israelitas están «adora[ndo] las obras de sus manos» (Jer 1.16), lo que para el profeta es absurdo. Isaías capta la ironía de adorar lo que las manos de uno han hecho: «El que es muy pobre para ofrendar escoge madera que no se pudra, y busca un hábil artesano para erigir un ídolo que no se caiga» (Is 40.20 NVI; ver Madera). Al explicar por qué los dioses de las naciones circundantes no los había salvado de Asiria, Ezequías dice que « no eran dioses sino sólo madera y piedra, obra de manos humanas» (Is 37.19).

Dioses distantes. Quienes adoran a los dioses los ven distantes. Cuando Nabucodonosor le pide a sus sabios que le digan qué ha soñado y que le den la interpretación de su significado, ellos le responden que solo los dioses pueden hacer algo así, y que «no viven entre los hombres» (Dn 2.11 NTV), no están disponibles para ayudar a los sabios. Los paganos consideran que sus dioses son poderosos, pero que no están a su disposición para ayudarlos. La cercanía y la reactividad del Dios verdadero se contrasta de inmediato cuando le revela el sueño y su interpretación a Daniel. En la competición entre Baal y Yahvéh sobre el Monte Carmelo, el primero no contesta las súplicas de sus sacerdotes, y Elías se burla de los falsos profetas: « ¡Griten más fuerte!.. Seguro que es un dios, pero tal vez esté meditando, o esté ocupado o de viaje. ¡A lo mejor se ha quedado dormido y

hay que despertarlo!» (1 R 18.27 NVI). Anteriormente, Moisés había preguntado de forma retórica: «¿Qué otra nación hay tan grande como la nuestra? ¿Qué nación tiene dioses tan cerca de ella como lo está de nosotros el Señor nuestro Dios cada vez que lo invocamos?» (Dt 4.7 NVI).

Falsos amantes y salvadores. En Oseas, el *adulterio de Gomer con otros hombres es un símbolo de la falsa adoración de los israelitas a los ídolos (Os 3.1). Cuando la media tribu de Manasés es infiel a Dios, se les describe como habiéndose «prostitu[ido] siguiendo a los dioses de los pueblos de la tierra» (1 Cr 5.25; *ver* Prostituta, Prostitución).

En tiempos de dificultad, los israelitas acuden a Dios en busca de ayuda, indicando la incapacidad de sus pretendidos dioses propios (Jer 2.28). Cuando Dios castiga a su pueblo por su idolatría, los ídolos no serán capaces de salvarlos del castigo de Dios (Jer 11.12).

Dioses condenados a la destrucción. Los ídolos eran blancos militares para el antiguo Israel y el registro bíblico habla de ellos como maduros para ser destrozados. Cuando los israelitas entraron en la Tierra Prometida se les ordenó que destruyeran todo lo relacionado con la adoración a los ídolos (Dt 7.5-6). El rey Asa destruye los falsos dioses que han sido construidos en Judá (2 Cr 14.2-6). Después de que un ejército filisteo derrotado deje atrás a sus dioses, David ordena que se quemen (1 Cr 14.12). En el Día Final del Señor, Yahvéh destruirá «a todos los dioses de la tierra» (Sof 2.11; cp. Nahúm 1.14). En aquel tiempo, todas las naciones adorarán al Dios verdadero (Sof 2.11). Su destrucción también se profetiza en Jeremías 10.11. En el Salmo 82 encontramos una escena imaginaria de la asamblea divina. Yahvéh preside sobre la gran congregación de dioses y los acusa por no haber defendido a los débiles y a los necesitados contra los injustos. El juicio de Dios es que estos «hijos del Altísimo» es: «morirán como cualquier mortal; caerán como cualquier otro gobernante» (Sal 82.6 NVI).



Diosa de la fertilidad desnuda sobre un objeto cúltico cananita.

Dioses de una fe falsificada y seductora. Al erigir nuevos templos en el reino del norte, Jeroboam hace un ídolo en forma de dos *becerros de *oro (tal vez asociados con la adoración a Baal) y le dice al pueblo: «¡No es necesario que sigan subiendo a Jerusalén! Aquí están sus dioses, que los sacaron de Egipto» (1 R 12.28 NVI). Dios le dice a Jeroboam: «Te has portado peor que todos los que vivieron antes de ti» (1 R 14.9). En un sincretismo que marca la vida religiosa del mundo antiguo, cuando los asirios vuelven

a ubicar a los gentiles dentro de Israel, adoran a Yahvéh y también a los dioses paganos (2 R 17.27-40).

Dioses territoriales. En el antiguo mundo, los dioses están vinculados al territorio (*ver* Tierra) y al lugar de una forma que se le escapa fácilmente al lector moderno. Contra este telón de fondo se encuentra la afirmación, al parecer escandalosa, de que su dios es el Dios del mundo entero. De hecho, la distribución de los dioses según las naciones con sus territorios se le atribuye a la voluntad soberana original de Yahvéh. Instaló a los «hijos de dios» como guardianes celestiales de las personas de la tierra, y a Israel como su propio pueblo: «Cuando el Altísimo dio su herencia a las naciones, cuando dividió a toda la humanidad y fijó las fronteras a los pueblos según el número de los hijos de Dios. Pero la parte del Señor es su pueblo, la porción de su herencia es Jacob» (Dt 32.8-9 blph).

El Señor se enoja con la noción de que su territorio se limita a las colinas y un hombre de Dios declara: «Así dice el Señor: "Por cuanto los sirios piensan que el Señor es un dios de las montañas y no un dios de los valles, yo te voy a entregar este enorme ejército en tus manos, y así sabrás que yo soy el Señor"» (2 R 5.17 NVI). Las montañas también se ven como el lugar donde moran o reinan los dioses, y esta noción no es extraña al pensamiento hebreo. El salmista pregunta: «¿Por qué, montañas escarpadas, miran con envidia al monte donde a Dios le place residir, donde el Señor habitará por siempre?» (Sal 68.16 NVI). Al final, «el monte de la casa del Señor será establecido como el más alto de los montes; se alzará por encima de las colinas, y hacia él confluirán todas las naciones» (Is 2.2 NVI).

Dioses de vergüenza y castigo. Por haber servido a dioses extranjeros, el castigo de los israelitas consiste en lo siguiente: «En tierra extraña servirán a gente extranjera» (Jer 5.19 NVI). El salmista advierte: «Avergüéncense todos los que sirven a las imágenes de talla» (Sal 97.7 RVR1960). Se alude a Baal como «a lo vergonzoso, a Baal» (Jer 11.13 PDT). Seguir a otros dioses se enumera entre las maneras en que los israelitas quebrantaron el *pacto que Dios había hecho con ellos (Jer 11.10, 2 Cr 7.19). Por tanto, él acarreará desastre sobre ellos, en especial en la forma del exilio (Jer 16.10-11; 1 R 11.33). Dios insta a su pueblo que no «sig[an] a otros dioses para su propio mal» (Jer 7.6 NVI).

Dioses que atrapan. Un tema de la conquista de Canaán es que no se debe permitir que prosiga la adoración a los ídolos en la Tierra Prometida. Deben ser destruidos para que Israel no sea atrapado en ella (Dt 7.16; *ver* Trampa). Cualquiera que sea sorprendido continuando con estas prácticas debe ser lapidado hasta la muerte, según el testimonio de dos o tres testigos, porque la tierra ha de ser purgada del mal y de la contaminación (Dt 17.2-3). Todos los objetos de la adoración idólatra deben ser destruidos por completo. Los israelitas ni siquiera deben tomar la *plata y el *oro de un ídolo, porque este los captará (Dt 7.25). Los israelitas no deben casarse con personas paganas, porque esto también los atrapará en la idolatría (Dt 7.3-4). Tampoco deben inquirir siquiera los israelitas con respecto a cómo adoran las naciones circundantes a sus dioses, porque esto también los atrapará (Dt 12.29-31). Estos dioses son amos de esclavos y, de otro modo,

destructivos con aquellos que los adora y los sigue. Este tema se retoma en Gálatas, donde Pablo afirma que antes de conocer a Dios, estos eran esclavos de «los que por naturaleza no son dioses» (Gá 4.8).

Dioses del mundo del Antiguo Testamento. El debate anterior se ha organizado en torno a amplios temas bíblicos asociados con los dioses/diosas paganos y su adoración. Sin embargo, las deidades de las naciones tienen características distintas, muchas de las cuales llegamos a conocer por fuentes históricas del Antiguo Oriente Próximo externas a la Biblia. Esta no menciona a muchos dioses extranjeros por nombre, pero algunos dioses y diosas juegan un papel particularmente memorable dentro de las historias bíblicas. Los siguientes perfiles de unas cuantas deidades relevantes resaltarán su naturaleza de estos dioses y su aparición en las páginas del AT.

Astarot era una deidad femenina, una diosa madre ampliamente adorada por toda Palestina. Era conocida por sus poderes de fertilidad, amor y guerra. Parte de la precisión de la terminología hebrea se ha perdido en la traducción y, por ello, en las versiones actuales de la Biblia se entiende que *Astarot* alude tanto a la diosa como al objeto de su culto, el poste de Asera (p. ej., Ex 34.13). En la mitología cananita se la retrata con frecuencia como la consorte de Baal. Durante el periodo de los jueces, los israelitas recurrieron a adorar a «Baal y los Astarots» (Jue 2.13; 10.6), y la adoración a Astarot fue un grave problema en Israel durante los días de Samuel (1 S 7.3-4; 12.10). Su prominencia en la cultura israelita, donde su adoración hizo serios avances, puede verse en el hecho de que *Salomón edificara un templo para ella (1 R 11.5; 2 R 23.13). Se alude a ella como la «Reina del Cielo» (Jer 7.18; 44.17).

Baal es la deidad extranjera que aparece con mayor frecuencia en la Biblia. El término *ba'al* significa «amo», «señor» o «marido» y el término figura a menudo en la Biblia en numerosos nombres de lugares como Bamot-Baal, Baal-Meon, Baal-Peor, Quiriat-Baal. Como nombre propia, su referencia es un tanto compleja. En general, Baal es un dios de la *tormenta y la fertilidad y un destacado Baal es el dios occidental semítico conocido también como Hadad. Pero la alusión a Baal parece ser fluida y numerosas deidades locales cananitas recibían este nombre. Baal-Berith, o «Señor del Pacto» era un Baal cananita adorado en Sique, (Jue 8.33; 9.4) y era probablemente el mismo que El-berit, «Dios del pacto» (Jue 9.46). Baal-Zebub era un dios que, según la creencia, causaba la enfermedad y la sanaba. Se denuncia a »cocías por haber consultado a Baal-Zebub y no a Yahvéh después de su lesión: «¿Por qué mandas a consultar a Baal Zebub, dios de Ecrón? ¿Acaso no hay Dios en Israel?» (2 R 1.6 NVI).

Por la naturaleza establecida de esta deidad en las culturas preexistentes de Palestina y su asociación con la fertilidad, la adoración de Baal era un cebo constante para los israelitas. ¿Podía Yahvéh, el Dios del Sinaí y del desierto, producir cosechas y asegurar una vida fructífera en la tierra de Canaán? Observamos en las páginas del AT un conflicto constante entre la adoración a Yahvéh y la de Baal, un conflicto epitomizado en la historia de Elías frente a los profetas de Baal sobre el Monte Carmelo (1 R 18.16-46). La pregunta que se formula es: ¿Qué deidad proveerá la lluvia que acabe con la sequía y la hambruna de la tierra? ¿Es Yahvéh igual al reto o se manifestarán los poderes tan

cacareados de Baal, el dios de la tormenta y de la fertilidad, y ganará la competición? La historia ofrece un encuentro clásico de poder entre dos deidades y sus seguidores, con Yahvéh emergiendo victorioso. Muchos ejemplos de simbolismo, en particular el de la tormenta (*trueno, *relámpago, cabalgar sobre las *nubes) que se usaba en el AT para describir a Yahvéh es un simbolismo que tiene su contrapartida en la mitología de Baal (como se ha descubierto en textos ugaríticos del norte de Siria). La afirmación implícita en la atribución de estas diversas imágenes a Yahvéh es que este es mayor que Baal y que ningún hecho poderoso imputado a Baal sobrepasa su comprensión. Es, en efecto, una guerra de mitos, una apologética teológica contra el paganismo cananita. El Salmo 29, con su simbolismo de tormenta y trueno puede ser, pues, un ejemplo en el que la alabanza cananita a Baal se vuelve a centrar de manera adecuada y radical en Yahvéh.

Quemos era el dios de Moab. Se sabe muy poco sobre este dios por la información de fuentes extrabíblicas, pero podría haber sido un dios de la guerra. Juega un papel en la narrativa bélica de 2 Reyes 3. En un momento en que la batalla con Israel se volvió en contra de él, el rey de Moab ofreció a su propio hijo a Quemos: «Tomó entonces a su hijo primogénito, que había de sucederlo en el trono, y lo ofreció en holocausto sobre la muralla. A raíz de esto, se desató contra Israel una furia incontenible, de modo que los israelitas tuvieron que retirarse y volver a su país» (2 R 3.27 NVI; Jer 48.7, 13, 46). Salomón edificó un lugar alto para Quemos (1 R 11.7) que Josías destruyó más tarde (2 R 23.13).

Dagón era la principal deidad de los filisteos. Originalmente (en el tercer milenio A.C) era el patrón de la Mesopotamia central, donde se le respetaba como el gobernante divino de aquella tierra. Más tarde también se le adoró en Siria y después en Palestina. Se consideraba que Dagón era el padre de Baal y, durante la época de *Sansón se le adoraba en Gaza (Jue 16.21-23). Durante los días de Samuel, se le adoraba en Bet-san (1 S 5.2-7). En la memorable historia en que los filisteos capturan el arca del pacto, la llevan al templo de Dagón. Dos mañanas seguidas se encuentran la estatua del dios caída sobre su rostro delante del arca del Señor. Dagón reconoce, pues, el señorío de Yahvéh. Cuando Saúl muere en el Monte de Gilboa, los filisteos cuelgan su cabeza en el templo de Dagón (1 Cr 10.10) como emblema sangriento de la victoria de su dios.

Marduc era el patrón de Babilonia y se respetaba en la cosmología mesopotámica, como rey supremo. Su papel queda bien definido en la famosa épica *Enuma Elish,* que justifica el surgimiento de Marduc para ser el líder del panteón babilonio. Su nombre aparece solo una vez en la Biblia. Jeremías profetiza que cuando llegue el juicio llegue a Babilonia, hasta Marduc estará aterrorizado: «¡Anuncien y proclamen entre las naciones! ¡Proclámenlo, levanten un estandarte! No oculten nada, sino digan: "¡Babilonia será conquistada! ¡Bel quedará en vergüenza! ¡Marduc quedará aterrado! ¡Sus imágenes quedan humilladas, y aterrados sus ídolos!" (Jer 50.2 NVI).Bel en acadio, igual que el Baal en cananeo, es un título honorífico que significa «señor». Como tal, no se refería a ninguna deidad individual, sino que acabó refiriéndose a Marduc al que podía llamarse Bel Marduc o sencillamente Bel. En Jeremías 51.44 Yahvéh promete «castigar a Bel en Babilonia y hacerle escupir lo que ha tragado» (nvi). Babilonia entregará pronto sus

cautivos judíos. Isaías entra en la sátira al describir las procesiones religiosas de4 Babilonia, en las que aparecen las imágenes de Bel y de Nebo, su hijo, que se pasean a lomos de bestias:

Bel se inclina, Nebo se somete;
sus ídolos son llevados por bestias de carga.
Pesadas son las imágenes que por todas partes llevan;
son una carga para el agotado (Is 46.1 NVI)

Moloc era la deidad cananita a la que Israel sacrificó *niños en tiempos de *apostasía. Su identidad ha sido tema de una extensa investigación en la que algunos han sugerido que era un dios del inframundo que tuvo sus orígenes en la religión púnica. Moloc aparece unas quince veces en el AT y es una imagen impresionante de lo que la Biblia cataloga como supremamente abominable en la idolatría. Se le ordenó a Israel de forma explícita que no entregara niños para ser sacrificados a Moloc (Lv 18.21; 20.3-5). El castigo por esta conducta es ser «cortado» de Israel. No se escatima desdén alguno por Moloc, al que se llama «el detestable dios de los amonitas» (1 R 11.5, 7; 2 R 23.12). Y en la reforma de Josías en Jerusalén, los lugares del Valle de Ben Hinom, donde Israel había sacrificado a sus hijos e hijas a Moloc quedan profanados (2 R 23.10; cp. Jer 32.35). Esta horrible imagen de un dios que devora a hijos e hijas, lo más amado de esta vida, es lo más memorable.

Dioses en el mundo del Nuevo Testamento. Solo encontramos unos cuantos nombres. Aunque conocer a los muchos dioses que forman el trasfondo de la religión grecorromana resulta útil para el estudio del NT (p. ej. La diosa Afrodita), las que se mencionan a continuación son las principales citadas en dicha parte de la Biblia.

Artemisa (o Diana) era adorada en Grecia como hija de Zeus y hermana gemela de Apolo. Su templo de Éfeso, centro de la actividad misionera paulina en el mundo egeo, fue una de las siete maravillas del mundo. Los mitos locales afirmaban que su imagen había caído del cielo (Hch 19.35). En Éfeso, la adoración a Artemisa se asociaba a ritos de misterio y la práctica de la *magia o la brujería. En el libro de Hechos, los plateros de Éfeso, que hacían material votivo, iniciaron una revuelta cuando la predicación de Pablo y el éxito en la congregación de seguidores de Jesús amenazó su medio de vida (Hch 19.23–20.1). Y en el libro de Efesios, donde se recalca la victoria de Cristo sobre principados y potestades, podemos hallar una respuesta directa a los poderes malignos que habitaban el mundo de la magia efesia.

Hermes, o *Mercurio* era el ayudante y portavoz de Zeus (ver más abajo), y se creía que era el guía de los vivos y los muertos, el patrón de los que viajaban por los caminos y el dios de la abundancia y la prosperidad. En Hechos 14 Pablo y Bernabé se encuentran en Listra y el apóstol sana a un hombre tullido. Cuando la multitud ve lo que ocurrido y están impresionados por aquel prodigio, claman: «¡Los dioses han descendido hasta nosotros con forma humana!» (Hch 14.12). No queda claro por qué identifican así a Bernabé a no ser que hubiese un templo local dedicado a Zeus y que este y Hermes tuvieran la imagen de viajeros. Por tanto, cuando uno de los dos que visitaban su ciudad

realizó una curación milagrosa, la identificación podría haber parecido extraordinariamente evidente.

Ver también ADORACIÓN; BURLA; DIOS; GENTIL; ÍDOLATRÍA, ÍDOLO; MADERA; SÁTIRA.

BIBLIOGRAFÍA. W. F. Albright, *Yahveh and the Gods of Canaan: An Historical Analysis of Two Conflicting Faiths* (Garden City, NY: Doubleday, 1968); F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973); E. Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981); M. S. Smith, *The Early History of God: Yahveh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco: Harper & Row, 1987).

DIRECTO, RECTO

La distancia más corta entre dos puntos es la línea recta. Todos lo sabemos por experiencia, incluso sin haber entendido nunca la geometría de la escuela secundaria. Sin embargo, emplear la palabra *directo/recto* de esta forma puede proporcionar un sentimiento muy práctico. Si no tomamos nunca un desvío, no vemos nada del paisaje. Por tanto, terminamos siendo un poco ambiguos sobre esta palabra; ¿es bueno ser directo, o nos estamos limitando?

Esto es, en gran parte, un resultado de la época tan cínica en la que vivimos, que ha llenado muchas palabras con significados contrarios a su connotación original. Por ejemplo, la imagen que evoca lo directo/recto es confusa, porque la empleamos para connotar dos modos diametralmente opuestos de comportarse. Por una parte, cuando la gente se refiere a que alguien «se porta bien» o que «anda por buen camino», suele hacerlo de forma peyorativa. Es, sencillamente, otra forma de acusar a alguien de santurronería. Por otra parte, si alguien se caracteriza por ser un «hombre de confianza» o «equilibrado», se está elogiando su integridad y su carácter honorable. Este doble uso produce una especie de confusión esquizofrénica alrededor de la palabra y nos priva de su poder para expresar la realidad de un Dios cuya existencia define el principio que le da su significado al término *directo/recto.*

La Biblia utiliza esta palabra sistemáticamente en un sentido positivo. La imagen de la *senda, o camino, recta aparece aproximadamente unas veinte veces (principalmente en Salmos, Proverbios y Eclesiastés). Los que siguen el camino recto son aquellos cuyo *caminar es según el de Dios, mientras que quienes abandonan la senda recta son *rebeldes contra Dios y, por tanto, corren el peligro de enfrentarse a su *juicio. El uso que las Escrituras hace de *directo* expresa un sentido de propósito firme y visión clara proporcionados por Dios mismo (cp. Pr 3.6; 4.11, 25; 11.5; 15.21). Los desvíos que se evitan no son aquellos que serían beneficiosos para enriquecer la vida propia, sino que son innecesarios y dañinos, porque ignorando el patrón del carácter de Dios nos haría actuar en solitario (cp. Sal 107.7; Pr 2.13; 5.5).

La palabra **torcido* es realmente la mejor para describir la santurronería. «El camino recto» es sinónimo de justicia, no de santurronería, sino de la justicia de Dios.

Ver también JUSTICIA; TORCIDO; SENDA.

DISCERNIMIENTO

El discernimiento es un acto de *sabiduría o de descubrimiento marcado por el conocimiento del carácter de una persona o por un acontecimiento que llega a través del conocimiento que va más allá de los hechos dados. En las Escrituras, las personas pueden discernir las cuestiones de una manera explícitamente espiritual (1 Co 2.14) o a través de sus propios poderes cultivados (Job 34.4).

El discernimiento es algo que se debería desear siempre. Quienes carecen de él son despreciados (Dt 32.28), mientras que los discernidores son considerados sabios y cultos (p. ej; Pr 8.9; 14.6; 15.14: 16.21; 17.24). El discernimiento suele ser deseable en los asuntos políticos (Gn 41.33, 39; 2 S 14.17; 1 R 3.9) así como en cuestiones espirituales para guiarnos en una vida santa (Pr 28.7; Os 14.9; 1 Co 2.14; Fil 1.10). Hasta Dios emplea el discernimiento al examinar nuestras acciones y el estado de nuestro *corazón (Sal 139.3).

La sed de *guía o discernimiento es universal: tanto los justos como los injustos tienen una necesidad percibida de conocimiento, pero solo es verdaderamente apta a través de Dios. El paganismo usa la magia y la adivinación para obtener conocimiento (1 S 28); los reyes y los gobernadores tienen sus consejeros (Gn 41.33); y los modernos acuden a sus amigos, terapeutas y asesores. Pero a los hijos de Dios se les recomienda mirarle a él (1 R 3.9; Sal 119.125). Por ejemplo, Dios le da a *José, el hombre más sabio y discerniente de Egipto en aquella época, la habilidad de desentrañar el significado de los *sueños (Gn 41.1-40).

Uno de los ejemplos más claros de discernimiento es Salomón. En vez de pedir riqueza, fama o poder, *Salomón le pide al Señor un corazón que discierna (1 R 3). Se le concede su petición, y rápidamente llega a ser famoso en muchas ciudades por su gran sabiduría. Como epítome de persona sabia y discernidora se le asigna la mayor parte del libro de *Proverbios, dedicado a su hijo «para adquirir sabiduría y disciplina; para discernir palabras de inteligencia» (Pr 1.2 NVI). Su voz resuena en el libro de Eclesiastés como la de alguien que busca «investigar y a estudiar minuciosamente todo lo que se hace bajo el cielo» (Ec 1.13 RVC), escudriñando el significado de la vida. Esta es la conclusión: el único deber del hombre es: «Teme a Dios, y guarda sus mandamientos» (Ec 12.13 RVR1960). De hecho, la sabiduría de Salomón fue tan grande que mantuvo la paz entre Israel y las naciones de alrededor, convirtiéndose en el único gobernador cuyo reino se llenó de paz y prosperidad.

En cambio, Lot mostró falta de discernimiento en numerosas ocasiones. Cuando él y Abram se separaron para establecer sus rebaños, Lot elige la tierra fértil cerca de Sodoma y Gomorra, a pesar de ser un lugar lleno de maldad (Gn 13). Más adelante, cuando los tres mensajeros del Señor vinieron para sacar a Lot de Sodoma, les ofreció sus hijas a los hombres de la ciudad que querían abusar de los mensajeros (Gn 19.7-8) y dudó antes de huir de su casa (Gn 19.16). Su mujer murió por aquellos actos insensatos (Gn 19.26), **él** fue obligado a esconderse en una cueva (Gn 19.30) y sus hijas acabaron acostándose con

él a fin de continuar la línea familiar (Gn 19.31-38). Nada de esto habría sucedido de haber tenido discernimiento para guiar a su familia.

Ver también ECLESIASTÉS, LIBRO DE; GUÍA; PROVERBIOS, LIBRO DE; SABIDURÍA; SALOMÓN.

DISCÍPULO, DISCIPULADO

Como la relación maestro-aprendiz, la relación *profesor-discípulo, aun en el contexto religioso, es una institución socialmente reconocida casi contractual, con el propósito principal de aprender. Aunque el término apenas aparece en el AT, el concepto está implícito en las compañías o escuelas de los *profetas. Los ejemplos incluyen el aprendizaje de Samuel desde su niñez junto a Eli y el servicio que Giezi dio a Eliseo, llegando este a delegar poderes en él en ocasiones, para que actuara en su nombre (1 S 2.11; 2 R 2.3; 2 R 4.29). Isaías buscó ciertos ayudantes que se ocuparan de sus escritos y de su transmisión, y Baruc, secretario de Jeremías, recibió palabra del Señor como si fuera su jefe (Is 8.16; Jer 45). Anteriormente, Josué sucedió a Moisés, después de servirle durante un tiempo de aprendizaje «desde su juventud» (Nm 11.28 NTV).

El discipulado en el Nuevo Testamento. Los Evangelios hacen referencia a que Juan el Bautista tenía discípulos, algunos de los cuales fueron transferidos a Jesús cuando comenzó su ministerio (Jn 1.35ss). El discipulado se convierte en un tema prominente en la vida y la enseñanza de Jesús. En Hechos, Lucas emplea de forma habitual el término *mathē tēs* para los creyentes, pero no se emplea en ninguna parte de las Epístolas, donde se prefieren palabras como hermanos, iglesia, creyentes y santos.

Aunque se nombra a los *Doce de forma colectiva e individual en los Evangelios, la denominación «discípulo» se aplicó más extensamente. Lucas menciona que la audiencia del Sermón de la Llanura era «una gran multitud de sus discípulos y mucha gente», y muchos otros (6.17 NVI). Indica ciento veinte como el número de creyentes en Jerusalén antes de *Pentecostés (Hch 1.15), y en Lucas 8.2 menciona además a las mujeres dentro de la compañía de discípulos viajeros.

Ser discípulo no consistía simplemente en ser un oyente asiduo de las enseñanzas de Jesús, sino en estar «con él» mientras desarrollaba en continuo movimiento su ministerio itinerante (Mr 3.14). Al parecer habría sido típica la invitación imperativa de Jesús para unirse a sus discípulos (p.ej. el perentorio «sígueme» a Leví [Mr 2.14]), pero hay además casos de voluntarios (Lc 9.57). Juan informa sobre la afirmación de Jesús de no rechazar a los que vinieran a él (6.37). Juan, con su énfasis particular en la creencia como marca del discípulo, parece admitir la posibilidad de ser un discípulo «secreto» (12.42; 19.38), al menos de forma temporal. Jesús llamó a sus discípulos desde una variedad de antecedentes sociales y profesionales.

Por lo común, los discípulos habrían sido un grupo sumamente visible detrás de Jesús, similar a las *ovejas que siguen al pastor. Contralaban el acceso al maestro y desempeñaban la responsabilidad logística (Mr 10.13; 6.37). Proveían parte del dinero que el grupo necesitaba para sí mismo y para dar a los pobres (Lc 8.3). Sometidos a la disciplina de Jesús, pretendían parecerse a él a través de la obediencia, como de hecho él

les había invitado a hacer: «El que complete su aprendizaje será como su maestro», dijo una vez Jesús (Lc 6.40 RVC).

La movilidad de Jesús parece haber sido mayor que la de Juan el Bautista y los rabinos judíos de su época, y con las numerosas sanaciones y otros milagros que hizo; seguir a Jesús era más que seguir a un maestro de la ley. Cuando envió a los Doce (llamados «apóstoles») y posteriormente a los setenta y dos discípulos por parejas a las comunidades que aún no había visitado, fueron sus representantes y se les otorgó poder para sanar, expulsar *demonios y llevar las señales del *reino. Después de la ascensión de Jesús, la «Gran Comisión» encomendada a los discípulos fue «hacer discípulos» entre todas las personas de la tierra, en el nombre del Espíritu Santo (Mt 28.19-20).

Los discípulos desempeñan una parte funcional en muchos de los incidentes relatados en los Evangelios, y brindan la oportunidad para muchas de las enseñanzas. La traición de Judas, uno de los Doce, es esencial para la trama del evangelio. En el argumento global de la historia de la salvación, los discípulos son para la iglesia y para el reino de Dios lo que los patriarcas fueron para Israel (Mt 19.28). Un tema común es lo lento que fueron los discípulos para entender que Jesús tenía que sufrir y resucitar de la muerte con el fin de completar el modelo de su *obediencia al Padre.

Significado del discipulado. El concepto neotestamentario del discipulado empieza con las imágenes literales de los Doce, tal como se presentan en los Evangelios. Los significados principales de la imagen incluyen seguir a Cristo, la lealtad hacia él y a su obra en la tierra, la negación de uno mismo, la idoneidad tanto para aprender de Cristo como para enseñar lo aprendido, la autoridad como portavoces suyos y el poder para realizar señales y milagros. En Juan 9 se da una imagen importante del discípulo. Jesús sana a un hombre *ciego de nacimiento (Jn 9.1-12), y los fariseos investigan el milagro. El hombre sanado llegó a exasperarse con las persistentes cuestiones y preguntas: «¿Por qué lo queréis oír otra vez? ¿Queréis también vosotros haceros sus discípulos?» (Jn 9.27 RVR1960). Los fariseos se enfadan y se describen a sí mismos: «Somos discípulos de Moisés» (v.28 NVI). Aquí, un discípulo es aquel que se alinea con un profesor en particular que actúa como portavoz de Dios: «Sabemos que Dios ha hablado a Moisés» (v.29). Desde los comienzos literales, el discipulado adquiere autoridad metafórica para todos los creyentes en Cristo. Las connotaciones de la relación, la confianza y la obligación perduran a lo largo de las generaciones sucesivas. La imagen es radical, ya que se asume fundamentalmente una vida cambiada; y es dinámica, porque el progreso y el desarrollo son vitales. De acuerdo con el NT, que uno se convierta o no en discípulo de Jesús, será de gran importancia para cada individuo en el juicio. Aunque la llamada de los discípulos es para «todo el mundo», relativamente pocos responden dado que Jesús pide prioridad sobre todos los vínculos sociales, incluida la familia. El discipulado se expresa en una obediencia justa y amorosa, incluso con los enemigos, hasta el punto de la propia muerte. Por tanto, esto proporciona un nuevo paradigma para el anterior de la justicia legal. El término es polisémico y generativo, y lleva al discípulo que sirve al Camino que cruza desde el aquí y el ahora hasta la gloria del reino: «Quien quiera servirme, debe seguirme; y donde yo esté, allí también estará mi siervo» (Jn 12.26 NVI).

Ver también DOCE; ENSEÑAR; JESÚS; PROFESOR.

BIBLIOGRAFÍA. J. D. G. Dunn, *Jesus' Call to Discipleship* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992); R. P. Meye, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968); M. J. Wilkins, *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1991).

DISCURSO DE DESPEDIDA

En la Biblia, un discurso de despedida es aquel que un líder profético da a sus seguidores cuando su muerte está cerca o es inminente, exhortándolos con respecto a su conducta en el futuro y profetizando lo que implicará dicho porvenir. E, Stauffer describió este género en el apéndice de su *New Testament Theology* (1955 [1941]), identificando las características más significativas como (1) la citación de los seguidores, (2) el anuncio de la proximidad de la marcha del patriarca o profeta, (3) la revisión teológica de la historia, (4) exhortaciones a permanecer fiel, (5) revelaciones sobre el futuro, (6) advertencias sobre los falsos *maestros, (7) predicciones de aflicciones y controversias, (8) palabras de consuelo y promesa, (9) *oraciones y *bendiciones por aquellos que se quedaron atrás, (10) nombramiento de un sucesor o sucesores y (11) adoración u oración. Además de esto, podríamos señalar que en muchos discursos de despedida el orador afirma su propia integridad y se pone como ejemplo ante sus seguidores. Estos elementos no aparecen en ninguna parte, pero muchos textos constan de varios de ellos. El discurso de despedida inicial en el AT es el de *Jacob en Génesis 48–49). Jacob llama a José y le hace prometer que lo enterrará junto a sus padres. Adora, analiza la historia del trato de Dios con su familia, bendice a su descendencia, profetiza sobre sus descendientes, predice conflictos y da instrucciones sobre el futuro de ellos.

Gran parte del discurso de Jacob se hace eco de la bendición del discurso de Moisés en Deuteronomio 31–33, en especial la bendición de las tribus en el capítulo 33. Pero, al mismo tiempo, existe un llamamiento a Israel, la predicción que Moisés hace de su inminente muerte, la comisión a Josué, un repaso histórico de la fiel *alianza de Dios (esp. en el cántico del cap. 32), exhortaciones para permanecer fiel y predicciones de equivocaciones y desastres. El discurso de Josué en Josué 23–24 comienza mencionando también a Israel y con una declaración de muerte cercana, pero desarrolla más el aspecto perentorio con un repaso histórico como medio para reforzar la exhortación. Aquí hallamos, además, algunas predicciones implícitas, en particular sobre cómo los supervivientes de entre los anteriores habitantes de la tierra se convertirán en «red y trampa contra ustedes» (Jos 23.13 NVI).

1 Samuel 12 es el discurso de despedida de Samuel, en el que afirma su integridad, revisa la historia, exhorta a las personas a permanecer fieles y predice el castigo si no lo hacen. Sin embargo, Samuel no predice su muerte, cosa que no ocurre hasta algún tiempo después. Otros ejemplos del AT son el discurso de Josué a Israel (Jos 22–24) y las últimas palabras de David a su pueblo (1 Cr 28–29).

En el NT se conserva el modelo, aunque se modifica ligeramente. En particular, el peligro principal ya no eran los paganos y sus falsos dioses que vivían en la misma tierra, sino los herejes que vivían en la misma iglesia y sus falsas enseñanzas. Las advertencias

se dirigen, pues, ahora de forma específica contra la falsa doctrina. Tales advertencias son la característica más sistemática de los discursos de despedida del NT.

Quizá el mejor ejemplo sea el discurso de Pablo a los ancianos efesios (Hch 20.17-38). Pablo convoca a los ancianos a Mileto, declara su integridad, predice su calvario futuro y el de ellos, y les dice que no los volverá a ver; los exhorta a cuidar de sí mismos y del rebaño, les advierte contra los falsos maestros que vendrán, y ora con ellos.

Otros discursos de despedidas son evidentes en algunas de las epístolas. En 2 Timoteo se ven claramente las marcas de un discurso de despedida. Podemos notar la expectación de una marcha inmediata (2 Ti 4.6), afirmaciones de integridad (2 Ti 1.3-12), exhortaciones a permanecer fieles (2 Ti 1.13-14: 3.14-17), advertencias contra los falsos maestros (2 Ti 2.16-18: 3.6-9), predicciones de tribulaciones y pruebas para la iglesia (2 Ti 3.1-9) e incluso algún repaso histórico (2 Ti 1.5; 2.8-13; 3.10-11). En *2 Pedro también se observan estas características. Por supuesto, la figura central del NT es Jesús, y algunos de sus discursos tienen el carácter de un discurso de despedida. Jesús predice su marcha en Juan 13–17 y prepara a sus discípulos para el futuro. Además de los elementos habituales como el conocimiento de una muerte inmediata (Jn 13.1), revelaciones sobre las pruebas futuras (Jn15.20-21), exhortaciones para guardar las palabras del maestro (Jn 14.21-23), promesas de consuelo (Jn 14.1), oración y bendición (Jn 17), el lavamiento de pies (Jn 13) y la petición de que se amen los unos a los otros (Jn 13.34).

En los sinópticos, los comentarios de Jesús inmediatamente anteriores a su ascensión llevan algunas de estas características, pero es probable que no deba considerarse como discurso de despedida. Sin embargo, el Sermón del Monte (Mt 24–25; Mr 13; Lc 19) parecer un discurso de despedida. El enfoque en las predicciones de desastre, las advertencias contra los falsos profetas, las exhortaciones a que no sean engañados sino que estén alerta, y las predicciones sobre el futuro del pueblo de Dios muestran que pertenece a este género.

Se puede destacar, finalmente, un género de historias de despedidas que pueden omitir el discurso de despedida formal, aun teniendo el mismo sabor y efecto emocional. Momentos de despedida llenan nuestros recuerdos de las página de la Biblia: Rebeca se separa de su familia en medio de los buenos deseos que tienen para ella (Gn 24.59-61), Jacob y su madre lloran en su despedida (Gn 28.2-5), el suegro de Moisés al dejarlos después de una visita en el desierto (Ex 18.27), Elías se separa de Eliseo (2 R 2.1-12). Incluso las bendiciones de las Epístolas en el NT tienen calidad de discurso.

Ver también BENDICIÓN, HISTORIAS DE; REGRESO A CASA; VIAJE.

BIBLIOGRAFÍA. E. Stauffer, *New Testament Theology* (Londres: SCM Press, 1955).

DISFRAZAR. *Ver* ENGAÑO, HISTORIAS DE.

DIVINO, Consejo. *Ver* ASAMBLEA, DIVINA.

DIVINO, GUERRERO

Mientras los israelitas celebraban su libertad del ejército egipcio en la parte lejana del mar, imaginaron a Dios como un gran guerrero que luchó a su favor: «El Señor es un

guerrero; su nombre es el Señor» (Ex 15.3 NVI). En el otro extremo del canon, la iglesia también aguarda expectante el regreso de Jesús con simbolismo militar: de su boca sale una espada afilada con la que herirá a las naciones» (Ap 19.15 NVI). De hecho, Dios aparece a lo largo de la Biblia como un soldado poderoso que afirma su poder contra el mal del mundo.

Israel y todo el Antiguo Oriente Próximo conocieron la *guerra prácticamente de forma constante. Los ejércitos estaban siempre en movimiento para expandir los territorios imperiales y defenderse contra la invasión extranjera. Un guerrero era una persona poderosa, peligrosa y reconfortante a la vez, dependiendo de si atacaba o defendía. Los escritores bíblicos reconocían la soberanía de Dios sobre su historia, y conforme fueron viendo la victoria o la derrota en la guerra, vislumbraron la presencia de Dios en las categorías militares.

Dios como comandante en jefe de Israel. Dios prometió proteger a Israel contra sus *enemigos mientras permaneciese leal a él (Dt 28.7). Cuando surgió la necesidad, se reveló a sí mismo en apariencia de guerrero. Una de las apariciones más dramáticas del guerrero divino tuvo lugar en la noche de la batalla de Jericó. Cerca de la ciudad, Josué se encontró con una figura con una *espada desenvainada (Jos 5.13-15). Al pedírselo, se identificó como el «comandante del ejército del Señor». La respuesta de Josué, similar a la de Moisés ante la *zarza ardiente, no deja lugar a duda de que el soldado no es otro que el mismo Dios. Este le da instrucciones a Josué sobre el asedio de Jericó (6.2-5), prologado por la declaración: «He entregado en tu mano a Jericó» (v.2). La estrategia concluye con la destrucción de los grandiosos muros de la ciudad sin que el ejército los tocara, demostrando claramente el origen divino de esta victoria.

A lo largo del AT, Dios lucha repetidamente contra los enemigos de carne y sangre de Israel. A veces no emplea un medio aparente para alcanzar la victoria, como en el caso de Jericó; en otras ocasiones utiliza la propia naturaleza (Jos 10.9-15). Otro método más incluía a los ejércitos de Israel (2 S 5.22-25). A lo largo del AT se invoca a Yavéh por su epíteto *ṣeḇāʼōṯ*. Este epíteto, aunque debatido, se traduce de forma más natural como «ejércitos» o más tradicionalmente, «huestes». No es de sorprender que figure en pasajes asociados con el tema del guerrero divino. Por ejemplo, cuando *David se enfrenta a Goliat en batalla, exclama: «Vengo a ti en el nombre del Señor Todopoderoso, el Dios de los ejércitos de Israel» (1 S 17.45 NVI). Los ejércitos del Señor son humanos y también angélicos.

El símbolo principal de la presencia de Dios con el ejército fue el *arca del pacto. Situada normalmente en el lugar más santo del santuario, se sacó el arca para acompañar al ejército durante los tiempos de guerra. El informe de la derrota de Jericó se centra en el arca del pacto. El desfile que rodea los muros de la ciudad se enfoca en el arca, que simboliza la presencia y el poder de Dios, causa final del desmoronamiento de la ciudad. El arca también guiaba a los israelitas mientras marchaban por el *desierto hacia la Tierra Prometida. El llamado de guerra con el que comenzaban cada día de marcha indica de una forma bastante clara que la procesión de Israel hacia Canaán fue la marcha de un ejército:

¡Levántate,Señor!
Sean dispersados tus enemigos;
huyan de tu presencia los que te odian.
(Nm 10.35 NVI).



Dios guerrero mesopotámico dispara su flecha encendida.

La historia de la derrota del ejército israelita a manos de los filisteos, con la consiguient3e captura del arca demuestra que esta no es un talismán mágico, sino un símbolo poderoso del poder de Dios que no puede manipularse al margen de su voluntad (1 S 4:1-11). El siguiente episodio deja claro que Dios es capaz de ganar la batalla si así lo elige: los filisteos se llevan el arca en un carro a su tierra natal y Dios responde afligiendo a los israelitas con enfermedad y problemas (1 S 5.1–7.1).

El guerrero divino a favor y encontra de Israel. Cuando Dios aparece como guerrero divino en el AT, suele venir a salvar a su pueblo de sus enemigos. Esto sucede desde el momento en el que cruzaron el Mar Rojo hasta el final de la historia de Israel.

El tema del guerrero divino está estrechamente relacionado con la idea del *pacto en el AT. Dios se revela como *rey por medio del tratado del pacto y promote proteger a sus súbditos de la peligrosa amenaza de sus enemigos. Podemos verlo en las bendiciones que fluyen si se obedece la ley del pacto. En Deuteronomio 28.7 Dios el rey promote que si Israel le obedece: «El Señor vencerá a tus enemigos cuando te ataquen. ¡Saldrán a atacarte de una sola dirección, pero se dispersarán por siete!» (NVI). Esto lo hace muchas veces en la historia de Israel, apareciendo bajo una diversidad de formas y usando diferentes medios para ganar la batalla.

Dios usa con frecuencia las fuerzas de la naturaleza, su propia creación, como armas. Al cruzar el Mar Rojo, cuando Israel se salva y Egipto es juzgado, Dios usa los *vientos para volver a empujar las aguas del mar para permitir el acceso seguro de Israel hasta el otro lado y, a continuación, hace que las aguas se derrumben para matar a los egipcios (Ex 14 y 15). Más tarde, cuando Josué lucha contra una coalición de reyes cananitas del sur, Dios usa grandes *piedras de granizo para matar al enemigo y hace que el *sol se detenga en el cielo para que haya más luz del día y que puedan acabar la batalla (Jos 10:1-15).

En otras ocasiones, Dios usa a su ejército celestial para luchar contra los enemigos de Israel. Tal vez haya un indicio de esto en las guerras de David contra los filisteos, cuando Dios le da instrucciones para que espere hasta escuchar el sonido como de pies que marchan en las copas de los álamos antes de atacar. Este sonido indica que «el Señor va delante de ti» (2 S 5:22-25 NVI). La imagen gráfica del ejército celestial de Dios se

presenta en 2 Reyes 6.6-23, cuando los arameos suben contra la ciudad de Dotan donde se encuentra el profeta Eliseo y sus seguidores. La ciudad indefensa y sus habitantes son presa fácil del ejército extranjero y uno de los siervos de Eliseo tiembla de miedo. Para calmarlo, el profeta ora para que Dios le muestre la realidad de la situación. En respuesta, el siervo ve al ejército arameo rodeado por los «caballos y los carros de fuego» (2 R 6.17) del ejército divino.

Pero en la mayoría de los casos, Dios usa a su gente para ganar la batalla, aunque el pueblo que ha elegido a penas esté formado por soldados experimentados o grandes ejércitos. Los dos casos más notables de esto son Gedeón y David. Dios escogió a Gedeón para que librara el territorio del intruso extranjero (Jue 6–8). Cuando sale a reunir su ejército, Dios le advierte que tiene demasiados soldados. Le da instrucciones a su líder de Guerra humano que reduzca el número de ellos, desde los treinta y dos mil originales a una pequeña fuerza de trescientos, que él utilize posteriormente para derrotar a la fuerza superior de Madián.

A nivel individual observamos el mismo principio en funcionamiento en el combate mano a mano de David y Goliat. El gigante es un mercenario, un soldado experimentado armado hasta los dientes con armas formidable. Por otra parte, David está de visita y llega tal como está cuidando el rebaño de su padre, sin armadura y tan solo con una Honda (1 S 17). En esta historia no solo observamos el principio de que los grandes numerous son innecesarios en las batallas del guerrero divino, sino también que el armament superior no sirve de nada. David expresa su confianza en la capacidad de Dios, el guerrero divino, para ganar la batalla en su desafío a Goliat:

> Tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina, pero yo vengo contra ti en nombre del Señor de los Ejércitos Celestiales, el Dios de los ejércitos de Israel, a quien tú has desafiado. Hoy el Señor te conquistará, y yo te mataré y te cortaré la cabeza. Y luego daré los cadáveres de tus hombres a las aves y a los animales salvajes, ¡y todo el mundo sabrá que hay un Dios en Israel! Todos los que están aquí reunidos sabrán que el Señor rescata a su pueblo, pero no con espada ni con lanza. ¡Esta es la batalla del Señor, y los entregará a ustedes en nuestras manos!

La relevancia del tema del guerrero divino en estas historias es que Dios es quien gana victorias para Israel. Ellos no derrotan al enemigo por su propia fuerza o su inteligencia superior, sino porque Dios ha peleado por ellos. Como Dios mismo le expresó a Gedeón: «Tienes demasiados guerreros contigo. Si dejo que todos ustedes peleen contra los madianitas, los israelitas se jactarán ante mí de que se salvaron con su propia fuerza» (Jue 7.2 NVI).

Dado que es Dios quien libera como guerrero divino, la única respuesta adecuada a la victoria es un *salmo de alabanza. El Salmo 98, por ejemplo, se cantaba de inmediato después de la victoria. Otros ejemplos impresionantes de cánticos entonados tras la vitoria pueden encontrarse en Éxodo 15, Jueces 5 y Salmo 24.

Sin embargo, Dios también lucha en contra de Israel. El tema del guerrero divino juega un importante papel en las derrotas de Israel así como en sus victorias. En su pacto con Israel, Dios no solo promete su ayuda militar cuando su pueblo confía en él y le obedece,

sino que3 también indica que los abandonará y hasta peleará en contra de ellos si son rebeldes. A media que fluye la victoria militar divina desde la obediencia a la ley, también la derrota le seguirá a la desobediencia:

El Señor hará que tus enemigos te derroten. ¡Tú saldrás a atacarlos de una sola dirección pero te dispersarás por siete! Serás un objeto de horror para todos los reinos de la tierra. Tus cadáveres serán alimento para las aves carroñeras y los animales salvajes, y no habrá nadie allí para espantarlos (Dt 28.25-26 NVI).

Inmediatamente después de la gran victoria sobre la poderosa ciudad de Jericó, Israel bajo el mando de Josué experimenta una devastadora derrota a manos de la diminuta ciudad de Hai, cuyo nombre significa «ruina» (Jos 7). La derrote se le atribuye a la desobediencia de uno de los miembros de la comunidad del pacto, Acán, con el resultado de que Dios no aparece como guerrero divino en favor de ellos. Israel «quebrantó el pacto» (Jos 7.11), así que Dios «no estar[ía] más con [ellos]» (Jos 7.12).

No obstante, lo más impresionante es la destrucción de *Jerusalén en el momento del ataque babilonio que condujo al *exilio. El libro de Lamentacione3s recoge el lamento que siguió a la devastación de aquella ciudad y su *templo. Los fieles demuestran la perspectiva adecuada sobre el asunto. No fueron los babilonios quienes causaron la horrible destrucción, sino más bien:

El Señor llegó a ser como enemigo, destruyó a Israel;
Destruyó todos sus palacios, derribó sus fortalezas,
Y multiplicó en la hija de Judá la tristeza y el lamento (Lm 2.5 RVR1960).

A lo largo de Lamentaciones, se representa a Dios como guerrero que lucha contra su pueblo escogido y no a su favor.

El guerrero divino como futuro libertador de Israel. Aunque para muchos el exilio pareció el final de la relación entre Israel y Dios, en realidad fue tan solo un nuevo comienzo. En el 539 A.C. y por medio de un edicto de Ciro, jefe supremo persa, un pequeño remanente regresó a su tierra y finalmente reedificó el templo. No obstante, Israel no fue más que una sombra de su anterior grandeza y siguió viviendo bajo dominación extranjera.

Dios les dio a los profetas de aquella época la visión de un futuro cambiado. Sería un futuro en el que el pueblo de Dios ya no sería pisoteado. Esta visión se inauguró con el tema del guerrero divino. Dios aparecería y lucharía a favor de su pueblo para liberarlo de sus enemigos. Los ejemplos se pueden encontrar en los profetas exílicos y postexílicos Daniel y Zacarías.

En esa visión nocturna, vi que alguien con aspecto humano venía entre las nubes del cielo. Se acercó al venerable Anciano y fue llevado a su presencia, 14 y se le dio autoridad, poder y majestad. ¡Todos los pueblos, naciones y lenguas lo adoraron! ¡Su dominio es un dominio eterno, que no pasará, y su reino jamás será destruido! (Dn 7.13-14 NTV)

He aquí, el día de Jehová viene, y en medio de ti serán repartidos tus despojos...

Después saldrá Jehová y peleará con aquellas naciones, como peleó en el día de la batalla...Y huiréis al valle de los montes, porque el valle de los montes llegará hasta

Azal; huiréis de la manera que huisteis por causa del terremoto en los días de Uzías rey de Judá; y vendrá Jehová mi Dios, y con él todos los santos (Zac 14.1, 3, 5).

Con esta nota acaba el AT, esperando la reaparición del guerrero divino.

Jesús, el guerrero divino. El ministerio de Jesús se inicia en el desierto de Judea. Juan el Bautista anuncia su venida con palabras que evocan a los últimos profetas del AT:

Pero el que viene después de mí es más poderoso que yo, y ni siquiera merezco llevarle las sandalias. Él los bautizará con el Espíritu Santo y con fuego. Tiene el rastrillo en la mano y limpiará su era, recogiendo el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará con fuego que nunca se apagará» (Mt 3.11-12).

Aunque no use un simbolismo específicamente marcial, las palabras de Juan anticipan a un Mesías combativo. Por tanto, cuando Jesús empieza su ministerio *sanando, realizando exorcismos y predicando las buenas nuevas, Juan se siente confundido hasta el punto de llegar a cuestionar la identidad de Jesús (Mt 11.1-19).

Jesús responde las preguntas de Juan que le hacen llegar los discípulos de este por4 sus actos de sanidad, exorcismos y predicación. Como demuestran los acontecimientos posteriores y el libro de Apocalipsis, Jesús pretendía mostrar con ellos su continuidad con el tema del guerrero divino, aunque el objeto de su guerra ha cambiado desde los enemigos de Dios de carne y hueso a los poderes espirituales que facultan el mal en el mundo.

Pablo pudo, pues, mirar en retrospectiva hacia la muerte, la *resurrección y la *ascensión de Jesucristo a la luz del simbolismo del guerrero divino. En Colosenses 2.13-15, por ejemplo, culmina con su argumento con el lenguaje del guerrero divino: «Y despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando sobre ellos en la cruz» (Col 2.15 NVI). El tema del guerrero divino se pone, pues, en funcionamiento en el NT para describir la victoria de Jesús sobre Satanás en la *cruz.

Aunque Satanás había sido derrotado, el NT también entiende que, durante un tiempo, seguirá siendo capaz de causar gran aflicción. El periodo de tiempo entre la cruz y el regreso de Cristo es el lapso entre la batalla que aseguró la victoria suprema y la derrota final y el cese de la hostilidad. Mientras tanto, la lucha continua, y la iglesia está llamada a guerrear contra los enemigos de Dios así como Israel fue su ejército en el AT. La diferencia es que las armas de la iglesia son espirituales y no físicas:

Una palabra final: sean fuertes en el Señor y en su gran poder. Pónganse toda la armadura de Dios para poder mantenerse firmes contra todas las estrategias del diablo. Pues no luchamos] contra enemigos de carne y hueso, sino contra gobernadores malignos y autoridades del mundo invisible, contra fuerzas poderosas de este mundo tenebroso y contra espíritus malignos de los lugares celestiales (Ef 6.10-12 NVI; cp. 6.10-20).

La batalla final del guerrero divino. Aunque Jesús derrotó a Satanás en la cruz, el NT nos informa que Jesús, el guerrero divino, volverá a aparecer en el futuro para finalizar la Victoria y liberar el cosmos de Satán y de todo el mal. Según los escritos *apocalípticos del NT, la iglesia está en la misma situación que los israelitas al final del period del AT: esperar la intervención decisiva del guerrero divino.

Jesús mismo enseñó que regresaría como guerrero. En el pretendido Pequeño Apocalipsis de Marcos 13 advierte sobre el futuro final violent de la historia cuando regrese en las «nubes». Esta referencia a la nube vehicular evoca recuerdos de Yahvéh como aquel que cabalga sobre las nubs para entrar en batalla a favor de su pueblo (Sal 68.4; Dn 7.13; Nah 1.3).

Sin embargo, es el libro de *Apocalipsis el que está replete de referencias a las batallas venideras de Jesús, el guerrero divino. El pasaje de Apocalipsis 19.11-17 está formado de un popurrí de trozos de Deuteronomio, Salmos e Isaías que describen a Yahvéh como el guerrero divino. En este pasaje, Jesús aparece sobre un caballo de guerra con la espada desenvainada. Va vestido con «una túnica bañada de sangre, y su título era «la Palabra de Dios» (Ap 19.13). Los ejércitos del cielo marchan tras él. Entonces emprende una guerra victoriosa contra « a bestia, a los reyes de la tierra y a sus ejércitos» (Ap 19.19).

Desde Génesis a Apocalipsis nos encontramos, pues, con la imagen de Dios como guerrero. El objeto de su guerra cambia a lo largo de la historia redentora. En el AT, Dios lucha contra enemigos de carne y hueso. En el NT, Jesús dirige la iglesia en una batalla contra las fuerzas espirituales de maldad, mientras que también anticipa la guerra culminante que tiene lugar al final de la historia.

Ver también ARMADURA, ARMAS; BATALLAS; ENEMIGOS; FLECHA, FLECHA DE DIOS; HISTORIAS DE; HUMANO Y DIVINO.

BIBLIOGRAFÍA: V. Eller, *War and Peace from Genesis to Revelation* (Scottdale, PA: Herald Press, 1981); M. C. Lind, *Yahveh is a Warrior* (Scottdale, PA: Herald, 1980); T. Longman III y D. G. Reid, *God is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991 [1958]).

DIVINO, Pastor. *Ver* OVEJA, PASTOR.

DIVINO, Tribunal. *Ver* ASAMBLEA, DIVINA**.**

DOBLAR la rodilla. *Ver* ARRODILLARSE; INCLINÁNDOSE, INCLINARSE; RODILLA.

DOCE

Como símbolo, el doce es uno de los números más importantes de la Biblia. La importancia del número doce surgió, en parte, de la cultura del Antiguo Oriente Próximo, donde había doce meses en el calendario lunar y el doce era prominente en el sistema numérico. Sin embargo, la importancia de este número en la Biblia deriva de la aparición de las doce tribus de *Israel (Gn 49.28).

Tras el *éxodo, Moisés construyó doce *pilares en el Monte *Sinaí, según las doce tribus (Ex 24.4). Antes de la conquista de la *Tierra Prometida se enviaron doce espías para reconocer la tierra (Nm 13.1-16; Dt 1.23). Cuando Josué dirigió al pueblo de Israel a través del río *Jordán, ordenó a doce hombres, uno de cada tribu, reunir doce *piedras en memoria de la travesía (Jos 3–4). Se adjuntaron doce piedras a la parte del pecho de las vestiduras sacerdotales, llevando los nombres de las doce tribus (Ex 39.8-14). Varios proyectos de construcción de Salomón, incluido el *templo, implicaban números y medidas de doce (doce gobernadores de distrito, 1 R 4.7; doce mil *caballos, 1 R 4.26;

dos pilares de bronce, cada uno de dieciocho codos de alto y doce codos de circunferencia, 1 R 7.15; el *Mar se apoyaba sobre doce bueyes, 1 R 7.25; doce *leones apoyados sobre seis escalones, en cada uno de los extremos de cada escalón, 1 R 10.20). En su disputa con los *profetas de Baal, Elías construyó un *altar con doce piedras (1 R 18.31-32). El significado del doce se mantiene en el NT. Jesús nombró doce apóstoles (Mr 3.14), posiblemente como símbolo de la *restauración de Israel. Es probable que se piense en un simbolismo similar en la recogida de las doce cestas con los restos, tras la alimentación de los cinco mil (Mr 6.43; 8.19). La promesa de Jesús de que los Doce se sentarían algún día en doce *tronos y juzgarían a las doce tribus de Israel (Mt 19.28; Lc 22.30) tenía que ver, sin duda, con su deseo de restaurar Israel. La referencia de Santiago a las doce tribus de la Dispersión (Stg 1.1) refleja con toda probabilidad un pensamiento parecido.

El simbolismo del doce aparece con frecuencia en el libro de Apocalipsis. Se sellan doce mil personas de cada una de las doce tribus de Israel, lo que da un total de 144.000 (Ap 7.5-8). La mujer (= Israel) que da a luz un hijo (= Jesús) es coronada con «doce estrellas», probablemente una alusión a las doce tribus (Ap 12.1-2). La nueva *Jerusalén, que descenderá del cielo (Ap 21.1-4), es rica en simbolismos, muchos de los cuales giran en torno al número doce. La ciudad escatológica tendrá doce *puertas, doce ángeles como guardianes, y los nombres de las doce tribus escritos en las puertas (Ap 21.12). Se nos dice que estas puertas son doce *perlas (Ap 21.21). El *muro de la ciudad descansará sobre doce *fundamentos, con el nombre de los doce apóstoles escritos en ellos (Ap 21.14).

La ciudad será de doce mil estadios (Ap 21.16). Finalmente, el *árbol de la vida, una imagen que con seguridad está destinada a recordar el árbol de la vida que una vez estuvo en el Jardín del Edén (Gn 2.9; 3.22), se hallará en la ciudad y dará doce tipos de *fruto cada mes, para sanidad de las naciones (Ap 22.2).

La adopción neotestamentaria del simbolismo del doce es el testimonio del poder eterno de esta imagen del AT. Bajo este interés por el número doce se encuentra la convicción de que Dios cumplirá finalmente sus promesas de redención. Es un número que se asocia claramente con las doce tribus y, por tanto, con la elección divina.

Ver también DISCÍPULO, DISCIPULADO; CINCUENTA; CINCO; CUARENTA; CUATRO; CIEN; ISRAEL; NÚMEROS EN LA BIBLIA; UNO; SIETE; SETENTA; DIEZ; MIL; TRES; DOS.

BIBLIOGRAFÍA. E. Best, “Mark’s Use of the Twelve,” *ZNW* 69 (1978) 11-35; R. P. Meyer, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

DOLOR, PUNZADA

En la Biblia, «dolor» y «punzada» traducen varias palabras diferentes y casi siempre se emplean en un sentido metafórico, a menudo para denotar gran angustia, *temor o ansiedad. A pesar de que algunos acontecimientos solo se refieren al dolor que acompaña a la fragilidad humana y la *mortalidad (Job 14.22; 33.19; Sal 116.3), la mayoría de ellos tienen que ver con los terrores emocionales. En algunos casos, son los justos o los arrepentidos los que claman pidiéndole ayuda a Dios. Sienten «dolor» por causa de sus

enemigos (Sal 25.16-19; 55.1-4) o a causa de su *pecado (Is 26.16-17). Este dolor se compara a menudo con los dolores de parto de la mujer.

La imagen más frecuente de dolor se asocia con las advertencias proféticas del futuro *juicio y el temor, y la angustia que conlleva. Los profetas declaran que los enemigos de Israel serán sujetados con gran dolor (Is 13.8; 21.3; 23.5; Jer 22.23; 48.41; 49.22-24; 50.43; Ez 30.4, 9, 16). Babilonia, Edom, Egipto, Etiopía, El Líbano, Moab y Tiro se aterrorizarán cuando el Señor traiga juicio sobre ellos.

Recordando victorias pasadas, el salmista rememora los tiempos en los que Dios asustó a los enemigos de Israel (Sal 48.4-6). Pero también se aplica la misma imagen a Israel. Por culpa del pecado, el juicio caerá sobre el pueblo de Dios, y cuando este juicio llegue, Israel será como «una mujer que está de parto» sufriendo las punzadas del nacimiento (Jer 4.31; 6.24; 13.21; 30.6; Os 13.13). Hasta el profeta experimenta dolor y terror al tomar conciencia del sombrío destino de Israel (Jer 4.19; 15.18).

La metáfora del dolor se emplea a veces para el periodo de *sufrimiento por el que debe pasar el pueblo de Dios antes del día de la redención. El exilio se compara al dolor del alumbramiento. Después de que haya sufrido la hija de Sion, será redimida por Dios (Mi 4.9-10). De hecho, la redención escatológica será tal que el dolor del *nacimiento apenas se notará (Is 66.7-8).

En el NT se retoma este simbolismo. La *resurrección de Jesús, «librándolo de las angustias de la muerte» (Hch 2.24 NVI), hace ahora posible la redención de la humanidad. De acuerdo con Pablo, «toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora» (Ro 8.22), ya que aguarda ansiosamente la redención y la revelación del pueblo de Dios (Ro 8.18-23). Pablo compara incluso el proceso constante de la conformación de Cristo en sus conversos con los dolores del alumbramiento (Gá 4.19). Reminiscente de las imágenes del AT, Pablo afirma que el Día del Señor llegará repentinamente sobre los impíos, «como los dolores a la mujer encinta» (1 Ts 5.3). Pero estos dolores no durarán para siempre. El dolor mismo se desvanecerá con la venida de Cristo, porque en ese momento Dios «enjugará las lágrimas de los ojos de ellos, y ya no habrá muerte, ni más llanto, ni lamento ni dolor» (Ap 21.4 RVC).

Ver también CRUZ; ENFERMEDAD Y SANACIÓN; HERIDA; MORTALIDAD; MUERTE; NACIMIENTO; SIERVO SUFRIDOR; SUFRIMIENTO.

DOMINANTE, MADRE, ESPOSA

Las esposas gruñonas han sido esenciales en la literatura cómica a lo largo de los siglos. La Biblia tiene su propia versión del mismo arquetipo en forma de *madres y *esposas que dominan a sus *hijos y a sus *maridos, aunque en la Biblia es más motivo de *tragedia que de risa.

El libro de Génesis proporciona los primeros ejemplos (del mismo modo que la mayoría de los patrones de relaciones familiares). El tema surge de forma latente cuando, por primera vez en el relato, *Abraham «atendió al ruego de Sarai» (Gn 16.2 RVC) y no a Dios, cuando Sara le propuso tener un hijo con su sirvienta. El dominio de Sarah ante la situación continúa cuando, en respuesta a la burla de Agar, Sara no solo la «afligía» sino que además presionaba a su marido hasta el punto de responderle este: «Tu sierva está

en tu mano; haz con ella lo que bien te parezca» (Gn 16.6). Una generación después, Rebeca intenta ser más lista que su decrépito marido y empuja a su sumiso hijo *Jacob a una trama para engañar a su padre en el famoso caso de la bendición robada (Gn 27). Más adelante, la esposa de Potifar, hábil en cometer traición en contra del virtuoso joven siervo *José, emplea la retórica racial para exacerbar a su esposo a fin de que lo encarcele, en contra de todo lo que habría hecho de haber seguido su propio criterio (Gn 39.6-20).

La posterior historia del AT aporta más ejemplos. Dalila, a pesar de no haberse identificado nunca como una esposa, juega el papel de fémina dominante contribuyendo a robarle a *Sansón su fuerza y entregándolo ante el poder de sus compatriotas (Jue 16). Salomón aporta el ejemplo más extravagante de todos: sus mil esposas y concubinas «desviaron su corazón tras otros dioses» (1 R 11.4 blp). La malvada Jezabel domina a su esposo Acab predisponiéndolo a prácticas religiosas paganas (١ R ٣٣-١٦.٢٩) y tomando la iniciativa al apoderarse de la viña de Nabot para su enojado esposo (1 R 21). De hecho, el narrador describe a Acab como alguien que «se vendió para hacer lo malo ante los ojos de Jehová» (1 R 21.25; cp. Ap 2.20-23, que al parecer aprovecha a Jezabel como epitome veterotestamentario de la apostasía).

La esposa gruñona hace su aparición en el libro de Proverbios. «La mujer contenciosa», declara uno de los proverbios, «es gotera constante» (Pr 19.13 RVC). De nuevo, «más vale habitar en un rincón de la azotea que compartir el techo con mujer pendenciera» (Pr 21.9; 25.24 NVI). Finalmente, «gotera continua en tiempo de lluvia y la mujer rencillosa, son semejantes; pretender contenerla es como refrenar el viento, o sujetar el aceite en la mano derecha» (Pr 27.15-16). Aunque la imagen de la esposa de *Job no está totalmente clara, puede que haya un toque de arpía en ella: su mal consejo a su esposo es «maldice a Dios, y muérete», a lo que Job responde que «habl[a] como una mujer necia» (Job 2.9-10 NVI).

El único ejemplo de arquetipo en el NT es Herodías. Embauca a su esposo para que le conceda cualquier cosa que desee cuando su hija baila ante él, una trama que termina con la decapitación de Juan el Bautista (Mr 6.14-29).

Ver también HOMBRE, IMÁGENES DE; MADRE; MUJER, IMÁGENES DE; PADRE, ESPOSO; ESPOSA; MUJER, IMÁGENES DE.

DORMIR

Como dormir es una necesidad humana, no es de sorprender que se mencione de forma habitual en la Biblia. El dormir puede estar divinamente inducido, como cuando Dios «hizo que el hombre [Adán] cayera en un sueño profundo» (Gn 2.21 NVI). Además, el sueño puede dar pie a *sueños y visiones. Jacob (Gn 28.10-22), José (Gn 37.5-11, 19), Ezequiel (Ez 1.1–3.15), Daniel (Dn 7.1–8.27), Zacarías (Zac 1.7–6.8), José (Mt 1.18-25), Pedro (Hch 10.9-23) y Juan (Ap) se encuentran entre los soñadores y visionarios más notables de la Biblia. Como descubrió el panadero del Faraón (Gn 40.16-22), no todos los sueños son buenos (algunos son pesadillas). El sueño bíblico tiene normalmente connotaciones negativas. Las pesadillas no son las únicas calamidades que les suceden a los que duermen. Mientras se duerme, un *bebé muerto se puede intercambiar por uno

vivo (1 R 3.20), se puede atravesar el cráneo de alguien con una estaca (Jue 4.21), el novio puede regresar de forma inesperada (Mt 25.5) o alguien puede caerse desde una ventana durante un largo sermón (Hch 20.9). Cabecear demasiado puede, además, resultar en pobreza. «Perezoso, ¿hasta cuándo has de dormir? ¿Cuándo te levantarás de tu sueño? Un poco de sueño, un poco de dormitar, y cruzar por un poco las manos para reposo; así vendrá tu necesidad como caminante, y tu pobreza como hombre armado» (Pr 6.9-11 RVR1960; cp. 19.15, 20.13). Aquí el ritmo del verso poético contrasta la lentitud con la que el perezoso cabecea hasta dormirse con la rapidez con la que le sobreviene la pobreza. Dado los peligros de dormir, resulta poco sorprendente que los malos, como el ansioso rey Nabucodonosor (Dn 2.1), luchen contra el insomnio. Los malvados «no duermen si no hacen lo malo; pierden el sueño si no hacen que alguien caiga» (Pr ٤.١٦ NVI). El dormir es en general dulce para los justos, ya que el Señor «concede el sueño a sus amados» (Sal 127.2 NVI). Los justos pueden dormir tranquilamente, porque saben que «no se adormecerá ni dormirá El que guarda a Israel» (Sal 121.4). Jesús durmió, pues, la siesta en un barco durante una tormenta terrible (Lc 8.22-25), recibiendo y confiando a la vez en la atención y el cuidado despierto de su Padre. En sus asociaciones positivas, el sueño es una señal de salud espiritual y física: «En paz me acostaré y dormiré, porque solo tú, oh Señor, me mantendrás a salvo» (Sal 4.8 NTV). El sabio «no tendrá miedo» cuando se acueste, y tendrá «dulces sueños» (Pr 3.24 BLP). Dormir es, además, la recompensa del trabajador honesto: «Dulce es el sueño del trabajador... pero al rico no le deja dormir la abundancia» (Ec 5.12 RVR1960).

La Biblia usa también el dormir como una metáfora de la *muerte del justo. «Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho» (1 Co 15.20). En Cristo, la muerte no es nada más que una siesta de la que los justos se despertarán para día sin final.

Ver también DESCANSO; DESPERTAR; CAMA, CÁMARA; NOCHE; NOCHE EN BLANCO; SUEÑOS; TEMA DEL DIOS QUE DUERME; VISIONES.

DOS

Aunque carece de la relevancia obvia, simbólica y sagrada de números como el *siete, el *diez y el *doce, el dos tiene una alta prevalencia en la Biblia, mostrando que no hay un número más importante, como indica incluso el término de búsqueda (NIV 559 referencias; NRSV 645). Desde el principio, la imagen del dos es esencial en las Escrituras. Inherente al orden creado se encuentra el hecho de los dos géneros, y toda la Biblia presupone de forma virtual el conocimiento de ellos. Igualmente generalizado está el conflicto entre el bien y el *mal, la *luz y las *tinieblas, ya que la Biblia emplea de forma repetitiva el tema de dos bandos en la *batalla cósmica. Aún así, la Biblia rechaza el dualismo que caracteriza a muchas otras religiones. En la Biblia, el cosmos no es el resultado de una batalla entre dos poderes o deidades conflictivas. Se debe contemplar cada imagen bíblica de dos como secundaria a la frase «Oye, Israel: el Señor nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6.4 RVC; cp. Ef 4.4-6).

Siguiendo esa creencia fundamental, el número dos alude a poderes, personas, experiencias y hechos dentro del cosmos. El dos abarca de muchas formas la estructura

básica de todas las relaciones, tales como el amor o el odio, la prosperidad o la carencia, *obediencia o desobediencia a Dios. La imagen del dos es, por tanto, parte de la superestructura bíblica de la elección humana entre posibilidades contrarias. Se pueden discernir varias categorías dentro del principio general.

Las parejas complementarias son parte del orden creado, como ya se evidencia en la historia de la *creación: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1.1), el día y la noche, la tierra y el mar, y «dos grandes lumbreras» (Gn 1.16 RVR1960). El concepto de dos se convierte, además, en una experiencia de la vida humana y la sociedad cuando Dios crea a la humanidad como varón y hembra (Gn 1.27). Por tanto, el principio primordial de la vida humana es coexistir con «otro», en pareja (Gn 2.24; Mt 19.5-6). Esto no solo se refiere al hombre y a la mujer, como señala Eclesiastés: «Mejores son dos que uno; porque tienen mejor paga de su trabajo. Porque si cayeren, el uno levantará a su compañero» (Ec 4.9-10 RVR1960).

Desde el origen de los dos nace una nueva vida. La mayoría de la descendencia de los patriarcas llega en parejas significativas: *Caín y *Abel (Gn 4), Ismael e Isaac (Gn 16; 21), *Jacob y *Esaú (Gn 25). No son importantes como individuos, sino como tipos de seres humanos con diferentes formas de vivir; Abel guarda el rebaño, Caín trabaja la tierra. Se consideran como los orígenes de diferentes pueblos: el Señor dijo a Rebeca, «Dos naciones hay en tu seno, y dos pueblos serán divididos desde tus entrañas» (Gn 25.23 RVR1960). O podríamos considerar el tema del *pacto. Cuando Dios establece el pacto con Israel en el Monte *Sinaí, le entrega a Moisés «dos tablas... de piedra escritas con el dedo de Dios (Ex 31.18 RVR1960), indicando que la relación con Dios y con los congéneres es algo inseparable. Jesús es muy claro en este asunto: «Amarás al Señor tu Dios... Este es el primer y gran mandamiento. Y el segundo es semejante: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la ley y los profetas» (Mt 22.37-40 RVR1960). De nuevo, las dos opciones de obedecer y desobedecer son inherentes al pacto. Moisés destaca el contraste entre ambas en su *discurso de despedida: «Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal... la bendición y la maldición. Escoge, pues, la vida» (Dt 30.15, 19 RVR1960). En la Biblia es incluso más fundamental el tema de los dos pactos o dos testamentos, anticipando en uno su cumplimiento en el otro.

El NT ancla el llamamiento a tomar la decisión a la imagen de dos posibilidades: «Porque ancha es la puerta... que lleva a la perdición... Porque estrecha es la puerta... que lleva a la vida »; (Mt 7.13-14 RVR1960). Y también: «Ninguno puede servir a dos señores» (Mt 6.24 RVR1960). Muchas de las parábolas de Jesús muestran dos tipos de comportamiento y, por tanto, dos elecciones alternativas sobre la vida propia, incluidas las parábolas sobre los hijos *menores y *mayores, el *fariseo y el recaudador de impuestos, los buenos y los malos administradores, las vírgenes sabias e insensatas, el trigo y la cizaña, el transeúnte y el buen samaritano, los dos hijos del padre dueño de la viña.

La literatura sabia del AT se añade a la «literatura del dos» con el tema de los dos *senderos o caminos. El salmo 1, por ejemplo, se estructura como un contraste

prolongado entre «el camino del justo» y el «camino del malo». Los primeros pasajes de Proverbios contrastan «el camino del mal» y «los caminos de rectitud» (Pr 2.12-15 RVR1960), «el camino de los malos» y «la senda de los justos» (Pr 4.14-19 RVR1960). El salmo 139 termina con un contraste entre el «mal camino» y el «camino eterno» (Sal 139.24 RVR1960).

A nivel más prosaico, en el AT el dos es el número mínimo de personas que se puede enviar a una misión importante. Por ejemplo, se enviaron dos *ángeles a Sodoma (Gn 19.1) y dos *espías a Jericó (Jos 2.1). Cuando Jesús llamó a los *Doce, «comenzó a enviarlos de dos en dos» (Mr 6.7 RVR1960; cp. Mt 21.1). El número mínimo de dos aparece en una regla antigua de jurisdicción que requiere dos *testigos (Dt 17.6; Mt 18.16; Ap 11.3). El Evangelio de Juan retrata a dos testigos en una mañana de Pascua (Jn 20.3). Y la historia más ejemplar es el encuentro del Jesús resucitado que llama a dos discípulos como testigos en su camino a Emaús (Lc 24.13; ver Mr 16.12).

Aunque algunas de las referencias al dos están desprovistas de un sentido inherente (como las referencias a los dos días), la mayoría de las referencias sugieren algo elemental en el número que tal vez implique completitud (sobre el principio de que dos mitades hacen un todo, o dos que proporcionan un equilibro, o dos que sirven de complemento entre sí). Las leyes ceremoniales del AT, así como los detalles de la construcción y los rituales del *tabernáculo y del *templo, anuncian los cambios los cambios en el número dos (la NVI enumera cerca de ciento cincuenta referencias en los últimos cuatro libros del Pentateuco). Además, la lista de caracteres emparejados se extiende casi de forma indefinida: Adán y Eva, Caín y Abel, Abraham y Sara, Raquel y Lea, Jacob y Esaú, José y Benjamín, Moisés y Aarón, Josué y Caleb, Débora y Barac, David y Jonatán, María y Marta.

En resumen, el tema del dos aparece en la creación, en la procreación de las personas y de los animales, en el *matrimonio, en la elección moral que nos confronta a todos en los «dos caminos».

El dos es una imagen bíblica fundamental. Incluso la visión bíblica del mundo divide la realidad en una gran dualidad de Dios frente a *Satanás, la obediencia frente a la desobediencia a la ley de Dios, cielo frente a infierno, el bien frente al mal, un espíritu dador frente al egoísmo, mentalidad celestial frente a mentalidad mundana.

Ver también CIEN;CINCO; CINCUENTA; CUARENTA; CUATRO; DIEZ; MIL; DOCE; NÚMEROS EN LA BIBLIA; SETENTA; SIETE; TRES; UNO.

DOS caminos. *Ver* SENDERO.

DRAGÓN. *Ver* MONSTRUOS.

DRAMA. *Ver* TEATRO.

DULCE

El adjetivo *dulce* aparece —en su forma literal y también en el uso figurado— con mayor frecuencia en el AT que en el NT. En sentido literal describe la experiencia del gusto asociada a la *miel o el azúcar; en el figurado suele describir una agradable experiencia. De hecho, el término *agradable* aparece en construcciones paralelas a *dulce.*

Dulce se usa con mayor frecuencia para describir un *olor (un ejemplo de sinestesia tan familiar que es casi transparente como una figura) que un sabor. Por lo general, *dulce* va emparejado con *sabor* o con **incienso*, en referencia al aroma de las *ofrendas quemadas en la adoración del altar, desde Noé, pasando por las deambulaciones en el desierto y hasta los días *idólatras que precedieron la cautividad en Babilonia. Después de que Noé abandonara el arca, construyó un altar «y tomó de todo animal limpio y de toda ave limpia, y ofreció holocausto en el altar. Y percibió Jehová olor grato; y dijo Jehová en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre» (Gn 8.20-21 RVR1960). En cuanto al Sacerdocio de Aarón leemos: «Y quemarás todo el carnero sobre el altar; es holocausto de olor grato para Jehová, es ofrenda quemada a Jehová» (Ex 29.18) RVR1960). «Y Aarón quemará incienso aromático sobre él; cada mañana cuando aliste las lámparas lo quemará» (Ex 30.7 RVR1960).

Independientemente de lo dulce que pudiera ser el aroma del holocausto, a Dios siempre le interesaba más la condición del *corazón y la vida: « Traigo sobre este pueblo una desgracia, fruto de sus maquinaciones, porque no prestaron atención a mis palabras, sino que rechazaron mi enseñanza. ¿De qué me sirve este incienso que llega de Sabá, o la caña dulce de un país lejano? Sus holocaustos no me gustan; sus sacrificios no me agradan» (Jer 6.19-20 NVI). Varios pasajes notan la tendencia del aroma dulce al agrio como resultado de la necedad o el pecado. Obsérvese lo gráfico del símil siguiente: «Así como las moscas muertas apestan todo un frasco de perfume, una pizca de necedad arruina gran sabiduría y honor» (Ec 10.1 NTV). «Las hijas de Sion son tan orgullosas» que se les quitará su salud y sus ornamentos, y «en lugar de oler a dulce perfume, apestará[n]» (Is 3.16, 24 NTV).

Asimismo, en la Biblia se usa *dulce* para designar *agua fresca o potable, como también se hace hoy día (Ex 15.25; Stg 3.11). Las especias y los *ungüentos utilizados para los entierros (Mr 16.1; Jn 12.3; 2 Co 16.4), los cosméticos (Est 2.12; Is 3.24) y el *aceite de la consagración (Ex 30.23-5; Sal 45.8) también se describen como dulces.

Los usos claramente figurados de *dulce* y *dulzura* son numerosos y variados, y aparecen en ocasiones en interesantes combi naciones con el uso literal de las palabras. La «dulzura» aludida en la encantadora parábola de Jotam en Jueces 9, por ejemplo, es literal; pero aparece en la explicación sobre una *higuera y otros árboles con respecto a cuál de ellos debería ser el rey de los árboles (Jue 9.11). En la adivinanza de Sansón, el uso de *dulce* y *dulzura* no es tan figurado como su contexto estructural, pero la forma de usarlo sigue siendo interesante: «Del fuerte salió dulzura.. ¿Qué cosa más dulce que la miel? ¿Y qué cosa más fuerte que el león? (Jue 14.14, 18 RVR1960), un símil dentro de la adivinanza.

No es de sorprender que los libros poéticos —Job, Salmos, Proverbios y el Cantar de los Cantares— abunden en este tipo de uso, y que Pablo, como se muestra más abajo, se apoye repetidas veces en el simbolismo del *sacrificio del AT para describir la vida del cristiano. A David se le llama «el dulce cantor de Israel», sin duda una apelación positiva (2 W 23.1 RVR1960). Nótese el tono amargamente irónico de los siguientes pasajes de Job. Zofar aconseja a Job con respecto a los malos y los *hipócritas: «Aunque en su

boca el mal sabe dulce... ese pan se le agriará en el estómago; dentro de él se volverá veneno de áspid» (Job 20.12-14 NVI). Job, observando que los impíos parecen morir sin ser acusados ni castigados, responde: «Los terrones del valle le serán dulces; tras de él será llevado todo hombre, y antes de él han ido innumerables» (Job 21.33 RVR1960). En un pasaje especialmente rico en lenguaje figurado, «los olvidará el seno materno (sinécdoque de la madre del pecador); de ellos sentirán los gusanos dulzura» (Job24.19-20 RVR1960). Finalmente, Dios, hablando a Job parece sugerir con sutileza y misterio, por medio del uso que hace de *dulce* en una de sus varias preguntas retóricas que dejan al patriarca humillado: «¿Acaso puedes atar los [dulces, en algunas versiones] lazos de las Pléyades, o desatar las cuerdas que sujetan al Orión?» (Job 38.31 NVI).

En los salmos, se alaban los juicios del Señor por su dulzura metafórica: «Deseables son más que el oro, y más que mucho oro afinado; y dulces más que miel, y que la que destila del panal (Sal 19.10 RVR1960). De manera similar, se dice que las palabras de Dios son dulces (Sal 119.103; 141.6). El orador del Salmo 104.34 escribe: «Dulce será mi meditación en él [Dios]» (rvr1960). La comunicación entre seres humanos también se describe como agradable en el Salmo 55.14: «Juntos comunicábamos dulcemente los secretos, y andábamos en amistad en la casa de Dios» (rvr1960). Estos pasajes cuentan sin lugar a duda el lenguaje, el pensamiento y el don de la comunicación como gracias.

El sabio autor de Proverbios describe varias experiencias, actos y conceptos como dulces; el sueño (Pr 3.24), «el deseo cumplido» (Pr 13.19 rvr1950), las palabras comparadas de nuevo a la miel (Pr 16.24), un *amigo (Pr 27.9) y, por supuesto, el conocimiento y la *sabiduría (Pr 24.13-14). Proverbios 16.21 ofrece una figura un tanto menos clara: «El sabio de corazón es llamado prudente, y la dulzura de labios aumenta el saber (rvr1960). Tal vez la «dulzura de los labios» sugiere formular las preguntas con educación; o quizá pueda referirse a guardar *silencio y escuchar. La ironía y la paradoja colorean los siguientes pasajes de Proverbios y, curiosamente, todos ellos usan metáforas de *comer o *beber con la palabra dulce. «El hombre saciado desprecia el panal de miel; pero al hambriento todo lo amargo es dulce» (Pr 27.7 RVR1960). En el siguiente pasaje el orador es la «mujer necia» que llama «a los que pasan por el camino, que van por sus caminos derechos»; Las aguas hurtadas son dulces, y el pan comido en oculto es sabroso» (Pr 27.7 RVR1960; *ver* Seducción). Nótese el paralelismo: dulce equivale a sabroso. «El pan robado tiene un sabor dulce, pero se transforma en arena dentro de la boca» (Pr 23.8 NTV).

En Eclesiastés 5.12 se vuelve a decir que el *sueño es dulce: «Dulce es el sueño del trabajador, coma mucho, coma poco; pero al rico no le deja dormir la abundancia» (Pr 9.17 RVR1960). *Dulce* y *agradable* vuelven a equipararse en Eclesiastés 11.7: «Suave ciertamente es la luz, y agradable a los ojos ver el sol» (RVR1960).

La línea entre lo literal y lo figurado se vuelve muy débil en el Cantar de los Cantares, debido en parte a la naturaleza descaradamente sensual del trabajo. Tanto el orador masculino como el femenino usan *dulce* para describirse el uno al otro, y los ungüentos y especias que realza la esperanza de cada uno. Ella lo compara a los demás hombres con un símil y a continuación usa un simbolismo de fruta y sabor para describir la experiencia

que tiene de él: «Como el manzano entre los árboles silvestres, así es mi amado entre los jóvenes; bajo la sombra del deseado me senté, y su fruto fue dulce a mi paladar» (Cnt 2.3 RVR1960). Él le dice a ella: «Porque dulce es la voz tuya, y hermoso tu aspecto» (Cnt 2.14 RVR1960). La mirra y las especias literales aparecen en Proverbios 4.10 y 5.5, mientras que en Proverbios 5.13 leemos: «Dulce es su paladar. ¡Todo él es codiciable!» (Cnt 5.16 NTV). Y él le dice a ella: «Y tu paladar como el mejor vino», a lo que ella responde: «Entra suavemente el vino en mi amado, como fluye por los labios de los que se duermen» (Cnt 7.9 NBLH).

Independientemente de que consideremos la obra como la imagen de la relación que Dios desea tener con su pueblo escogido, o de Cristo, el novio (*ver* Jesús, Imágenes de) con la iglesia, su *esposa, o sencillamente como afirmación inspirada de la bondad del amor erótico entre las partes adecuadas (o todo lo que antecede), sigue siendo el más hermoso poema de la Biblia hebrea y cristiana. Si aquí *dulce* significa «agradable», como ocurre en tantos otros lugares, tenemos otro elemento figurado en funcionamiento en Cantares también: el eufemismo.

Tres pasajes de Isaías, cargados de ironía y amargura, usan no obstante el simbolismo de la dulzura: «Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz; que ponen lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!» (Is 5.20 RVR1960). A la ciudad de Tiro se le dice: «Toma arpa, y rodea la ciudad, oh ramera olvidada; haz buena melodía, reitera la canción, para que seas recordada» (Is 23.16 RVR1960). «Y como si fuera vino dulce, con su sangre se embriagarán» (Is 49.26 NBLH).

En el NT, el uso figurado de la dulzura se halla principalmente en las cartas de Pablo y en Apocalipsis. En el capítulo 5 versículo 8 de Apocalipsis, aunque no se usa el término *dulce*, se describe a los veinticuatro ancianos postrándose ante el *Cordero «todos tenían arpas, y copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones de los santos» (RVR1960). ¿Podrían esos aromas no ser agradables y dulces? En Apocalipsis 10.10 parece haber un eco de Ezequiel 3.1-3. Allí dice «“Come este rollo, y ve y habla a la casa de Israel”... Y lo comí, y fue en mi boca dulce como miel» (RVR1960). Apocalipsis añade: «Era dulce en mi boca como la miel, pero cuando lo hube comido, amargó mi vientre» (RVR1960). Cada uno de ellos es interesante a la luz de los pasajes —principalmente en Salmos— que describen las palabras como dulces.

Que Pablo se haga eco del simbolismo del sacrificio del AT es evidente y revelador de la importancia de dicha imaginería. Como Norman Friedman ha observado: «La preocupación de un poeta en concreto con ciertos entornos, situaciones y caracteres se verán, cuando se consideren dentro de la perspectiva de su logro total, *como clave simbólica a su visión suprema de la vida, y sus metáforas recurrentes también actuarán así, cuando se inspeccionen sistemáticamente* (31, énfasis añadido).

En cartas a tres audiencias diferentes, Pablo usa figuras muy similares. «Para éstos somos olor de muerte que los lleva a la muerte; para aquéllos, olor de vida que los lleva a la vida» (2 Co 2.15-16 NVI). Como en algunos pasajes del AT citados más arriba, el mismo aroma puede ser dulce o desagradable, dependiendo de la condición espiritual de

uno. Nótese también lo estrechamente que Pablo identifica al cristiano con el sacrificio de Cristo, trayendo a la mente su amonestación de presentar nuestro cuerpo como sacrificio vivo (Ro 12.1). La obra de Cristo en la cruz se trata en Efesios: «Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados. Y andad en amor, como también Cristo nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante» (Ef 5.1-2 RVR1960). Finalmente «estoy lleno, habiendo recibido de Epafrodito lo que enviasteis; olor fragante, sacrificio acepto, agradable a Dios» (Fil 4.18 RVR1960). Aquí se representan los actos individuales de gracia y caridad como adoración agradable y aceptable, la prueba de la identificación de uno con Cristo y su sacrificio.

Ver también AROMA; INCIENSO; MIEL; OLOR; SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA. N. Friedman, «Imagery: From Sensation to Symbol”, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 12 (1953) 25-37.

DURO, DUREZA

La cualidad de ser duro en lugar de blando, rígido en vez de flexible, apenas se menciona en la Biblia como una propiedad física. En cambio es una cualidad psicológica, moral y espiritual que cubre un rango de actitudes, incluyendo el rechazo a escuchar, la incapacidad de entender, la irracionalidad y la desobediencia rebelde.

La parte del cuerpo que se endurece metafóricamente con más frecuencia es el *corazón; la imagen de «la dura cerviz» es una variante. Un análisis de los ejemplos de endurecimiento revelará los matices de la imagen. El ejemplo más famoso de dureza de corazón es la del Faraón y los egipcios (diez referencias); en otras ocasiones es al Faraón a quien endurece (nueve referencias). En ningún caso la imagen nombra la acción del fortalecimiento de una persona malvada en la determinación de oponerse a un hecho que Dios desea. Cuando Dios endurece el corazón de un hombre, como en la declaración de, «Y es que el Señor endureció sus corazones para que lucharan contra Israel; así él los destruyó» (Jos 11.20 RVC), la imagen nombra la instrumentalidad con la que Dios logra su propósito a través de las acciones de los malvados (ver Ro 9.7).

Otros casos pintan una imagen de rebelión contra la providencia de Dios. El salmo 95.8 exhorta a los israelitas, «No endurezcáis el corazón como en Meribá» (RVR1960). El relato del acontecimiento (Ex 17.1-7) muestra que se trata de una ocasión en la que los israelitas se quejaron en contra de Moisés por la falta de agua, y una referencia posterior al hecho lo enumera como una de las diez veces que Israel puso a prueba a Dios (Nm 14.22). Podemos deducir de aquí una rebeldía incipiente en la imagen del endurecimiento del corazón de los humanos. Esto confirma cuando el escritor de Hebreos vincula en dos ocasiones el endurecimiento del corazón de los israelitas en la *prueba en el desierto con la *«rebelión» (Heb 3.8, 15).

En otra parte, el endurecimiento del corazón es un rechazo a escuchar la invitación de Dios, como cuando Hebreos 4.7 contrasta el endurecimiento del corazón de uno mismo, con escuchar la voz de Dios. Ezequiel 3.7 relaciona el ser «dura de *frente» y «obstinada de corazón» en el contexto de cómo «la casa de Israel no te querrá oír» (al profeta). En otros usos, este rechazo a responder, se extiende a un rechazo a obedecer la ley de Dios para la vida. Por tanto, Isaías 63.17 vincula la dureza del corazón con la

resistencia a los caminos de Dios y el no temerle. De forma similar, Jesús declara que Moisés había permitido una carta de divorcio «por la dureza de vuestro corazón», incluso cuando era contrario a la intención de Dios (Mr 10.5). En estos pasajes, el endurecimiento del corazón es un rechazo determinante a obedecer los conocidos mandamientos de Dios.

Este conjunto de usos trata el endurecimiento del corazón como una *ceguera espiritual, una ignorancia, incluso una distorsión irracional del proceso mental de uno mismo. Jesús se entristece por «la dureza de sus corazones (de sus adversarios)» cuando se oponen a sanar durante el Sabbat al hombre con la mano seca (Mr 3.5), con la implicación de que simplemente no entienden su obra redentora en el mundo. Cuando Jesús camina sobre el mar, el escritor comenta que los discípulos «no habían entendido», que «estaban endurecidos sus corazones» (Mr 6.52; ver también Mr 8.17). Jesús compara los ojos ciegos con un corazón duro (Jn 12.40). Otro pasaje hable de una mente endurecida (2 Co 3.14) y un entendimiento e ignorancia oscurecidos «por la dureza de su corazón» (Ef ٤.١).

En cualquier caso, el tema de la dureza se contrasta implícitamente con su contrario. La blandura o flexibilidad hacia Dios significa estar iluminado por la verdad de Dios, obedecer los mandamientos de Dios y cumplir su voluntad.

Ver también BARRO; BLANDO; CIEGO, CEGUERA; CORAZÓN; FRENTE; REBELIÓN.

E

EBRIO

A juzgar por lo gráfico de las imágenes bíblicas de quien está ebrio, este tipo de personaje despertaba una *repulsión moral especial en los escritores de la Biblia. Las denuncias del borracho en la Biblia (Pr 23.20, 31) ya establecen la esencia moral de esta persona como un tipo a evitar. La embriaguez es una marca distintiva de un hijo caprichoso (Dt 21.20; Lc 15.11-13).

El retrato clásico del ebrio aparece en Proverbios 23.29-35. Aquí, el mismo sufre un abanico de aberraciones psicológicas, incluyendo congoja, tristeza, conflictos, quejas y alucinaciones. Las señales físicas incluyen heridas inexplicables, ojos rojos, caminar sin equilibrio y conversación incoherente. Otros retratos bíblicos completan la imagen: los borrachos vacilan y se tambalean (Sal 107.27; Is 24.20; 29.9; Hab 2.15), pisotea su *vómito (Is 19.14), exhibe señales de locura (Jer 51.7), pierde su ropa y aparece *desnudo a la vista pública (Hab 2.15), y está tan falto de juicio que es capaz de vender a una niña para tener *vino que beber (Jl 3.3).

El retrato adopta una forma más específica cuando pasamos a los ejemplos narrativos del borracho. Un Noé ebrio yace desnudo en su tienda (Gn 9.20). Estando en el mismo estado, Lot comete incesto con sus hijas (Gn 19.30-38). Nabal y Asuero pierden su juicio cuando están bebidos (1 S 25.36; Est 1.10-12). En AT recoge varios asesinatos de reyes cuando estos están borrachos (1 R 16.9; 1 R 20.16). No sorprende que se advierta a los monarcas de que se aparten de las bebidas alcohólicas debido a sus malos efectos en el juicio de una persona (Pr 31.4-5).

Como la embriaguez produce unos resultados físicos tan elocuentes, el borracho emerge como uno de los tipos de carácter más repulsivos de la Biblia. Su experiencia se epitomiza por la declaración de que aunque el color del vino «resplandece... en la copa» y «entra suavemente», al final «como serpiente morderá, y como áspid dará dolor» (Pr 23.31-32 RVR1960).

Ver también EMBRIAGUEZ; VINO.

ECHARSE

La imagen de echarse se emplea ampliamente en el AT para representar condiciones de *bendición, «En lugares de delicados pastos me hará descansar» (Sal 23.2 RVR1960), y de juicio, «Echémonos al suelo llenos de vergüenza y cubiertos de deshonra» (Jer 3.25 NTV).

Las bendiciones de echarse a descansar siguen a la observancia de los mandamientos (Lv 26.3, 6), al mantenimiento de una *sabiduría y una discreción sensatas (Pr 3.21, 24), y a la protección directa del Señor (Sal 3.5; 4.8). Estar echado mientras se está bajo el *juicio es un símbolo de *postración, *humillación y *muerte. En Ezequiel 4.4-9, se dice al profeta que se recueste sobre su costado a diario para representar el asedio de *Jerusalén por los pecados de la «casa de Israel». En Lamentaciones 2.21 y Ezequiel 32.26-32, los muertos yacen al raso, insepultos.

En Levítico 26.6, se promete a aquellos que descansan en las bendiciones de Dios que los *animales salvajes no los molestarán. En ocasiones, se hace referencia a ellos como *ovejas, con el Señor como su pastor que les da reposo (Sal 32.2; Ez 34.14-15). Bajo estas circunstancias, los pastores humanos también encuentran lugar para que sus *rebaños pasten y se echen (Is 65.10; Jer 33.10). En el *reino futuro, los animales que son enemigos naturales se echarán juntos (Is 11.6-7).

Sin embargo, bajo circunstancias de juicio, las ciudades y otras moradas humanas quedan abandonadas a los animales que descansarán en ellas. En *Babilonia, «dormirán... las fieras del desierto, y sus casas se llenarán de hurones» (Is 13.21 RVR1960). «Las ciudades de Aroer están desamparadas, en majadas se convertirán» (Is 17.2 RVR1960). Sofonías profetizó de Nínive: «¡Cómo fue asolada, hecha guarida de fieras!» (Sof 2.13-15 RVR1960). En términos de bendición, las personas descansan como los animales; en tiempos de juicio, solo estos son capaces de hacerlo.

Ver también CAER POSTRADO; DESCANSO.

ECLESIASTÉS, LIBRO DE

El tema cohesivo predominante en el libro de Eclesiastés es la *búsqueda, ya que el protagonista del libro trata de encontrar sentido y satisfacción en la vida. Las transiciones entre las unidades del libro mantienen constantemente el tema en nuestra conciencia cuando leemos: «Yo me volví otra vez», «He visto», «Después volví yo a mirar», «Me volví y fijé mi corazón para saber y examinar e inquirir la sabiduría y la razón». Al final del libro, el escritor nos dice que ha alcanzado la meta de su búsqueda: «El fin de todo discurso oído es este» (Ec 12.13 RVR1960).

Mientras sigue su búsqueda, el narrador recuerda de forma retrospectiva una serie de callejones sin salida que él persiguió. La metáfora que conforma el libro, aunque no se menciona de forma explícita, es el laberinto o dilema, con su serie de caminos que seducen al que busca a seguir un callejón sin salida tras otro. Al tema de la búsqueda le corresponde el simbolismo de ver, *buscar y *encontrar. En un solo pasaje de muestra (Ec 7.26:29) leemos: «He hallado» (cuatro veces), «para hallar la razón», «lo que aún busca mi alma», «no lo encuentra», «nunca hallé».

La frase clave del libro, que aparece en más de treinta ocasiones en doce capítulos, es «debajo del sol» (o su variante «debajo del cielo»). Fundamental para cualquier interpretación del libro, esta expresión implica una vida vivida según unos valores puramente terrenales y humanos sin tener en cuenta un nivel sobrenatural de realidad. Existe una alternativa implícita a la vida debajo del *sol, expresada de forma más explícita en la afirmación de que «Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra» (Ec 5.2 RVR1960). En este universo de dos niveles metafóricos (*ver* Cosmología), el superior sigue revelándose en pasajes en los que se menciona claramente a Dios (p.ej., Ec 2.24-26 y 5.18-20). En contraste con los incesantes conflictos evidentes en el mundo humano, «todo lo que Dios hace será perpetuo» (Ec 14.13 RVR1960), de forma que se nos insta a «mirar la obra de Dios» (Ec 7.13 RVR1960).

Igualmente recurrente (31 ocasiones) es la imagen traducida «vanidad» en algunas versiones pero que significa «vapor» o «aliento» en el original. Como una cualidad de la

vida debajo del sol, esta imagen connota vacío, insustancialidad, algo escurridizo y breve. Una imagen relacionada es el espectáculo de «correr tras el viento» (Ec 2.17 NVI).

Para que la imagen de la vida debajo del sol sea evidente en nuestra imaginación, el escritor nos enraíza repetidamente en el mundo de la naturaleza elemental. Nos movemos con bastante continuidad en un mundo de sol y *viento, *ovejas y *viñas, *siembra y *cosecha, *nube y *agua. La actividad humana tiene esta misma cualidad elemental, ya que oímos acerca nacer y morir, trabajar y descansar, guerra y paz, adorar y velar por las posesiones propias. Dentro de este ciclo de actividad humana elemental, se presta una atención especial al trío *comer, *beber y trabajar. Estas imágenes aparecen tanto en los pasajes desesperantes «debajo del sol» como en los positivos, centrados en Dios (p.ej., Ec 2.24-25 RVR1960). La implicación antiescapista es importante: la vida centrada en Dios no sustituye a esta por otro mundo, sino que trae un sistema de valores trascendente a la esfera terrenal.

La imagen del *apetito, aunque solo se menciona unas pocas veces, es otra metáfora presente en el libro. En particular, es la voz del deseo insatisfecho: «Nunca se sacia el ojo de ver» (1.8 RVR1960), «ni sus ojos se sacian de sus riquezas» (4.8 RVR1960), «con todo esto su deseo no se sacia» (6.7 RVR1960).

Parte de la modernidad de este libro reside en el espacio que da a la codicia, concebida principalmente en términos urbanos, ya que encontramos repetidas referencias a adquirir, *edificar, el comercio, el dinero, los bienes, las posesiones e incluso las inversiones (Ec 11.1-2). El tema del *placer y el disfrute contribuye igualmente al espíritu moderno de Eclesiastés. En ocasiones, este tema toma la forma de búsqueda de un disfrute difícil de conseguir. Sin embargo, el placer también se elogia en los pasajes positivos (p.ej., Ec 9.8), e incluso se declara un regalo de Dios (Ec 1.25). La tragedia absoluta para el predicador es no ser capaz de disfrutar las cosas buenas de la vida (Ec 6.2, 3, 6). Se dice de la simple luz del sol que es «agradable a los ojos» (Ec 11.7 RVR1960), y uno de los principales mensajes de Eclesiastés es que uno no tiene que buscar muy lejos para encontrar disfrute.

Sobre todo, deberíamos destacar la naturaleza dinámica del simbolismo de Eclesiastés. Las cosas fluyen continuamente mientras nos movemos por el libro. Los ciclos de la vida son prominentes. Las personas están muy ocupadas ordenando sus asuntos y buscando satisfacción. El estudio de las clases y las actividades sociales es muy minucioso a pesar de la brevedad del libro. Uno de los grandes atractivos de Eclesiastés es la forma en la que toca todas las bases de la vida. La asombrosa energía que prevalece en el mundo del libro quizá explique en parte el poder del pasaje cerca del final cuando describe los síntomas psicológicos de la ancianidad, que desemboca en la *muerte (Ec 12.1-7).

Ver también BUENA VIDA, LA; BÚSQUEDA; ENCONTRAR, ENCONTRADO; FUGACIDAD; SABIDURÍA; SALOMÓN.

EDAD de oro. *Ver* MILENIO; NUEVO.

EDÉN. *Ver* HUERTO.

EDIFICAR, EDIFICACIÓN

Edificar es ejercer un impulso fundamental de imponer el orden y el control humanos sobre la materia que el mundo nos presenta. Constituye una resistencia implícita a la inercia y la decadencia, y responde a una profunda necesidad humana de producir algo tangible y permanente. Algo construido es un logro.

La mayor parte de las cuatrocientas referencias bíblicas a edificar describen el proceso o el producto literales de construir un fenómeno físico. En la Biblia leemos acerca de la edificación de *ciudades, *torres, rediles, *casas, carreteras, *fortalezas, *muros y tumbas. Los *altares se edifican con más frecuencia, con casi cincuenta referencias. En ocasiones leemos acerca de los materiales empleados, como la *piedra, el *ladrillo o la *madera (Neh 3.35; Am 5.11; 1 R 15.22). Ocasionalmente, en edificios más importantes, se utiliza la *plata, el *bronce y el *hierro (1 R 7.9-12). Las referencias a la edificación se agrupan en los libros que describen la construcción y reconstrucción del *templo, Reyes, Crónicas, Esdras, Nehemías, y en los profetas (donde construir es una imagen positiva de bendición o aparece de alguna forma en los oráculos de juicio). La imagen principal que surge de este mundo de edificación ajetreada es simplemente una de diligencia y propósitos humanos acorde a la afirmación de Eclesiastés 3.3 de que hay un «tiempo de edificar». Esta imagen de laboriosidad está teñida con una fuerte identidad religiosa y un sentido de confianza en la providencia de Dios, tal como se expresa en la declaración del salmista: «Si Jehová no edificare la casa, en vano trabajan los que la edifican» (Sal 127.1 RVR1960).

Además de las imágenes de edificación humana, la Biblia presenta un Dios que construye. En primer lugar, cosas materiales. En una época en la que no se diferenciaba el trabajo de un arquitecto y un constructor, se retrata a Dios como un maestro edificador en su obra de creación. Él es también un albañil: «Mi mano fundó también la tierra» (Is 48.13 RVR1960). La obra de Dios en la creación de describe en términos de *fundamentos y vigas que se colocan (Sal 102.25; 104.3); de medidas que se determinan, líneas trazadas, bases fundadas y una *piedra angular establecida (Job 38.4-6); de aposentos altos construidos en los cielos (Am 9.6). También encontramos referencias concretas a que Dios emplea esos recursos o instrumentos como calibradores y cintas métricas, como cubetas y balanzas (Is 40.12; Jer 31.27; Job 26.10; 38.4-7).

Todas estas imágenes celebran la planificación meticulosa de Dios en la creación, así como la complejidad y permanencia de lo que ha creado. En los escritos de sabiduría y los salmos, la obra del Señor de edificar la creación se relaciona de forma específica con su conocimiento o entendimiento (Job 38.4; Sal 136.5) y su sabiduría (Pr 3.19-20) superiores. Esta circunstancia llega a su máxima expresión en el gráfico retrato poético de una sabiduría personalizada que opera como maestra artesana junto a Dios de una forma experta y alegre (Pr 8.27-31), un pasaje que presagian imágenes neotestamentarias del Verbo y de Cristo activos en la obra de la creación (Jn 1.1-5; Col 1.15-17; 2.3; cp. 1 Co 8.6).

Además de ser el constructor de la creación visible, Dios se representa edificando *Jerusalén (Sal 147.2) y el remanente de Judá (Jer 31.4, 28). Asimismo, el Señor da tales

instrucciones explícitas sobre la construcción del *tabernáculo y el *templo que se postula también como edificador supremo de estos lugares sagrados.

Conforme nos movemos hacia imágenes más figuradas de Dios como constructor, encontramos imágenes del Señor como aquel que edifica la vida comunitaria de su pueblo. Así pues, en las visiones proféticas de redención, Dios construye un entorno seguro para su pueblo (Sal 69.35; Is 44.26; 65.2-11; Ez 28.26). La propia salvación es el proyecto de construcción de Dios (Is 26.1-2).

Este hecho se espiritualiza incluso más en el NT, donde oímos frecuentemente matices de la construcción del templo. Los cristianos se representan como el «edificio de Dios» (1 Co 3.9 RVR1960), «arraigados y sobreedificados» en Cristo (Col 2.7 RVR1960). La iglesia es la casa de Dios (1 Ti 3.15) que se levanta sobre el firme fundamento del Señor (2 Ti 2.19). Es una casa edificada «sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo, en quien todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor; en quien vosotros también sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2.20-22 RVR1960). Los cristianos son el templo de Dios individualmente (1 Co 3.16-17; 6.19) y colectivamente (2 Co 6.16). Jesús prometió «edificar» su iglesia sobre la roca de la confesión de Pedro de que Jesús es «el Cristo, el Hijo del Dios viviente» (Mt 16.16-18 RVR1960).

La imagen de la edificación se emplea para representar las decisiones de la vida que los individuos toman al seguir o rechazar el camino de Dios. Jesús pinta un retrato memorable del prudente y el necio que edifican una casa (Mt 7.24-27; Lc 6.47-49; 18; cp. las parábolas de Jesús de constructores en Lc 12.13-21; 14.28-30). Los cristianos individuales edifican sobre el fundamento de Jesucristo, y la idoneidad del material sobre el que lo harán será puesta a prueba en el último juicio (1 Co 3.10-15).

Podemos añadir otro grupo más de pasajes si somos conscientes de que la palabra raíz para *edificar* y *edificación* nombre el acto de construcción (p. ej., Ro 15.2; 1 Co 14.5, 26; Ef 4.29). Como variante, encontramos pasajes que se refieren a «edificar» el cuerpo (Ro 14.19; 1 Co 8.1; 10.23; 14.3, 12; 2 Co 10.8; 12.19; 13.10; Ef 4.12; 1 Ts 5.11).

Subyacente a estas referencias a la iglesia como un edificio se encuentra la idea de que «el constructor de todo es Dios» (He 3.4 NVI). Su acto de construcción supremo es «la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (He 11.10), la celestial, cuya gloria sobrepasa cualquier cosa imaginable (Ap 21.11), una casa acogedora con muchas estancias que el propio Cristo ha preparado (Jn 14.2-3).

Ver también ALTAR; BABEL, LADRILLO; CIUDAD; FORTALEZA; FORTIFICACIÓN; HOGAR, CASA; MADERA, TORRE DE MURO; PIEDRA; PIEDRA ANGULAR; TEMPLO; TORRE.

EFESIOS, CARTA A LOS

El primer capítulo de Efesios revela las ricas dimensiones de la gracia de Dios en Cristo en sonoros tonos que evocan un escenario litúrgico. Esta característica y la probabilidad de que Efesios se escribiese como una circular que debían leer varias iglesias pueden explicar que la epístola no se dirija a nadie de forma personal, algo muy característico de

las cartas paulinas. Efesios emplea abundantes imágenes, muchas de ellas pertenecientes bien a la dimensión cósmica, celestial, bien a la terrenal horizontal. No obstante, dominando sobre toda la epístola, encontramos el tema predominante de la unidad, la reconciliación de todas las cosas en Cristo.

La dimensión cósmica. Efesios ofrece una visión global de la acción redentora de Dios en Jesucristo. La carta incluye imágenes que alcanzan las amplias categorías del tiempo y el espacio. Se revela que las humildes comunidades cristianas de Asia menor, que pasaban por grandes dificultades, estaban involucradas en un drama redentor, asombroso en sus dimensiones cósmicas y cautivador en su llamamiento a la participación.

La majestad de Cristo se retrata principalmente en las imágenes de reinado celestial. Dios ha resucitado a Cristo de los muertos y lo ha sentado a su diestra «en los lugares celestiales» (Ef 1.20 RVR1960). Esta imagen de la «diestra», el lugar del poder y el privilegio regios, se hace eco de Salmos 110.1, que habla de una figura real que se sentará a la diestra de Dios y cuyos enemigos el Señor pondrá como estrado de sus pies. Se trata de una imagen de exaltación real que supone un triunfo soberano sobre poderes hostiles. Efesios lleva adelante esta imagen regia y militar diciendo que Dios pone «todas las cosas bajo sus pies» (Ef 1.22 RVR1960), y aunque esta última imagen y le del estrado son casi sinónimas, ahora se emplea un texto diferente del AT, Salmos 8.6, donde se hace regia a la humanidad coronándola con «*gloria y *honra», simbolizando su dominio sobre la creación de Dios con el hecho de que «todo» se puso «debajo de sus pies». Cristo es el cumplimiento del reinado nacional de Israel y de la norma de *Adán en la creación, es soberano sobre una nueva *creación que ha sido garantizada por el gran poder redentor de Dios. Pero las «cosas» colocadas en sumisión bajo los pies de Cristo no son animales terrenales sino seres espirituales caprichosos enumerados como «todo principado y autoridad y poder y señorío, y sobre todo nombre que se nombra» (Ef 1.21 RVR1960). Cristo se retrata como el rey-guerrero cósmico triunfante y como el «Adán» celestial. Como culminación del drama bíblico en el que Israel ha fracasado en su papel de un nuevo Adán en medio de las naciones descarriadas, con el rey de Israel portando la corona del ideal adánico, Cristo cumple ahora el papel redentor de Israel y se le concede un reinado universal. Es el único Señor sobre todas las cosas, el reconciliador cósmico.

La estatura de Cristo como Señor del cosmos resulta asombrosa en su inmensidad. «Todas las cosas» en el cielo y la tierra se «reúnen» en él (*anakephalaioo*, Ef 1.10). De forma más explícita, Dios ha dado a Cristo como «cabeza sobre todas las cosas a la iglesia» (Ef 1.22 RVR1960), la nueva sociedad redentora del Señor, una atrevida declaración para las comunidades cristianas plantadas de forma precaria en unos pocos semilleros urbanos del mundo mediterráneo nororiental. La gramática griega de Efesios 1.22 es ambigua en sí misma, pero probablemente complemente la imagen precedente de la cabeza: la iglesia es la *«plenitud» de Cristo, la expresión concentrada del gobierno soberano de Cristo, que a su vez es aquel que «todo lo llena en todo» o, parafraseando, que «llena el cosmos con su reinado soberano». Estas imágenes de entronización celestial y «plenitud» cósmica establecen un justo equilibrio entre la inmanencia y la

trascendencia de Cristo. El Señor y reconciliador cósmico de todas las cosas es también Señor sobre la iglesia.

La imagen del Cristo entronizado «en los lugares celestiales» es un indicio de que hemos entrado en un drama en el que el punto álgido del conflicto y el triunfo se encuentran en el pasado. Los enemigos vencidos, los poderes y dominios cósmicos, se encuentran ahora «debajo de sus pies». Los acontecimientos de la *cruz, la muerte (Ef 1.20; 2.16) y la *resurrección (Ef 1.20; 2.6) de Cristo se han desvanecido en los antecedentes, y el centro de atención es ahora el drama de la exaltación y la entronización. Efesios 4.8-10 criba las escenas precedentes del drama a través de imágenes tomadas de Salmos 68.18: se describe a Cristo como un poderoso guerrero que subió «a lo alto», «cautivó la cautividad» y dio dones a las personas (invirtiendo la imagen de tomar «tributo de los hombres» en Sal 68.18 [NVI]). En el salmo 68 el guerrero es Dios, que conduce sus carros armados desde el Sinaí y sube valerosamente al monte del templo de Sion, su palacio real. Esta imagen llega ahora a su fin, traspasada a un plano vertical de la tierra y el cielo, con Cristo ascendiendo triunfante al «monte» del templo celestial. La misma se interpreta con más detalle: «Y eso de que subió, ¿qué es, sino que también había descendido primero a las partes más bajas de la tierra? El que descendió, es el mismo que también subió por encima de todos los cielos para llenarlo todo» (Ef 4.9-10 RVR1960). Aquí, «las partes más bajas de la tierra» no es una alusión al «infierno» (como en 1 P 3.19 RVR1960); la expresión «de la tierra» simplemente desvela lo que se quiere decir con «partes más bajas» («partes más bajas, esto es, la tierra»). Se vislumbra un universo de dos niveles, con Cristo descendiendo a la tierra en su encarnación y ascendiendo después «por encima de todos los cielos» para tomar su trono celestial. La idea de este breve bosquejo es que el Cristo ascendido ha concedido dones para equipar y capacitar a la iglesia, «el cuerpo de Cristo» (Ef 4.12 RVR1960), a fin de que sea edificada y prospere. Él ha distribuido su botín; en su triunfo, «con los fuertes repartirá despojos» (Is 53.12 RVR1960).

Los «lugares celestiales» constituyen una imagen distintiva de Efesios, aunque concuerda con la cosmología judía del período. Representa tanto los rincones más altos del cosmos como la esfera de los seres espirituales y la trascendencia divina. Como parte del cosmos, los «lugares celestiales» participan tanto en el presente siglo malo como en el venidero. Así pues, leemos de «principados y potestades» en los lugares celestiales (Ef 3.10; 6.12 RVR1960), controlados por «el príncipe de la potestad del aire» (Ef 2.2 RVR1960), así como de creyentes que una vez fueron «muertos» y seguidores del gobernador de este mundo (Ef 2.1-2) pero que ahora están sentados «en los lugares celestiales» con Cristo (Ef 2.6 RVR1960). Probablemente debiéramos imaginar el trono de Dios y Cristo situado en el extremo más alto del cielo. Los creyentes efesios, aunque tienen sus pies firmemente plantados en el suelo de Asia menor occidental, ya son «levantados» y ocupan una posición transcendental con Cristo, que está «por encima» de todas las cosas y «de todos los cielos» (Ef 4.10 RVR1960). Es una imagen poderosa, formada quizá sobre el yunque de la visión y la imaginación litúrgicas, en las que los adoradores participan en las voces celestiales de adoración y las bendiciones celestiales

(Ef 1.3). Es un mundo paralelo y espiritual. Se nos invita a imaginar un reino celestial que es jerárquico y tiene sus propios misterios, incluyendo «familias» de seres creados (probablemente ángeles buenos y malos) de alguna forma análogos a los de la tierra (Ef 3.15). Sin embargo, existe también una esfera aterradora, que sigue habitada por bolsas malignas de las derrotadas fuerzas del mal, poderes cósmicos «de las tinieblas de este siglo», «huestes espirituales de maldad» que acosan a la iglesia (Ef 6.12 RVR1960).

La dimensión terrenal. Efesios 2.11-22 considera esta gran historia junto a líneas más horizontales, hablando de la condición humana antes y después de la obra de Cristo, y haciendo hincapié en la reconciliación traída por él que culmina en una nueva comunidad humana compuesta por pueblos anteriormente dispares. El pasaje en su conjunto puede considerarse una narración que emplea imágenes gráficas extraídas de la historia de Israel.

Los destinatarios de esta carta se ven desde la perspectiva de alguien que se encuentra dentro del Israel histórico y habla a personas conscientes de que han sido bendecidas abundantemente por su inclusión en el nuevo pueblo de Dios recién constituido. Según la visión israelita, la familia humana se divide en dos: Israel y los gentiles, el pueblo escogido de Dios y las naciones obstinadas, la verdadera humanidad y los imperios de bestias de la visión de Daniel (Dn 7). El estatus de «israelita», determinado por el nacimiento, se sellaba con la *circuncisión, un ritual en el que se cortaba carne de los genitales masculinos.

Después sigue una serie de imágenes elitistas. Los que se llamaban a sí mismo con orgullo «la circuncisión» (*peritome*, Ef 2.11 RVR1960) escarnecían anteriormente a la audiencia gentil llamándole «incircuncisión» (*akrobystia*). Estaban «*sin* Cristo», es decir, fuera del pueblo escogido en que estaba arraigado el Mesías, el verdadero rey y libertador de Israel. Estaban «*alejados* de la ciudadanía de Israel», como forasteros empobrecidos que miraban con anhelo al otro lado de la frontera, al pueblo privilegiado en su tierra justa. Eran «*ajenos* a los pactos de la promesa» (*ver* Forastero), sin acceso a la seria de transacciones divinas históricas que prometían las bendiciones de una verdadera humanidad, una sociedad ordenada de forma justa, una creación restaurada, y la presencia gloriosa del Dios único. Estaban «*sin* esperanza y *sin* Dios (*atheioi*) en el mundo», un pueblo apartado del Creador y el Señor del pacto, vagabundos indiferentes sobre la tierra sin un futuro por el que merezca la pena vivir. Vistos desde las murallas de Sion, estaban «lejos» (Ef 2.13 RVR1960), en el horizonte. Estas imágenes forman una imagen de exclusión irrevocable, de privilegio particularizado, de iniciados y extraños claramente marcados.

Esta división culmina en la imagen central de una «pared intermedia de separación» (*mesotoichon*) que simboliza la «hostilidad» entre estas dos particiones de la humanidad (Ef 2.14 RVR1960), una enemistad afilada por «la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas» (Ef 2.15). Podemos visualizar el *templo de Herodes y el *muro que separaba del atrio de los gentiles de los atrios interiores de Israel. En el microcosmos del templo, esta pared representaba la visión judía del mundo y sus naciones, donde la ley

servía como «valla impenetrable y muro de hierro» que separaba a Israel de las naciones (*Carta de Aristeas* 139).

Sin embargo, ha tenido lugar lo inesperado. Como en un asalto militar, Cristo, el Mesías de Israel, ha «derribado» (*ver* Rasgar) la pared de separación, ha «abolido en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas» (Ef 2.14-16 RVR1960). El objetivo de «hacer la paz» y «reconciliar» a los dos grupos se ha conseguido por medio de la muerte de Cristo. Se hace una breve alusión a este acontecimiento con las imágenes de «la sangre de Cristo» (Ef 2.13 RVR1960) y de «su carne» (Ef 2.15 RVR1960); la «circuncisión hecha con mano en la carne» (2.11 RVR1960), que era causa de división, se ha superado por la propia mutilación de Cristo en la carne (cp. la «circuncisión de Cristo», Col 2.11 RVR1960). Con esta victoria conseguida, Cristo «vino» y «anunció las buenas nuevas de paz» a los que estaban «lejos» (gentiles, cp. Dt 20.10) y a los que estaban «cerca» (Israel, cp. Is 57.19). Como en el AT, las imágenes del triunfo divino se funden en otras de creación: el triunfo de Cristo sobre las «enemistades» conduce a la creación de un «nuevo hombre» (Ef 2.15 RVR1960), un «cuerpo» (Ef 2.16 RVR1960), «una nueva humanidad» de los dos pueblos (Ef 2.15 NVI). Judíos y gentiles se unen en el cuerpo de Cristo, el nuevo Adán, para ser, por así decirlo, una «tercera raza» apta para la vida en la nueva creación. La reconciliación cósmica tiene su equivalente en la de judíos y gentiles en un solo pueblo.

Pero entonces la metáfora cambia: los gentiles ya no son «extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios» (Ef 2.19 RVR1960). Y la casa de Dios es el templo. Las historias míticas de los dioses del antiguo Oriente próximo, que lucharon contra las fuerzas del caos y triunfaron, seguían un patrón progresivo de conflicto, victoria, exaltación, edificación y celebración. Este modelo de historia arquetípico puede observarse ampliamente en Efesios, con elementos significativos que aparecen en este pasaje. Cristo ha triunfado sobre la barrera de hostilidad entre judíos y gentiles (además de la hostilidad entre Dios y la humanidad), y ahora procede a edificar su casa, su templo. El fundamento se compone de los «apóstoles y profetas» de la iglesia primitiva, con el propio Cristo como la «principal *piedra del ángulo» (Ef 2.20 RVR1960). Esta estructura crece orgánicamente hasta ser un «un templo santo» (Ef 2.21 RVR1960), edificado con la humanidad redimida, una «morada de Dios» (Ef 2.22, cp. la «plenitud» que mora en el «cuerpo» en Ef 1.23 RVR1960). El símbolo central de la morada de Dios dentro del «cuerpo» de Israel, el templo de Jerusalén, es asaltado, derribado y sustituido por este nuevo templo edificado con ladrillos santificados de judíos y gentiles. La imagen del «acceso» (*prosagoge*, Ef 2.18; 3.12) a Dios también encaja dentro del simbolismo de este templo, porque el término se emplea en la traducción griega del AT para el acercamiento a Dios con sacrificios en el santuario (p.ej., LXX Lv 1.3; 3.3; 4.14), y en la literatura griega para el derecho de una audiencia con un rey. Pablo habla de «doblar sus rodillas» cuando se acerca al trono divino con sus peticiones (Ef 3.14).

Imágenes de la iglesia. Un gran número de imágenes de Efesios pueden catalogarse como imágenes de la *iglesia. Hemos observado las del «nuevo hombre» (Ef 2.15-16

RVR1960) y las relacionadas de la «casa» y el «santo templo» (Ef 2.19-22 RVR1960). Se ha introducido también la imagen de la iglesia como «cuerpo» de Cristo (Ef 1.23 RVR1960). La relación entre estas imágenes del cuerpo, que se desarrollan más en Efesios 4–5, y las adánicas se pasa por alto con frecuencia. El patrón arquetípico del «viejo Adán» y el «nuevo Adán», la antigua humanidad y la nueva, da forma siempre a este lenguaje. Así pues, cuando se insta a los lectores a «despojarse» (*apothesthai*) del «viejo hombre» (*palaion anthropon*), corrupto y engañado por sus deseos (Ef 4.22), y «vestirse del nuevo hombre» (*kainon anthropon*), distinguido por la justicia y la santidad (Ef 4.24), se evoca una imagen comunitaria de la antigua humanidad y de la nueva. Los creyentes forman parte de una nueva comunidad adánica «creada según Dios» (Ef 4.24 RVR1960). Por el contrario, el carácter de la vieja humanidad se detalla en una lista de vicios degradantes que deben dejarse, para no correr el riesgo de perder la herencia del reino de Dios (Ef 4.25-32; 5.3-5).

La imagen de un «cuerpo de Cristo» comunitario (Ef 1.23; 2.16; 3.6; 4.4, 12, 16, [25]; 5.23, 30) tiene una estrecha relación con este simbolismo adánico, porque en el pensamiento-mundo paulino Cristo es el nuevo Adán, la verdadera impronta de la imagen divina. El cuerpo de Cristo es una entidad orgánica, en crecimiento, cuya cabeza es Cristo (Ef 4.15). Pablo habla incluso como un entrenador personal que dirige al mismo en un programa de fortalecimiento (Ef 4.16, 29; 5.29). Desde la «cabeza» todo el cuerpo está «bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente, según la actividad propia de cada miembro» y Cristo le da «su crecimiento para ir edificándose en amor» (Ef 4.16).

La imagen de Cristo como *«cabeza» (Ef 1.22; 4.15; 5.23) en Efesios plantea un problema de interpretación. Si debemos entenderla como una «cabeza» unida a un «cuerpo», esta metáfora del mismo debería distinguirse sin duda de 1 Corintios 12, donde los miembros constituyen diversas partes del cuerpo de Cristo, incluyendo la cabeza (1 Co 12.21) y partes de esta (*oreja, *ojo, *nariz; 1 Co 12.16-17). La imagen de Cristo como «cabeza» en Efesios no debería entenderse como parte de la imagen del «cuerpo de Cristo» sino como una independiente, cristológica (en lugar de eclesiológica), que indica la soberanía de Cristo. De lo contrario tendríamos que imaginarnos un cuerpo sin cabeza, ya que Cristo es «cabeza sobre todas las cosas» en Efesios 1.22-23.

La relación entre Cristo y la iglesia se desarrolla en una metáfora de la iglesia como la *esposa de Cristo (cp. 2 Co 11.2). El amor de Cristo por la iglesia trasciende los ejemplos humanos del amor de un marido por su mujer: Cristo «se entregó a sí mismo por ella», una alusión a la cruz (Ef 5.25 RVR1960). Lo hizo para santificar a la iglesia para sí como esposa. La imagen de su purificación por medio del «lavamiento del agua por la palabra» evoca el ritual cristiano del *bautismo, y en un segundo plano el baño prenupcial de la costumbre matrimonial judía. El *lavamiento, y de hecho toda la metáfora de una esposa, debe algo sin duda a Ezequiel 16.8-12, donde Jerusalén se representa como una niña recién nacida abandonada que Dios salva y cría. Cuando está en edad de casarse, él la lava con agua y la toma como esposa. En la ceremonia de boda

de Efesios 5.27, la iglesia se presenta a Cristo en esplendor como una *doncella de piel clara, sin «mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuese santa y sin mancha».

La iglesia como la «casa» de Dios (Ef 2.20) es una imagen arraigada en la realidad social de las primeras comunidades cristianas, que se reunían habitualmente en los hogares. En Efesios 5.21–6.9, la forma convencional de un «código de la casa», bien conocido en el mundo antiguo, se adapta al uso cristiano cuando se dan instrucciones para el comportamiento apropiado de *maridos y *esposas, padres e *hijos, *esclavos y amos en casas familiares nuevamente constituidas bajo el señorío de Cristo.

En una memorable exposición de imágenes, se exhorta al pueblo de Dios a prepararse para la guerra espiritual como ejército de Cristo: el enemigo no son «sangre y carne» palpables sino una formidable variedad de poderes espirituales esquivos pero hostiles: el «diablo», o el «maligno», los «principados» y «potestades», los «gobernadores de las tinieblas de este siglo» y las «huestes espirituales de maldad en las regiones celestes». Contra tales enemigos, el armamento convencional es inútil; deben vestirse «de toda la *armadura de Dios» (Is 59.17-18; cp. Sabiduría 5.17-20 RVR1960): el cinto de la verdad, la coraza de justicia, calzado para proclamar el evangelio de la paz, el *escudo de la fe para extinguir los dardos de fuego, el yelmo de la salvación y, finalmente, el arma defensiva de la «*espada del Espíritu, que es la palabra de Dios» (Ef 6.14-17 RVR1960). La iglesia, como Israel cuando entró en la tierra, sigue teniendo que pelear sus batallas. Sus enemigos espirituales, aunque derrotados de forma decisiva en la batalla de la cruz, continúan atacando y resistiendo al pueblo de Dios.

Misterio. Efesios permite a sus lectores entrar en un secreto cósmico, un «misterio» (*mysterion*, Ef 1.9; 3.3, 4, 9; 5.32; 6.19), un capítulo del plan escatológico de Dios que se estableció «antes de la fundación del mundo» (Ef 1.4 RVR1960), anteriormente oculto pero revelado ahora en Cristo. Este misterio fue dado a conocer a Pablo por revelación (Ef 3.3), aunque también ha sido revelado a otros profetas y apóstoles por el Espíritu (Ef 3.5). Los dos primeros capítulos de Efesios han desvelado el entendimiento de Pablo del misterio (Ef 3.4). El resumen fundamental del misterio es que los gentiles son ahora coherederos, miembros del mismo cuerpo, que comparten la promesa con los israelitas creyentes que han seguido a Jesucristo (Ef 3.6). Sin embargo, el mismo incluye una dimensión «vertical», la unión de Cristo con su iglesia, un «misterio profundo» (Ef 5.32 NVI). Este no ha sido revelado a los poderes cósmicos (cp. 1 Co 2.6-8), pero la cortina se ha levantado ahora y el misterio ha salido a la luz para ellos. Los «principados y potestades» son espectadores ahora que la sabiduría del drama cósmico del Dios Creador se está representando en la historia de la iglesia (Ef 3.9-10).

Poder. Las imágenes del poder son abundantes en Efesios, quizá como respuesta explícita al entorno religioso de Éfeso y otras ciudades de Asia menor donde la hechicería y los espíritus malignos constituían un rasgo común y ominoso de la religión popular. Este clima espiritual pudo haber dado lugar a los múltiples nombres de las fuerzas oscuras enumeradas en Efesios: «poderes» (Ef 1.21 RVR1960), «principados» (Ef 1.21; 6.12 RVR1960), «autoridades» (Ef 1.21; 3.10; 6.12 RVR1960), «señorío» (Ef 1.21 RVR1960), «potestades» (Ef 6.12 RVR1960), y el «príncipe de la potestad del aire» (Ef 2.2

RVR1960). Estos nombres evocan un cosmos habitado por una jerarquía de poder diversa y maligna. Anteriormente, estos nombres habrían sembrado el terror en el corazón de muchos destinatarios de esta carta. Pero Efesios comienza con una confirmación gozosa del poder de Dios en Cristo para llevar a cabo su voluntad, obrar la redención y garantizar sus bendiciones para su pueblo frente a cualquier y toda oposición que pueda nombrarse. En Efesios 1.19, se hace hincapié de forma explícita en el tema del poder: «la supereminente grandeza de su poder... la operación del poder de su fuerza».

La mayor manifestación del poder de Dios tuvo lugar cuando resucitó a Jesús de los muertos y lo exaltó a su diestra en las regiones celestiales, llevando cautiva la cautividad (Ef 4.8), sometiendo a todos los poderes a su control soberano (Ef 1.20-22). Más adelante, leemos que el poder de Dios se muestra en su gracia, que obra en Pablo (Ef 3.7), y en que puede fortalecer a los creyentes por medio del Espíritu (Ef 3.16) y «hacer todas las cosas mucho más abundantemente de lo que pedimos o entendemos» (Ef 3.20 RVR1960). Finalmente, al enfrentarse a sus enemigos espirituales, los creyentes deben fortalecerse «en el Señor, y en el poder de su fuerza» (Ef 6.10 RVR1960). El mismo poder divino que permitió a Cristo triunfar sobre sus enemigos se encuentra activo dentro de la iglesia, y hará que se mantenga firme frente al ataque espiritual. Imágenes del poder divino surgen en la resurrección de Dios de aquellos que estaban «muertos» en sus pecados y su ubicación en los lugares celestiales con Cristo (Ef 2.5-6 RVR1960), en la ruptura de la pared de separación por parte de Cristo, aboliendo la ley, poniendo fin a la hostilidad entre judíos y gentiles (Ef 2.14-16) y en la edificación de un nuevo templo (Ef 2.20-21). La iglesia emplea la «armadura de Dios», el armamento del poderoso guerrero divino, en su batalla contra los poderes espirituales (Ef 6.10-17).

Otras imágenes. Podemos repasar una variedad de imágenes adicionales. Los creyentes ya no deben ser más «niños» inmaduros, «llevados por doquiera de todo viento de doctrina», engaño o astucia (Ef 4.14 RVR1960). La imagen es la de una barca en el mar, en manos de marineros inexpertos. Incapaces de mantener su rumbo, están sujetos a las fuerzas del viento y las olas que baten contra ellos o los arrastran (cp. He 13.9; Stg 1.6; Jud 12, 13). Una imagen contraria, positiva, de estabilidad, es la de estar «arraigados y cimentados en amor» (Ef 3.17 RVR1960).

En Efesios, se representa a Pablo de forma memorable como un prisionero «en el Señor» (Ef 4.1 RVR1960), o «de Cristo Jesús» por los gentiles (Ef 3.1; *ver* Prisión). De manera más sorprendente, es un «embajador en cadenas» (Ef 6.20 RVR1960). Como un representante oficial de su Señor celestial, no se ha concedido inmunidad diplomática al apóstol. La tarjeta de visita de su misión diplomática lleva inscrito un logo de sufrimiento. Así pues, incluso ahora los instrumentos de poder de César son los medios a través de los cuales este embajador del Señor celestial comunica atrevidamente las buenas nuevas del misterio de la reconciliación.

Las imágenes de la *familia son una constante en las cartas de Pablo. En la primera mitad de Efesios encontramos repetidamente estampas que evocan la imagen de un *padre con «riquezas» extraordinarias e inconmensurables (Ef 1.7, 18; 2.7; 3.8, 16) que

las prodiga sobre sus hijos *adoptados (Ef 1.5), sus herederos (Ef 3.6), que recibirán un día su *herencia (Ef 1.14, 18; cp. 5.5).

La imagen gráfica de una persona que duerme y es despertada, levantándose de los muertos, y saludada por la luz matinal de Cristo, el amanecer de una nueva creación, se expresa de forma memorable en una estructura en verso (Ef 5.14), quizá como una línea de un antiguo himno bautismal cristiano. La brillante luz de Cristo es una imagen que halla compañía en el tema recurrente de la *«gloria» en el lenguaje doxológico del primer capítulo (Ef 1.6, 12, 14, 17, 18) y en el de oración del tercero (Ef 3.13, 16, 21). La oración pidiendo que «sean iluminados los ojos del corazón» (Ef 1.18 NVI), aunque extraña al oído moderno occidental, habla de la iluminación del *corazón como la sede perceptiva de la razón y la sabiduría prácticas, no de las emociones. Es apropiado que el pueblo de Dios sea «hijos de *luz» y no *«tinieblas» (Ef 5.8 RVR1960), sus obras el «fruto del Espíritu» (Ef 5.9 RVR1960) en lugar de «las obras infructuosas de las tinieblas» (Ef 5.11 RVR1960), que se llevan a cabo en las sombras pero que la luz dejará al descubierto (Ef 5.12-13).

En Efesios es como si un mundo narrativo de triunfo y reconciliación que abraza el cielo y la tierra se construye y llena con diversas imágenes que amueblan, pueblan y dramatizan la acción dentro de este nuevo mundo. Surge una nueva creación, y su descripción puede verse en la iglesia, cuya unidad se celebra en una letanía de singularidad en Efesios 4.4-6: «Un cuerpo... un espíritu... una misma esperanza... un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos».

Ver también ARMADURA; CIELO; COSMOLOGÍA; CORONACIÓN; ENEMIGO; EXALTACIÓN; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFÍA. G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* (NCIB; Oxford: Oxford University Press, 1976); A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC; Dallas: Word, 1990); idem, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

EFOD. *Ver* ORÁCULO.

EGIPTO

Desde el principio de la narrativa bíblica, se presenta a Egipto como un lugar imponente de abundancia y poder. Aunque la relación entre el pueblo de Dios y Egipto es ambigua en ocasiones, no pocas veces, el contacto con ese antiguo imperio así como la imitación de sus caminos se consideraban negativos y autodestructivos.

Poco después de su llamamiento, *Abram viaja a Egipto huyendo de la hambruna. Aunque recibe bendiciones materiales durante su estancia allí, engaña a *Faraón al temer por su vida y se ve obligado a abandonar el país en vergüenza (Gn 12.10-20). Debido a su gran fertilidad, la tierra de Egipto se relaciona con el Edén, pero al mismo tiempo con *Sodoma y Gomorra (Gn 13.10). Aquí de nuevo simboliza un lugar de *tentación en el que podrían darse las ganancias materiales y la desaparición personal.

La historia de *José refleja esta ambigüedad de una forma más sutil. Este es vendido por sus hermanos para der esclavo en Egipto, y comienza su estancia allí como encargado de la casa de Potifar. La tentación aparece en la forma de un intento de seducción sexual, pero José mantiene la lealtad a su señor y a su Dios. Lo encarcelan injustamente, pero con la ayuda divina interpreta los *sueños de Faraón, es liberado de la prisión y ascendido a la posición de visir (Gn 39–41). Egipto es una vez más un lugar de refugio del *hambre, y Dios coloca a Jacob y sus hijos en una región abundante para su sostenimiento y preservación (Gn 42–47). Sin embargo, resulta irónico que las políticas económicas de José ayudasen a crear la autoridad absoluta (Gn 47.20-26) que otro Faraón, que no lo recuerda, empleará para maltratar cruelmente al pueblo de Dios (Ex 1–5).

Después del éxodo, Egipto pasa a ser un símbolo negativo en dos formas. Por un lado, representa la *esclavitud y la opresión. La servidumbre de Israel se menciona en numerosas ocasiones en el corpus legal como recordatorio, a fin de no olvidar esa experiencia del abuso. El pueblo de Dios no debe tratar al extranjero y al desafortunado que se encuentren entre ellos como sus capataces lo hicieron en Egipto. Israel debe ser un lugar diferente, de *refugio, gracia y preocupación social (p.ej., Ex 23.9; Lv 19.34; Dt 5.12-15; 15.12-15; 16.9-12; 24.17-22). Años más tarde, en una crítica social mordaz, Amós llamará a Egipto de forma retórica a dar testimonio de la opresión dentro de Israel: la injusticia del pueblo de Dios lo ha llevado a ser como sus antiguos opresores (Am 3.1-2, 9-10; 8.8). En el NT, *Jerusalén se equipara figuradamente a Egipto (y Sodoma; cp. Gn 13.10) por su violencia contra el Mesías y los dos testigos (Ap 11.8).

Con el establecimiento de la monarquía, Egipto pasa a ser también un símbolo en otro sentido. Encarna la tentación política y militar a apoyarse en las superpotencias idólatras en lugar de Jehová en tiempos de crisis nacional aguda. Varios textos proféticos denuncian esta falta de fe. Para Isaías, la sombra de Egipto no puede proveer protección, sino únicamente vergüenza y derrota (Is 30.1-5; cp. 20.1-6; 31.1-7); Ezequiel asemeja Israel y Judá a dos *hermanas promiscuas, que se prostituyen tras diversos imperios, uno de los cuales es Egipto (Ez 23); Oseas se burla de Israel comparándolo con un pájaro estúpido que revolotea de nación en nación en busca de ayuda (Os 7.11-12). El enviado de Asiria ridiculiza la ayuda ineficaz de los egipcios diciendo que es un junco con astillas que atraviesan y hieren la mano que lo agarra (2 R 18.19-25; cp. Is 36.4-10). Jeremías condena la huida a Egipto de aquellos que no confían en la protección y provisión del Señor tras la destrucción de Jerusalén, y decreta juicio sobre los que se trasladen allí (Jer 42–43).

Por último, la derrota el Rahab el *monstruo marino (un eco de la antigua leyenda de la lucha entre Baal y Yam) es ocasionalmente una metáfora de la victoria de Jehová sobre Egipto (Is 30.7; Ez 29.3-5; Sal 74.13-14; 87.10 [He 11]; *ver* Guerrero divino). No obstante, en el futuro, esta misma Rahab reconocerá un día a Jehová como Señor (Sal 87.4 [He 5]). Esta esperanza escatológica encuentra en eco en Isaías 19.18-25.

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; FARAÓN; JOSÉ EL PATRIARCA; MOISÉS;

BIBLIOGRAFÍA. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (Boston: Routledge and Kegan Paul, 1983).

EJECUCIÓN. *Ver* CRIMEN Y CASTIGO; CRUZ; APEDREAMIENTO.

EJÉRCITO, EJÉRCITOS

La gran mayoría de los casi trescientos usos de la palabra *ejército* en la Biblia se refiere a un ejército literal, físico, bien de Israel, bien de sus enemigos. Sin embargo, una red de poderosas imágenes se reúne alrededor de estas referencias literales.

El punto de partida es Éxodo 15.3, donde el Señor se describe como un *guerrero (literalmente, «hombre de guerra»). Como tal, acaba de derrotar a los ejércitos de Faraón ahogándolos en el Mar Rojo, mientras Israel permanecía en pie mirando. Este concepto de Dios como un Dios que lucha es algo que Israel tenía en común con sus vecinos, que tenían todos tradiciones vivas de «guerra santa». La esencia de la ideología de la guerra santa era la estrecha relación entre las fuerzas terrenales y las celestiales, una asociación que quedaba clara con frecuencia de manera literal con el acto de llevar a los dioses a la batalla. Cuando el *arca del pacto llegó al campamento del ejército de Israel, los filisteos se aterrorizaron: «¿Quién nos librará de la mano de estos dioses poderosos? Estos son los dioses que hirieron a Egipto con toda plaga en el desierto. Esforzaos, oh filisteos» (1 S 4.8-9 RVR1960).

Esta historia revela que el AT no adopta la ideología de la guerra santa sin sentido crítico. La presencia del arca no protegió a Israel, y esta fue capturada en medio de una matanza total. Por el contrario, los israelitas aprendieron a esperar que el Señor luchase sus batallas por ellos, por lo que en los salmos encontramos tres veces el lamento: «No sales con nuestros ejércitos» (Sal 44.9; 60.10; 108.11 RVR1960). Tales experiencias producían escudriñamiento del corazón: ¿Por qué pecado estaba Dios castigando al pueblo con su ausencia del campo de batalla (cp. Jos 7; 1 S 3.11-14)? Pero incluso estos salmos expresan la expectativa confiada de que «por medio de ti sacudiremos a nuestros enemigos» (Sal 44.5 RVR1960; cp. 60.12; 108.13).

Así pues, los ejércitos de Israel eran literalmente «el ejército del Dios viviente» (1 S 17.36 RVR60); por tanto, cuando Goliat se burló de los soldados israelitas, realmente estaba provocando a los «escuadrones» del Dios viviente (1 S 17.45 RVR1960; cp. 2 S 1.12). Esta es la razón por la que los ejércitos de Israel podían ser agentes directos del castigo de Dios (p.ej., 1 S 15.3).

Otras dimensiones de esta identificación se revelan en el título «Señor de los ejércitos», que se emplea más de 250 veces en el AT, y sus connotaciones militares se revelan de forma bien clara en las palabras de David a Goliat: «Yo vengo a ti en el nombre de Jehová de los ejércitos, el Dios de los escuadrones de Israel» (1 S 17.45 RVR1960). La palabra traducida *ejércitos* (*seba'ot*) es la forma plural de una palabra común para «ejército» (p.ej., Jue 8.6; 9.29; Sal 44.9; 60.10; 108.11), por lo que no sería una traducción inapropiada. En el diálogo entre David y Goliat, estos ejércitos son sin duda los de Israel. Sin embargo, este hecho no queda tan claro en Josué 5.13-15, cuando «el

Príncipe del ejército de Jehová» se aparece a Josué. Como el propio Josué es el comandante del ejército literal, ¿cuál es el que comanda este ángel?

La respuesta no es difícil de encontrar. Cuando Débora y Barac celebran su famosa victoria sobre Sísara, cantan que «desde los cielos pelearon las estrellas; desde sus órbitas pelearon contra Sísara» (Jue 5.20 RVR1960). Creían que otro ejército había luchado junto al suyo, uno que provocó una lluvia abundante (5.21) de forma que Sísara perdió su ventaja militar estratégica, el uso de sus carros (4.15). Cuando denominan a este ejército secreto «las estrellas», están empleando una de las antiguas identificaciones convencionales de esta hueste angélica oculta (*ver* Ejércitos celestiales). Encontramos también este ejército en 1 Reyes 22.19 (nótese que se debate le estrategia militar), en Deuteronomio 32.8 (donde son llamados «hijos de los honbres» RVR1960), en Salmos 82 (donde son llamados «dioses» e «hijos del Altísimo» RVR1960), en Job 38.7 (donde son «hijos de Dios» y «estrellas del alba» RVR1960), y por supuesto en Lucas 2.13 (donde son «una multitud de las huestes celestiales» RVR1960). En Isaías 37.36, el que lucha es un «ángel de Jehová» en solitario. El ejército de Dios acampa alrededor de Eliseo en 2 Reyes 6.17 (cp. Sal 34.7) y marcha audiblemente a la batalla delante de David en 1 Crónicas 14.15 (cp. Ez 1.24).

La razón por la que era tan incorrecto que David realizase un censo de los guerreros de Israel (2 S 24; 1 Cr 21) probablemente fuese que ignoraba la presencia vital de esta fuerza celestial, que no podía contarse. Las batallas ideales son aquellas en las que las fuerzas humanas son mínimas de forma que resulta obvio que «la batalla es del Señor» (1 S 17.47; 2 Cr 20.15; cp. Jue 7; 1 S 14.1-14), porque solo el Señor es «poderoso en batalla» (Sal 24.8 RVR1960). Los profetas cargaban con la horrible responsabilidad de anunciar a Israel que el Señor había cambiado de bando y estaba empleando los ejércitos de otras naciones como el suyo propio contra su pueblo (Is 10.5-19; Jer 1.14-16; Hab 1.5-11; Jl 2.1-11).

Así pues, el AT nos deja con una perspectiva clara sobre la ontología de las fuerzas armadas en la sociedad humana: solo ejerce un poder destructivo o dominante en tanto que el mismo le es dado y es ejecutado por el Señor y sus huestes. Dios es quien destruye o establece reinos (Am 9.7; Jer 1.10; Is 13.4, 19; Dn 4.25), utilizando ejércitos humanos si así lo desea, pero no dependiendo de ellos. Esta interacción entre el poder divino y el humano se observa claramente en Daniel y da forma a los antecedentes fundamentales de la proclamación del reino de Dios por parte de Jesús.

Alimentados por esta perspectiva del AT, los oyentes de Jesús habrían atribuido inevitablemente un sentido político directo a su mensaje. En Daniel, el *reino de Dios significa la violenta destrucción de los reinos terrenales (p.ej., Dn 2.44; 7.23-27). Así pues, es muy significativo que las «huestes celestiales» de Lucas 2.14 anuncien paz en la tierra, que Jesús se resista continuamente a emplear la fuerza como una señal del reino (p.ej., Mt 10.7-10, cp. Lc 22.49-51) y que el simbolismo militar no se emplee mucho en la iglesia del NT. Los autores de himnos y los misioneros de la época victoriana solían representar a la iglesia marchando a la batalla con sus estandartes ondeando, pero Pablo no lo hace. Tan solo una vez representa el discipulado como una guerra, y salvaguarda

explícitamente la metáfora de una malinterpretación: «No libramos batallas como lo hace el mundo» (2 Co 10.3-5 NVI).

No obstante, esto no significa que el concepto del AT de los ejércitos humanos y celestiales y su relación se rechace en el NT. Como en el pensamiento de guerra santa del AT, el avance del reino señala una batalla espiritual librada en el ámbito celestial. Sin embargo, los exorcismos y las curaciones son los que provocan la caída de *Satanás del cielo (Lc 10.9-20); y al final del siglo las fuerzas celestiales serán enviadas para erradicar el mal del mundo (Mt 13.40-43). El cristiano debe armarse con «el poder de la fuerza de Dios» a fin de defenderse de las «huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef 6.10 RVR1960). El *arma de ataque es simplemente el evangelio, hablado por ejemplo por un apóstol derrotado (encarcelado, Ef 6.17-20).

En Apocalipsis, se representa a la iglesia como un ejército, pero uno que es contado para ser protegido, no para luchar (Ap 7.3-8), que sigue a un *Cordero cantando y tocando el arpa (Ap 14.1-4) y que va a la batalla como una *novia con vestido de boda en lugar de armadura (Ap 19.7-8, 14). Los ejércitos celestiales aparecen, echando a Satanás del cielo (Ap 12.7-9) y aportando los diversos ángeles que desempeñan papeles fundamentales en el juicio y la victoria, después del triunfo crucial del Cordero. La guerra santa tiene lugar, pero en absoluto pasa a formar parte de la ideología política de los seguidores de Cristo.

Ver también ARMADURA; ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS; ARQUERÍA; EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES; ESCUDO; ESPADA; FLECHA, FLECHA DE DIOS; DIVINO GUERRERO.

BIBLIOGRAFÍA. T. Longman III y D. G. Reid, *God Is a Warrior* (SOTB; Grand Rapids: Zondervan, 1995); G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991); Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Londres: Weidenfield and Nicolson, 1963).

EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES

Las «huestes celestiales», famosas por las traducciones de la Biblia tienen dos significados distintos: uno de ellos es una referencia a las *estrellas; el otro a los ejércitos celestiales de Dios, presumiblemente de ángeles. En ocasiones, ambas referencias parecen mezclarse. De hecho, los dos sentidos de la expresión hebrea para «ejército del cielo» (*seba'hassamayim*), concretamente, «cuerpos celestes» y «seres angélicos», reflejan una probable asociación entre ángeles, estrellas y planetas en la imaginación hebrea. Además, las huestes celestiales de estrellas, tienen relación en ocasiones con la *idolatría, ya que las naciones paganas vecinas se entregaban a la astrología y la adoración de los cuerpos celestes.

Los cuerpos celestes. Las huestes celestiales observables con más frecuencia son las estrellas. En virtud de su número infinito, su brillante luz, su fuerza y su identidad con un gobernante específico, se llaman «huestes» en las Escrituras y se nombran bajo el dominio creado de Jehová (Neh 9.6; Sal 33.6; Is 40.25-26; 45.12). Creadas en grupo (Gn 1.16), representan, junto a la arena, una imagen de un número inmenso en el pacto de Dios con Abraham más adelante (Gn 15.5; 22.17; 26.4; Neh 9.23).

Como una hueste colectiva, la cualidad central de las estrellas es la inmensidad, pero cumplen otros muchos propósitos que estructuran nuestro entendimiento de las «huestes celestiales». Según el cántico de victoria de Débora, luchan como una hueste según la voluntad de Dios (Jue 5.20). También ofrecen alabanza al Señor (Sal 148.3; Job 9.7; 38.7) y dan testimonio de su poder soberano. El último tema se resume bien en Isaías 40.26:

Levantad en alto vuestros ojos, y mirad quién creó estas cosas; él saca y cuenta su ejército; a todas llama por sus nombres; ninguna faltará; tal es la grandeza de su fuerza, y el poder de su dominio».

Debido a estas asociaciones de trascendencia, no sorprende que los cuerpos celestes como «hueste celestial» pasasen a ser objeto de la adoración pagana. La nación de Israel no era inmune a la atracción de ese paganismo. Israel y Judá se unieron a las naciones paganas en la adoración de las estrellas, y Jehová los juzgó por su adoración del orden creado y su concepto perverso de lo divino (Dt 4.19; 2 R 17.16; 23.4-5; Jer 8.2).

Los ejércitos de Dios. Aunque la Biblia prohíbe la adoración de las huestes celestiales como deidades paganas, existe un sentido en el que la imaginación bíblica, inspirada por el propio Dios, nos provee una imagen relacionada de los «ejércitos» celestiales de Dios. La misma gira sobre la del Señor como un *rey cuya corte está llena de seguidores y que manda un gran ejército que cumple su voluntad (*ver* Guerrero divino). Esta imagen es común en las partes de las Escrituras que implican escenas de *batalla: la historia y la poesía del AT, así como los profetas tanto del AT como del NT. Esta hueste celestial es un inmenso número de seres *angélicos, poderosos y nobles, que tienen la misma relación con Dios que los caballeros con los señores feudales: homenaje, servicio y batalla. Conforman un enorme ejército, leal a los propósitos y deseos de Dios.

Poderosos nobles. El salmista y el profeta Juan atribuyen poder y nobleza a estas huestes. Juan habla de su inmenso número, «millones de millones» (Ap 5.11 RVR1960), y de su noble aspecto, «vestidos de lino finísimo, blanco y limpio, le seguían en caballos blancos» (Ap 19.14 RVR1960). También las describe como un ejército que sigue a uno cuyo nombre es «el Verbo de Dios» (Ap 19.13 RVR1960). Juan emplea el lenguaje de los nobles guerreros para describir su visión. El esplendor de ese ejército da gloria a quien lo comanda. El salmista se dirige a las huestes celestiales como «paladines que ejecutan su palabra y obedecen su mandato» (Sal 103.20 NVI); también se dirige a ellos directamente como ángeles y ejércitos en el mismo pasaje (Sal 103.19, 21). Las huestes celestiales son por tanto representaciones majestuosas de la gloria de Dios.

Homenaje y servicio. Una función de estas huestes es adorar y honrar a Dios. Como en la práctica medieval del homenaje, en la que el señor rodea con sus manos las de su vasallo arrodillado, las huestes del cielo se presentan ante el Todopoderoso en adoración. *Satanás se acerca a Dios para hablarle de Job cuando los ángeles están reunidos delante del Señor (Job 1–2). Nehemías alaba a Dios diciendo: «los ejércitos de los cielos te adoran» (Neh 9.6 RVR1960). Isaías ve a los ángeles, que se recuerdan la gloria de Dios los unos a los otros eternamente, diciendo: «Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6.3 RVR1960); la revelación de Juan también

vislumbra una gran reunión de ángeles que alaban a Dios constantemente con palabras parecidas (Ap 7.11). Con su presencia sumisa y su incesante adoración, los ejércitos celestiales contribuyen a la *gloria que rodea el *trono de Dios.

Desde su posición de humildad delante del Señor, estos poderosos nobles son comisionados por él para entregar mensajes a la humanidad. Uno de los dos serafines que adoran toca a Isaías con el carbón encendido, entregando el perdón de Dios; el propio Señor solo habla personalmente con el profeta después de este episodio (Is 6.1-8). Josué se encuentra con un miembro de las huestes celestiales que se identifica como «Príncipe del ejército de Jehová» (Jos 5.14 RVR1960); Juan recoge una visión de ángeles que guardan las esquinas de la tierra y uno que sostiene su *sello (Ap 7.1-2). Tanto estos como otros muchos cumplen los propósitos de Dios entregando sus mensajes. El salmista se dirige a ellos como «ministros suyos, que hacéis su voluntad» (Sal 103.21 RVR1960). La encarnación se anuncia a los pastores por medio de la única aparición terrenal de la hueste como un grupo que se une a Gabriel para continuar con la adoración y comunicar a la humanidad el mensaje de esperanza de Dios (Lc 2.13-14).

Guerreros. Más allá de los mensajes, las huestes celestiales ejecutan el *juicio de Dios luchando como un ejército poderoso. En una escena, Dios pide un voluntario de las mismas, y un único espíritu da un paso al frente para aceptar la tarea (1 R 22.19-23). La ideas de las huestes celestiales, o de Dios, se aplica metafóricamente también a ciertos ejércitos humanos. En su salida de Egipto, se ordena a Israel que se organice según «sus ejércitos» (Ex 6.26 RVR1960); Dios dice que son suyos cuando proceden con éxito, y su voluntad se cumple (Ex 7.4; 12.51; Nm 33.1). Isaías describe cómo el Señor una hueste a partir de las tropas de una nación idólatra para juzgar a Israel (Is 13). Las huestes celestiales pelean por el Señor, y él también emplea el poder de los ejércitos humanos para cumplir sus propósitos.

En resumen, Dios creó todas las huestes del cielo para servirle. Las que se encuentran alrededor de su trono le sirven como adoradores, mensajeros y soldados.

Ver también ÁNGEL; COSMOLOGÍA; EJÉRCITO, EJÉRCITOS; ESTRELLAS; DIVINO GUERRERO.

EJÉRCITOS del cielo. *Ver* EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES.

ELECCIÓN, HISTORIAS DE

El elemento de la elección es casi sinónimo de la narración, y resulta difícil imaginar una buena historia sin el elemento de la elección en ella. Después de todo, la estrategia narrativa más común es poner al protagonista en una situación que lo pone a prueba y exige una elección. En la Biblia, esta cualidad de las historias y de la vida misma adquiere una profundidad moral y espiritual, porque el universo de entiende como un campo de batalla donde el bien y el mal compiten por el señorío del alma de las personas.

La cualidad de la elección como una condición de la vida humana es inherente en la historia del *paraíso (Gn 2), donde la propia presencia de un *árbol prohibido coloca a *Adán y *Eva en una posición de tener que escoger entre obedecer o desobedecer la prohibición. La primera elección humana recogida es trágica, comer de ese árbol y

provocar así la caída de la raza humana y el universo. De conformidad con la caída, Dios no cambia las reglas básicas de la vida humana. Las personas siguen teniendo la capacidad de escoger estar con Dios o contra él, el bien o el mal. *Caín elige el mal; Noé, el bien. Lot escoge el egoísmo y una mentalidad mundana; *Abraham vive generalmente por fe y elige creer las promesas de Dios. La accidentada vida de *Jacob se mueve gradualmente de una serie de malas elecciones a otras mejores. *José escoge la vida moral y de fe. Desde el mismo principio de su retrato de la vida humana, pues, la Biblia se concentra en la persona en la encrucijada; y conforme leemos, la vida piadosa emerge en nuestra imaginación como, sobre todo, una vida de elección.

Algunas de las elecciones que permanecen en nuestra memoria al leer la Biblia son *trágicas. La nación de *Israel elige mal generalmente, comenzando con el *éxodo y continuando a través de cada época sucesiva, incluyendo la de los jueces y los reyes, hasta que finalmente acaba en el *exilio. En muchos casos, los trágicos ciclos de la nación están vinculados con líderes que escogen la *idolatría. Algunos de los personajes que escogen mal son héroes trágicos en toda regla, siendo los más destacados Sansón y el rey Saúl. Incluso en las historias de personajes bíblicos que son principalmente virtuosos, vemos con frecuencia el impulso contrario hacia una mala decisión, como cuando Gedeón hace un ídolo (Jue 8.22-27) o *Moisés golpea la piedra airado de una forma que provoca el juicio de Dios (Nm 20.10-12). El declive doméstico y político de *David comienza con una elección inmoral de cometer *adulterio y *asesinar.

En el extremo opuesto recordamos a los héroes y heroínas de la Biblia principalmente por su valentía en momentos cruciales de elección. Pensamos en Abraham, que obedece la orden de Dios de marcharse de su tierra natal y, posteriormente, de ofrecer a su hijo; en José, que supera la tentación del pecado sexual; en Moisés, apoyándose repetidamente en las instrucciones de Dios en lugar de hacerlo en la opinión popular; en *Rut, que decide heroicamente comprometerse con una nueva vida como extranjera, por su lealtad a su suegra; en *Ester, que acepta entrar en la presencia del rey con su petición; y en los profetas, que pronuncian la palabra de Dios incluso si el precio a pagar es la persecución. No existe una galería más conmovedora de personajes que hicieron la gran elección que la lista de héroes de la fe en Hebreos 11, donde la fórmula «por fe» equivale a «por elección».

En la Biblia, la vida espiritual es esencialmente la que escoge estar con Dios. Lo vemos con más contundencia en un famoso momento en el que el líder Moisés, antes de morir, pone delante de la nación de Israel «la vida y la muerte, la bendición y la maldición», acompañando estas palabras con el mandato «escoge, pues, la vida» (Dt 30.19 RVR1960). En la misma línea, tenemos el encargo de Josué a la nación, «escogeos hoy a quién sirváis» (Jos 24.15 RVR1960), y la reprensión de Elías a su nación en el monte Carmelo por renquear entre dos opiniones en lugar de seguir a Dios (1 R 18.21).

Algunos géneros de la Biblia presuponen un elemento de elección. Uno de ellos se encuentra en los mandamientos que se ponen constantemente delante de los seguidores de Dios. Mandar algo es decir «haz esto, no aquello», indicando de este modo que las personas deben tomar una decisión al respecto. De forma parecida, en la literatura de

sabiduría las observaciones y mandatos que conforman los proverbios presuponen la elección como una condición de la vida del oyente. Este hecho se acentúa cuando (como en Pr 1–9) entran en juego las imágenes de los dos caminos. Algunos salmos tienen una trascendencia parecida, como Salmos 1, que presenta al lector una elección, simplemente pintando un intenso contraste entre el bien y el mal.

En los Evangelios, el propio Jesús, así como sus declaraciones, pasan a ser el foco de una elección implícita. De forma repetida, las historias que componen los Evangelios retratan a personajes que aceptan o rechazan lo que Jesús dice acerca de sí mismo y de la vida espiritual. Algunas personas se apartan de Jesús afligidos; otros abrazan con entusiasmo su mensaje. En ambos ejemplos somos testigos del drama trascendental de la decisión del alma, que es uno de los principales temas de la Biblia. Estamos ante un drama en el que participa el lector de la Biblia, teniendo en cuenta que leerla presupone una elección por su parte.

Ver también BENDICIÓN; BIBLIA; IDOLATRÍA; MALDICIÓN; PECADO; RECOMPENSA; TRAGEDIA.

ELOGIO

El elogio es una pieza lírica, poética o en prosa, escrita para alabar una cualidad abstracta o un tipo de carácter general. Tuvo su origen en las culturas antiguas y se practicó con gusto durante el Renacimiento inglés. Su forma es realmente universal. Los que lo ponen en práctica han seguido una serie de cinco fórmulas principales con una precisión casi técnica. Los temas son los siguientes: (1) introducción al sujeto de la *alabanza, incluyendo en ocasiones una definición del mismo; (2) la alcurnia distinguida del sujeto, o «tipo de alabanza del que vino»; (3) una lista de actos y cualidades del sujeto dignos de alabanza; (4) la naturaleza indispensable o superior del sujeto, acompañada en ocasiones por una comparación con otros menores y/o una lista de las recompensas que vienen con el objeto de la alabanza; (5) una conclusión que urge al lector a imitar al sujeto.

El canon de elogios bíblicos incluye varios salmos que alaban a la persona piadosa (Sal 1; 15; 112; 128) y la *ley de Dios (Sal 119). Dos pasajes de Proverbios emplean los temas estándar para alabar a la *sabiduría (Pr 3.13-20; 8), y el libro en su conjunto termina con un famoso elogio acróstico que celebra a la esposa ideal (Pr 31.10-31). En el NT, el himno de *Cristo pertenece al género del elogio. Las *bienaventuranzas pintan un complejo retrato del seguidor ideal de Cristo, acompañado por una lista de las recompensas que esa persona recibirá. Además, dos famosos elogios en prosa adoptan como sujeto las cualidades morales o espirituales, el amor en 1 Corintios 13 y la fe en Hebreos 11. El cántico del siervo sufridor en Isaías 52.13–53.12 es una parodia de los elogios convencionales, teniendo en cuenta que invierte en parte los temas habituales y alaba realmente al sujeto por cualidades que el mundo en general consideraría ignominiosas, dignas de rechazo en lugar de alabanza.

Ver también HIMNO DE CRISTO; SALMOS DE ALABANZA.

EMBAJADOR. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA.

EMBRIAGUEZ

El AT está lleno de referencias a la embriaguez, como fenómeno físico literal y como símbolo metafórico gráfico que retrata una amplia variedad de estados emocionales, espirituales y morales. Las duras imágenes evocadas por los autores bíblicos son frecuentemente tan dramáticas que comentarlas parecería superfluo, incluso perjudicial. Sin embargo, para adquirir una visión general, consideraremos la embriaguez desde una perspectiva literal en primer lugar, y seguidamente desde una figurada.

Los profetas del AT vituperan con vehemencia la decadencia moral de los jueces que pervierten el curso de la justicia en la Judá del siglo VIII A.C.: «¡Ay de los que son valientes para beber *vino, y hombres fuertes para mezclar bebida; los que justifican al impío mediante cohecho, y al justo quitan su derecho!» (Is 5.22-23). De forma parecida, Amós reprende a los gobernantes de Israel que «beben vino en tazones» (Am 6.6 RVR1960). Qohelet alaba a aquellos gobernantes que beben «para reponerse y no para embriagarse» en contraste con los que «banquetean desde temprano» (Ec 10.16-17 NVI). La repulsión absoluta y la repugnancia moral de los profetas de Jehová resuena en la condenación por parte de Isaías del disoluto personal del templo: «Sacerdotes y profetas se tambalean por causa del vino, trastabillan por causa del licor, quedan aturdidos con el vino, tropiezan a causa del licor. Cuando tienen visiones, titubean; cuando toman decisiones, vacilan. ¡Sí, regadas de vómito están todas las mesas!» (Is 28.7, 8 NVI). Sin embargo, a pesar de la abominación profética de esta sórdida miseria, existe un componente inherentemente humorístico en la maravillosa descripción del borracho por parte del escritor de Proverbios. El vino, al final, «acaba mordiendo como serpiente y envenenando como víbora». Los ojos del ebrio «verán alucinaciones» y su «mente imaginará estupideces» (Pr 23.29-35 NVI).

La maldad humana no es lenta en aprovecharse de la guardia baja inducida por la embriaguez. Las hijas de Lot quedaron embarazadas de su padre bajo la fuerte influencia del alcohol sobre este (Gn 19.33, 35). Tanto Amnón (2 S 13.28) como el rey Ela de Israel
(1 R 16.9) fueron asesinados estando ebrios. David trató de encubrir su adulterio con Betsabé emborrachando a Urías (2 S 11.13). Noé se exhibió desnudo estando borracho (Gn 9.21), provocando la maldición de Canaán. Habacuc pronunció ayes sobre aquellos que emborrachan deliberadamente a su prójimo «para mirar su desnudez» (Hab 2.15 RVR1960).

Los usos metafóricos de la imagen de la embriaguez son variados. Los marineros zarandeados por la tormenta, subiendo hacia los cielos y desplomándose hasta las profundidades, tiemblan y titubean como borrachos (Sal 107.27). El apóstol Pablo emplea la imagen de la embriaguez nocturna como un contraste para la conducta controlada y alerta del cristiano que camina en la luz del día (1 Ts 5.7, 8).

Aquellos que se encuentran bajo la influencia de experiencias espirituales o emocionales fuertes se asemejan a los que están ebrios: Ana, que pasaba por un profundo trauma emocional, fue confundida con una mujer borracha (1 S 1.13); Jeremías estaba «como un ebrio, y como hombre a quien dominó el vino, delante de Jehová, y delante de sus santas palabras» (Jer 23.9 RVR1960); y los discípulos en *Pentecostés, que hablaban en

lenguas bajo la influencia del bautismo del Espíritu, incitaron a la respuesta burlona: «Están llenos de mosto» (Hch 2.13 RVR1960).

Sin embargo, de lejos, el mayor número de referencias a la embriaguez aparecen en los profetas como una metáfora del *juicio de Dios. Babilonia, Edom, Moab y Egipto se ven obligados a beber de la copa del juicio de Jehová, temblando y titubeando bajo el vino de la ira del Señor (Jer 25.15). En ocasiones, son los juicios históricos de Dios contra estas naciones-estado políticas por sus actos de crueldad y desafío; otras veces, las naciones representan tipos del mundo en su conjunto, a punto de sufrir la furia escatológica de Dios al final del siglo. Son imágenes de eterno estupor ebrio (Jer 51.57), locura (Jer 51.7), risa desafiante (Jer 51.39), mareo (Is 19.14), tambaleo (Jer 25.15), una asombrosa imagen de confusión humana y desamparo traída sobre sí mismos por su arrogancia que desafía a Dios.

Ver también EBRIO; VINO.

EN el interior. *Ver* INTERIOR, DENTRO, EN.

EN flor. *Ver* FLORES.

ENCANTAMIENTOS. *Ver* MAGIA.

ENCINA. *Ver* ÁRBOL, ÁRBOLES; MADERA.

ENCONTRADO. *Ver* ENCONTRAR, ENCONTRADO.

ENCONTRAR, ENCONTRADO

Con bastantes más de quinientas apariciones del vocabulario relativo a encontrar, no es exagerado decir que la Biblia es un libro en el que las personas están continuamente encontrando algo o siendo encontradas. Muchas de las referencias pertenecen a las circunstancias cotidianas de encontrar algo que se ha escondido o perdido (*ver* Perdido y encontrado), pero los significados simbólicos también convergen en las imágenes de encontrar.

Encontrar tiene frecuentemente relación con la justicia y el *pecado, por ejemplo. En todas las partes de la Biblia, Dios dice que busca justicia en su pueblo y encuentra pecado en su lugar. Ese tema comienza con *Sodoma y Gomorra (Gn 18) y acaba en Apocalipsis. En Éxodo y Números, Dios deja instrucciones específicas sobre lo que debe hacerse a aquellos «encontrados» cometiendo un crimen. En 1 Reyes 21.20, Acab expresa ese sentido cuando Elías lo sorprende en un pecado, y pregunta de forma burlona: «¿Me has hallado, enemigo mío?». A lo largo de los salmos, el salmista espera esa justicia, suplicando a Dios que encuentre el pecado de los impíos y lo castigue. En Jeremías, Miqueas y los demás profetas, Dios halla el pecado en su nación Israel; y en Daniel 5.27, el Señor encuentra una impiedad parecida en Babilonia, declarando que esta ha sido «puesta en balanza, y no pesa lo que debería pesar» (NVI).

En el NT, cuando Dios mide a su pueblo, el resultado cambia ligeramente de encontrar pecado a no hallar hechos justos. Jesús advierte al pueblo de la necesidad de ser encontrado llevando fruto, representando su mensaje en una parábola en la que el señor regresa para ver lo que su esclavo ha llevado a cabo mientras él estaba ausente (Mt

21.19; 24.46). Los apóstoles advierten a sus iglesias de que deben ser halladas buscando a Dios y sin impiedad (2 Co 5.3; 2 P 3.14; Ap 2.2; 3.4). La culminación de la búsqueda de Dios del alma de las personas tiene lugar en Apocalipsis, donde el Señor juzga a las naciones, rechazando a cualquiera cuyo nombre no se encuentre en el libro de la vida (Ap 20.15). Así pues, al final de la Biblia Dios hace hincapié en el pecado que encuentra en la humanidad.

Como contraste de la injusticia hallada en la humanidad, Dios hace hincapié en la justicia que puede encontrarse en él y en aquellos que le siguen. Los filisteos no hallaron falta en David (1 S 29.3, 6), y en contraposición con el mal de Babilonia, los reyes babilónicos y persa no encuentran nada malo en Daniel (1.19; 5.11). Cuando los israelitas desobedecen a Dios, él pregunta irónicamente a su pueblo: «¿Qué maldad hallaron en mí vuestros padres?» (Jer 2.5 RVR1960). Las afirmaciones bíblicas sobre la justicia de Jesús son las declaraciones más poderosas de una *búsqueda exhaustiva llevada a cabo en él sin descubrir ningún pecado (Mal 2.6). En los Evangelios, Pilato y los fariseos no pudieron hallar culpa en Jesús (Lc 23.4; Jn 19.4). Finalmente, en Apocalipsis, cuando no se encontró a nadie suficientemente justo para abrir el rollo, solo Jesús era santo para llevar a cabo la tarea (Ap 5.4-5).

Las imágenes de encontrar algo también se utilizan en contextos que exponen *búsquedas humanas a fin de encontrar sentido y satisfacción en la vida. Aquí, buscar connota una búsqueda ardua de algo durante mucho tiempo. Cuando se encuentra ese algo, es frecuentemente raro o precioso. En muchos pasajes, Dios repite su invitación de que aquellos que le busquen lo encontrarán (Dt 4.29; Mt 7.7-8; Lc 11.9). Sin embargo, el Señor también expresa su gracia, manteniendo que fue encontrado por aquellos que no lo buscan (Is 6.:1; Ro 10.20). Pero debido a la desobediencia de su pueblo, Dios también expresa que esa gracia puede rescindirse, declarando que Israel sería incapaz de encontrarlo por su gran desobediencia (Amós y Oseas). De hecho, pocos encuentran el camino estrecho que conduce a la justicia y a conocer a Dios (Mt 7.14).

Él promete muchas bendiciones a aquellos que desean encontrarlo. Promete que su pueblo hallará descanso para su alma en él (Jer 6.16; Mt 11.29). Dios provee refugio para su pueblo, y lo que se encuentra en él es tan precioso que no puede hallarse en ningún otro lugar (Sal 61.4; 69.20). La sabiduría encontrada en Dios es igualmente preciosa: «¿Quién la hallará?» (Pr 20.6 RVR1960); cp. Pr 31.6, sobre la rareza y el valor de una mujer virtuosa). En sus parábolas que comparan el reino del cielo con encontrar un tesoro en un campo o una *perla de gran valor (Mt 13.34, 36), Jesús demuestra que conocer al Señor es valioso. Sin embargo, él mismo acentúa que se debe buscar a Dios de forma directa, porque una simple búsqueda de los beneficios de conocerle nunca será fructífera. Paradójicamente, él que encuentre su vida la perderá, pero el que pierda su vida por causa de Cristo la encontrará (Mt 16.25).

Ver también BUSCAR; BÚSQUEDA; CULPA; PECADO; PERDIDO Y ENCONTRADO.

ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO

El encuentro divino-humano, familiar en la literatura épica y mitológica antiguas, es una de las «escenas tipo» más recurrentes en la Biblia, cuyo mensaje central gira alrededor del encuentro entre *Dios y las personas en reconciliación o *juicio. Aunque ocasionalmente los mismos se inician por la parte humana (bajo la premisa «Acercaos a Dios, y él se acercará a vosotros» [Stg 4.8] RVR1960), el patrón habitual es que el Señor lo haga. Un aura de lo *sagrado y lo numinoso impregna el encuentro. El ingrediente fundamental en el mismo es la irrupción de una palabra o una aparición del reino sobrenatural en la esfera terrenal. En unas ocasiones, un ángel es el agente de Dios en el encuentro; en otras, la aparición divina parece directa. En cualquier caso, un tremendo sentido de autoridad acompaña a quien viene del reino trascendente. Envuelto con un sentido de suma importancia abrumador, el humano así encontrado reacciona con conversación, con acción, o ambas cosas.

Los encuentros más directos y gráficos aparecen en los primeros libros de la Biblia, donde los diálogos cara a cara son habituales. El modelo comienza en Génesis 3. Dios aparece como padre y juez, sonsacando la verdad a su hijo reticente, pronunciando juicio y prometiendo redención (Gn 3.8-23). Posteriormente, Dios se aparece a *Caín para razonar con él y pronunciar juicio sobre él (Gn 4.6-15), y a Noé en los acontecimientos que rodean al *diluvio (Gn 6–9). Empezando con el llamamiento de Abraham (Gn 12.1-9), los encuentros de Dios con los patriarcas *Abraham, Isaac y *Jacob (pero no *José) marcan la acción de Génesis (Gn 13.14-17; 15.1-16; 17.1-22; 18; 22; 26.24-25; 28.10-22; 32; 35). Los mismos son principalmente reafirmaciones del pacto, y aunque se recogen habitualmente como conversaciones, tienen realmente la fuerza de un oráculo divino.

Un patrón similar impregna la épica del *éxodo. La serie comienza aquí también con el llamamiento del *héroe (*Moisés) en la historia de la *zarza ardiente (Ex 3.1–4.17). Cuando Moisés actúa como los profetas reticentes de los mensajes de juicio de Dios, el Señor se aparece como instructor y preparador (Ex 6.1-13; 7.8, 14, 19; 8.1-5). Después de iniciada la marcha de la nación, Dios habla repetidas veces a Moisés (habitualmente en situaciones de crisis) para indicarle el siguiente paso, y en ocasiones para vindicarlo (Nm 12; 16) o juzgarlo (Nm 20.10-13). Los encuentros divinos-humanos más espectaculares del éxodo tienen lugar en la entrega de la *ley en el monte *Sinaí (Ex 19.9-25; 33.1–34.35). Este tema adopta su forma más explícita cuando leemos que «hablaba el Señor con Moisés cara a cara, como quien habla con un amigo» (Ex 33.11 NVI). Igualmente importante como un resumen de la esencia de tales encuentros es el detalle de que el rostro de Moisés resplandeciese después de estar con Dios, algo que le obligaba a ponerse un *velo, que se quitaba cuando se presentaba «delante de Jehová para hablar con él» (Ex 34.29-35 RVR1960). La vida de Moisés termina con un encuentro con Dios en el monte Pisga (Dt 34).

La vida del sucesor de Moisés, Josué, también está llena de encuentros divinos-humanos, con la fórmula «el Señor dijo a Josué» presente en una docena de ocasiones. En estos encuentros, Dios aparece principalmente mostrando cómo dirigir los asuntos de la nación en su conquista de la tierra prometida. El patrón continúa en el libro de

*Jueces, donde destacan el llamamiento y la preparación de Gedeón por parte de Dios (Jue 6.11–7.14), así como la aparición de un ángel para anunciar el nacimiento de *Sansón (Jue 13). Los libros de Samuel contienen encuentros parecidos, empezando con el llamamiento de Dios al joven Samuel (1 S 3) y continuando con la vida de *David, en la que Natán sirve como agente de Dios en el mismo (2 S 7; 12.1-15). Los encuentros del Señor con los reyes de Israel y Judá tienen lugar a través de sus portavoces, los profetas.

Los encuentros de Dios con sus *profetas constituyen una materia prima de la literatura profética. La fórmula que dice que «la palabra de Dios vino» a un profeta (o variantes como «Así dice el Señor») son tan numerosas que hacer una referencia específica a cada una de ellas sería superfluo. Sin embargo, hay que destacar las escenas del *llamamiento de los profetas (Is 6.1-8; Jer 1; Ez 1–3; Am 7.15; Jon 1.1-2; 3.1-4). La historia de Elías no solo está marcada por el tema de que Dios ordene a su profeta acometer tareas específicas, sino también avivada por la escena del desierto en la que el Señor se aparece a Elías estando este sentado debajo de un enebro y le provee alimentos y agua. Seguidamente, tenemos una escena de encuentro en toda regla en la que Dios se aparece a Elías en una cueva en forma de susurro (1 R 19.4-18). Este último episodio subraya un tema común en el que Dios fortalece a sus profetas por medio de sus encuentros con ellos.

Ningún encuentro divino-humano es más espectacular y gráfico que la voz procedente del *torbellino que culmina el libro de Job (38–41.6). En una lluvia de preguntas retóricas, Dios desarma a Job (que ha intentado someter a juicio al Señor) demostrándole su conocimiento y poder superiores. Aunque parecen centrarse en la trascendencia de Dios, los dos discursos también ponen de manifiesto su inmanencia, su cercanía a su creación y la maravilla de su gestión providencial de la naturaleza. De acuerdo con el carácter personal de los encuentros divinos-humanos, Job responde con humildad, contrición, arrepentimiento y adoración (Job 40.3-5; 42.1-6).

En el NT, la encarnación de Jesús es en sí misma un encuentro divino prolongado con la raza humana, como Juan da a entender en el himno *cristológico con el que comienza su Evangelio (Jn 1.1-18). Más allá de este patrón general, podemos destacar que la historia de encuentro es un prominente subgénero de los Evangelios. Los relatos en los que Jesús departe con Zaqueo (Lc 19.1-10) y la mujer samaritana en el *pozo (Jn 4.1-42) quizá puedan entenderse como prototipos de una clase numerosa de historias de encuentro en los Evangelios. El relato de la *conversión de Pablo es especialmente destacable (Hch 9.1-9).

¿Cuál es el significado del tema bíblico del encuentro divino-humano? Sobre todo, es el paradigma de la visión bíblica de la realidad, cuya raíz es que Dios se comunica con las personas y entra en su vida de forma providencial y redentora así como en juicio. Las personas no son abandonadas como huérfanos en el universo. En su lugar, son los destinatarios de una palabra y una provisión divinas para sus necesidades terrenales y eternas. Además del arquetipo narrativo específico del encuentro divino-humano, la propia Biblia posee la cualidad de un encuentro. Su exigencia de que sus lectores

respondan es coercitiva de una forma que no existe en la literatura ordinaria. La Biblia presupone una respuesta como condición al leerla.

Ver también MOISÉS; PROFETA, PROFETISA; TORBELLINO; ZARZA ARDIENTE.

ENEMIGO

El mundo de la Biblia está poblado por una gran variedad de enemigos. Si una persona que se dispusiese a leer las Escrituras por primera vez comenzase con la idea de que un libro «religioso» está lleno de una espiritualidad sublime, lejos de las realidades de la existencia humana, se sorprendería sin duda. Si tuviésemos que extraer los «enemigos» de todas las narraciones, profecías, salmos, proverbios, Evangelios y cartas de la Biblia, el texto estaría plagado de lagunas y la historia no tendría sentido. Los enemigos son un problema para el que Dios provee la solución.

Como gran parte de la Biblia es la historia de *Israel, la mayor parte de los enemigos que encontramos lo son de los israelitas, principalmente las «naciones», grupos étnicos y nacionales que aparecen bajo diversos nombres pero que entran todos en una categoría, aquellos que no son Israel, los *gentiles. Son *idólatras y contrarios a Israel y su Dios. Incluso donde los enemigos son personales, como los que encontramos frecuentemente en el libro de Salmos, los mismos recuerdan a los enemigos nacionales de Israel. Cuando delineamos el perfil de los enemigos en la Biblia, podemos hablar efectivamente de enemigos nacionales y personales juntos. La distinción más notable se hace entre los que son humanos y los espirituales. Estos últimos se desarrollan de forma más completa en el NT.

Conducta del enemigo. ¿Cómo ve Israel a su enemigo? Es odioso (Dt ٣٠.٧), lleno de insultos (Sal ٥٥.١٢), *maldiciones (Nm ٢٤.١٠ ;٢٣.١١), escarnio (Dt ٣٢.٢٧) y calumnias (Satanás, ١ Ti ٥:١٤). Se regodea cuando *triunfa (Lm ٢.١٧; Mi ٧.٨) y fanfarronea (Ex 15:9; Sal 13:4).

El enemigo inflige *sufrimiento y angustia a Israel (Dt 28.53, 55, 57). Rodea *Jerusalén y la asedia (1 R 8.37; Lc 19.43), destruye y pisotea el santuario del Señor (Sal 74.3; Is 63.18), saquea el tesoro de Jerusalén (Lm 1.10) y penetra al lugar santísimo del *templo para crear la «abominación desoladora» (p.ej., Dn 9.27). Después, habiendo vencido a Jerusalén, clama atrevidamente: «¡Ea! también las alturas eternas nos han sido dadas por heredad» (Ez 36.2 RVR1960).

La aproximación de un gran enemigo es algo aterrador, incluso cuando se observa desde las almenas de una ciudad *amurallada. En Isaías 10.28-34, el acercamiento de un ejército enemigo (probablemente asirio) se mide con un itinerario que se aproxima cada vez más a Jerusalén, día a día, campamento a campamento, miedo y terror, hasta que llega finalmente a las puertas de la ciudad. Los enemigos invaden la tierra (Am 3.11), perturbando el curso normal de la vida cotidiana, los negocios y los viajes, de forma que incluso las carreteras quedan abandonadas (Jue 5.6-7; Zac 8.10). Un enemigo puede provocar alboroto (Sal 74.23) y parecer «olas» que «rugen» (Jer 51.55 RVR1960). El enemigo *persigue (Sal 143.3; Os 8.3) y alcanza (Sal 7.5). Tiene poder para aplastar (Sal 143.3), derrotar (1 R 8.33), oprimir (Nm 10.9; Sal 42.9) y perseguir (Dt 30.7). Daniel

tiene una visión que representa los imperios enemigos como aterradores *monstruos híbridos que surgen del *mar y traen un horrible sufrimiento sobre el pueblo de Dios (Dn 7.1-8, 19-25). Un enemigo victorioso cobra un peaje exigiendo tributos (Sal 89.22) o esclavizando a Israel y llevándolo al *exilio.

Los enemigos abundan en los salmos. Frecuentemente son personales en lugar de enemigos nacionales, pero las imágenes no difieren en demasía. El enemigo está lleno de odio (Sal 25.19; 69.4), suelta insultos (Sal 55.12), *persigue (Sal 9.13), conspira e imagina el mal (Sal 41.5, 7), busca *venganza (Sal 44.16), persigue y alcanza (Sal 7.5), rodea (Sal 17.9) y ataca (Sal 27.2), amenaza con quitarle la vida a uno (Sal 64.1), y da lugar a la vergüenza social (Sal 31.11; 69.19) o a las tinieblas de la desesperación (Sal 143.3). En el caso de los salmos de *David, la línea que separa los enemigos nacionales de los personales puede ser realmente delgada, porque los adversarios de Israel pueden retratarse fácilmente como los de David (p.ej., Sal 18). Es como si existiese un surtido común de imágenes del «enemigo», arraigado en el mundo de la hostilidad tribal, étnica y nacional, pero igualmente aplicable a enemigos «dentro de los muros».

El NT se centra en los enemigos espirituales, aunque estos tienen su precedente en los *monstruos del AT. Son los enemigos «cósmicos» retratados en el simbolismo mitológico de los vecinos de Israel. Los nombres son variados: Leviatán, Rahab y el dragón, o monstruo marino (*ver* Cosmología; Monstruos). En el NT, el principal enemigo espiritual es *Satanás, o el diablo, que acecha como un *león rugiente, «buscando a quien devorar» (1 P 5.8 RVR1960). En la parábola de Jesús del trigo y la cizaña (Mt 13.24-30), el enemigo (el diablo, Mt 13.39) es quien siembra la cizaña entre al trigo del reino de Dios. Efesios habla del «maligno» que lanza dardos de fuego contra los creyentes, y los malvados «principados», «potestades» y «gobernadores de las tinieblas de este siglo» montan una formidable oposición que debe resistirse con la armadura y el armamento de Dios (Ef 6.10-17). En Romanos 6–8, encontramos una alianza de potencias espirituales a tres bandas: el pecado, la carne y la muerte, con un cómplice involuntario, la ley (*ver* Romanos). Y en 1 Corintios, la muerte es el «enemigo final»: «el aguijón de la muerte es el pecado, y el poder del pecado, la ley» (1 Co 15.56 RVR1960). No obstante, en Apocalipsis vemos cómo los enemigos cósmicos del AT resurgen en el «gran dragón» (Ap 12 RVR1960) y en la «bestia que sube del mar» (Ap 13 RVR1960). Estos evocan potentes fuerzas satánicas del mal que se oponen a los propósitos de Dios en la historia.

El enemigo divino. Como es el libertador y el defensor de Israel, esperamos ver a Jehová descrito como enemigo de los enemigos de la nación (Ex 23.22). Sin embargo, también puede serlo del desobediente rey Saúl de Israel (1 S 28.16). El giro radical del Señor como enemigo de Israel es aun más impactante (Is 63.10), una consecuencia del quebrantamiento del pacto con él por parte del pueblo. La *bendición se cambia por *maldición; la liberación por ira; el triunfo por derrota. Los israelitas, a pesar de su estatus como pueblo escogido por Dios para morar entre ellos, no son inviolables (Jer 7.4-15). El Señor se arma, tensa su arco (Lm 2.4) y hiere a Jerusalén «como lo haría un adversario cruel» (Jer 30.14 NVI). La ciudad se lamenta en angustia: «El Señor llegó a ser como enemigo, destruyó a Israel» (Lm 2.4-5 RVR1960).

En estos momentos, los enemigos de Israel pasan a ser los ejércitos y las armas de Dios, que permite a estos derrotar, gobernar y llevarse al desobediente Israel al exilio (Lv 26.16-44). Dios «entrega» o «abandona» a Israel a sus enemigos (1 R 8.46; Neh 9.27, 28). Deuteronomio 28.25 evoca una escena memorable de la derrota de Israel a manos de los enemigos: «Por un camino saldrás contra ellos, y por siete caminos huirás delante de ellos».

En un nivel personal, Job cree que Dios lo considera un enemigo (Job 13.24; 33.10) y que lo está atacando como lo haría un ejército: «Hizo arder contra mí su furor, y me contó para sí entre sus enemigos. Vinieron sus ejércitos a una, y se atrincheraron en mí, y acamparon en derredor de mi tienda» (Job 19.11-12 RVR1960).

Pablo desarrolla este tema hablando de los humanos apartados de Cristo como enemigos reales de Dios. Pero aquí se hace hincapié en el odio del corazón humano en contraste con el amor que el Señor extiende hacia sus enemigos humanos. Se recuerda a los creyentes colosenses que estuvieron apartados de Dios en otro tiempo y fueron enemigos en su mente debido a su comportamiento malvado (Col 1.21). Y la maravilla del evangelio es que aunque seguíamos siendo enemigos de Dios, él nos *reconcilió a sí mismo por medio de la muerte de su Hijo (Ro 5.10).

La derrota de los enemigos de Dios. La trama argumental principal de la historia bíblica es la derrota del mal por parte de Dios y el establecimiento de una nueva *creación. El enemigo final y la personificación del mal es Satanás, un rebelde contra el orden divino, y uno que debe ser derrotado. Con él no existe reconciliación pacífica posible. Los enemigos históricos de Israel son aquellos que se alinean contra los propósitos de Dios y sus designios al escoger a Israel como su propio pueblo. Voluntaria o involuntariamente, son cómplices del enemigo supremo, y esta realidad espiritual se expresa en el AT cuando se habla de los *dioses de las naciones. La guerra de Israel contra las naciones es un asunto serio en el curso de la historia redentora, y la conquista de las naciones de Canaán no solo tiene su base en la promesa divina de una tierra para *Abraham y sus descendientes, sino también en la realidad espiritual de que el pecado de estas naciones habrá «llegado a su colmo» (Gn 15.16 RVR1960). Las naciones que habitan en la tierra prometida no solo se encuentran en el lugar erróneo en el momento equivocado cuando Israel entra. La historia bíblica asume que el día del juicio ha llegado para estas naciones. En este sentido, son enemigas de Dios en primer lugar y después, de Israel. Sin embargo, su papel inmediato siempre viene determinado por la voluntad soberana de Dios. El Señor puede utilizar a las naciones de Canaán, así como a los grandes imperios del mundo bíblico (Asiria, Babilonia, Egipto) como un medio para disciplinar a Israel y ejecutar el juicio contra él.

Las imágenes empleadas para hablar del triunfo de Dios sobre estos enemigos son variadas, aunque muchas de ellas son estándar. Se hace hincapié alternativamente entre Dios el *guerrero divino e Israel derrotando al enemigo, con la premisa subyacente de que ninguna victoria en el campo de batalla llega sin la ayuda de Dios. El Señor promete ir con Israel y pelear por él a fin de otorgarle el triunfo (Dt 20.4). Hace que el enemigo huya, que se dé la vuelta y corra (Ex 23.27), dispersándolo (Nm 10.35) y enviando a

Israel tras él. Con Dios como comandante, cinco guerreros israelitas darán caza a cien, y cien a diez mil (Lv 26.7-8). Cuando Israel se encuentra en una situación desesperada, el Señor lo salva o redime de la mano del enemigo (Sal 106.10). También lo rescata de poderosos adversarios (Nm 10.9; Jue 8.34; 2 S 22.18; Sal 18.17). Dios promete expulsar a los cananeos de delante de Israel (Dt 32.21; 33.27), empujarlos fuera de la tierra (Dt 6.19). Israel recibirá el botín de las naciones (Dt 30.7), la tierra de sus enemigos será suya. Una imagen recurrente relacionada con le heredad de la tierra adquirida es el *«reposo» que Dios da a Israel de sus enemigos (Dt 12.10; 25.19; Jos 23.1).

Frecuentemente leemos que Dios entrega a los enemigos en manos de Israel (Dt 23.14), de que los lleva a su ejecución (Jos 21.44; Jue 3.28; 1 S 26.8; cp. Jue 16.23-24). Se retrata a Dios aplastando la cabeza de sus enemigos (Sal 68.21) o pisoteándolos (Sal 60.12; 108.13). Los enemigos de Salomón «lamerán el polvo» (Sal 72.9 RVR60) y Dios los reduce a fina tierra. Son tan efímeros como la paja llevada por el viento (Is 29.5), y como la belleza del campo que pasa con la estación, los enemigos de Israel se desvanecerán como humo (Sal 37.20). La boca jactanciosa del enemigo será silenciada (Sal 143.12). De una forma incluso más elocuente, la *espada de Jehová devora la carne de sus enemigos y sus *flechas se embriagan con su sangre (Dt 32.42). En el *éxodo, Dios hace que el mar ahogue a los enemigos de Israel (Sal 78.53). Una destrucción sin fin alcanza a los enemigos de Dios, y sus ciudades son arrancadas de raíz (Sal 9.6).

Algunas imágenes hablan de juicio, de vengar la sangre de los siervos de Dios o *vengarse de sus enemigos (Dt 32.43), de retribuir al enemigo todo lo que merece (Is 66.6). Este avergüenza al pueblo de Dios, y el Señor hace lo propio con él exaltando a su pueblo (Mi 7.10) y provocando que se acobarde delante de Israel (Dt 33.29). Dios bendice y honra a su pueblo, exaltándolo en público, con la preparación de una mesa para él en presencia de sus enemigos (Sal 23.5).

El punto culminante de estos cameos de triunfo divino en el AT es el sometimiento de los enemigos de David por parte de Dios (1 Cr 17.10): él los pone *debajo de los pies del rey davídico como estrado real (Sal 110.1) y extiende el *cetro del monarca de forma que gobierna en medio de sus enemigos (Sal 110.2). En el NT encontramos repetidas veces la imagen de Salmos 110.1, empleada para hablar de la victoria de Cristo sobre sus enemigos. Estos son estrado de sus pies, o son puestos «debajo de sus pies» (Sal 8.6 RVR1960). Son enemigos espirituales (Hch 2.35; Ef 1.19-22; He 1.3, 13; 1 P 3.22), aunque cuando Jesús recita el salmo en los Evangelios, parece tener en mente a sus acusadores terrenales (Mt 22.44; Mr 12.36; Lc 20.43). En 1 Corintios, vemos que Cristo debe reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies (1 Co 15.25), siendo la *muerte el «último enemigo» (1 Co 15.26; cp. 15.54-57). Y Hebreos habla del Cristo ascendido esperando que sus enemigos sean hechos su estrado (He 10.13).

Otras imágenes del NT de triunfo sobre el enemigo incluyen a Jesús dando a los *setenta discípulos su autoridad para superar todo el poder del enemigo (Lc 10.19). El autor de Hebreos recuerda el lenguaje del AT cuando habla de un *fuego ardiente que consumirá a los enemigos de Dios (He 10.27). En Apocalipsis, el fuego sale de la boca de

los dos testigos y consume a sus enemigos (Ap 11.5), y más adelante ellos *ascienden al cielo bajo la mirada de sus enemigos (Ap 11.12).

Avergonzado por el enemigo. En un medio cultural en el que la posición social se mide con una balanza de *honor y *vergüenza, los enemigos de una persona o nación son siempre una fuente potencial de vergüenza. Cuando Moisés desciende del *Sinaí, ve que Aarón ha perdido el control del pueblo e Israel se ha vuelto el hazmerreír de sus enemigos porque se ha desatado (Ex 32.25). El salmista habla de ser escarnecido, avergonzado y denigrado por los enemigos (Sal 69.19). Y cuando *Jerusalén cae, los enemigos ríen por su destrucción (Lm 1.7). De la ciudad, se dice:

Todos tus enemigos abrieron contra ti su boca;

Se burlaron, y crujieron los dientes; dijeron: Devorémosla;

Ciertamente este es el día que esperábamos; lo hemos hallado, lo hemos visto (Lm 2.16).

La profundidad de la derrota se representa con la vergüenza cuando Dios permite a los enemigos de Israel regodearse sobre él (Lm 2.17), cuando hace que les sirva bajo un yugo de hierro (Dt 28.48; Jer 15.14; 17.4) y cuando entrega su grano como alimento para ellos (Is 62.8).

La vergüenza absoluta de un israelita justo es tiene su máxima expresión en Jesús crucificado en la cruz romana. Es ejecutado por el enemigo que gobernaba Israel, Roma. Desnudo, sufriendo la más humillante de las ejecuciones públicas, es avergonzado por las burlas de los enemigos que pasan por allí, muchos de los cuales son sus compatriotas israelitas (Mt 27.37-44; Mr 14.27-32; Lc 23.35-39; cp. Sal 22.6-8).

Súplicas a Dios relativas a los enemigos. El texto bíblico se hace eco de súplicas al Señor para que haga algo con el enemigo. Los salmos en particular proveen muchos ejemplos en los que un individuo o la comunidad ruega a Dios: «Danos socorro contra el enemigo» (Sal 60.11; Sal 108.12 RVR1960); «Guarda mi vida del temor del enemigo» (Sal 64.1 RVR1960). Y el Lamentaciones, Jerusalén clama: «Mira, oh Jehová, mi aflicción, porque el enemigo se ha engrandecido» (Lm 1.9 RVR1960). En ocasiones, se pide por el propio honor de Dios: «¿Ha de blasfemar el enemigo perpetuamente tu nombre?» (Sal 74.10, 18 RVR1960). Los afligidos no dudan en sugerir cómo podría Dios ocuparse del enemigo: «Que la muerte los sorprenda» (Sal 55.15 RVR1960); «¡Abofetea a todos mis enemigos! ¡Destroza los dientes de los malvados!» (Sal 3.7 NTV); y «Sean esparcidos sus enemigos [de Dios]» (Sal 68.1 RVR1960).

Este clamor de *lamento es la bisagra sobre la que numerosas historias bíblicas giran de la opresión a la libertad, del conflicto a la victoria. Los israelitas en Egipto «gemían a causa de la servidumbre, y clamaron» a Dios, y «oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto» con sus ancestros (Ex 2.23-24 RVR1960). En los salmos, este «clamor» y este «gemido» se centran frecuentemente en el enemigo, como el angustioso lamento retórico: «¿Hasta cuándo será enaltecido mi enemigo sobre mí?» (Sal 13.2 RVR1960). Este clamor encuentra su eco en el lamento angustiado de Pablo, que expresaba quizá la difícil situación de Israel bajo la ley: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Ro 7.24 RVR1960). La resolución de este clamor se expresa en los

salmos de acción de gracias, donde encontramos expresiones como: «Me has exaltado, y no permitiste que mis enemigos se alegrarán de mí» (Sal 30.1 RVR1960); cp. p.ej., Sal 18). Este patrón básico de movimiento desde el lamento frente a los enemigos a la alabanza por la victoria divina sobre ellos ofrece una forma de ver la historia bíblica en su totalidad. Israel, acorralado y oprimido por sus enemigos, clama por un libertador; Dios triunfa sobre estos y salva a su pueblo, trayendo vindicación y abundantes bendiciones. Este modelo llega a su máxima expresión en la difícil situación del *exilio de Israel y la esperanza de un *retorno y una *restauración de Israel.

El patrón puede observarse en Jesús, que resume la historia de Israel. Jesús es acosado por sus enemigos, que lo clavan a una cruz. Allí, clama con la voz de Israel: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Estas palabras proceden de Salmos 22 (Sal 22.1; Mt 27.46; Mr 15.34 RVR1960), donde el justo es rodeado por enemigos representados por toros fuertes, leones rugientes y perros. Dios resucita triunfantemente a Jesús, el israelita representativo y verdadero, y pone a sus enemigos debajo de sus pies.

Enemigos improbables o inesperados. En ocasiones, la *familia y los *amigos se vuelven enemigos. El Señor dice de Israel: «El que ayer era mi pueblo, se ha levantado como enemigo» (Mi 2.8 RVR1960). Jesús declara sorprendentemente que no ha venido «para traer paz, sino espada». Ha venido a volver a los miembros de una familia los unos contra los otros de forma que «los enemigos del hombre serán los de su casa» (Mt 10.36 RVR1960); cp. Mi 7.6). Pablo dice a los gálatas: «Me he hecho, pues, vuestro enemigo, por deciros la verdad?» (Gá 4.16 RVR1960), y advierte a los filipenses sobre los «muchos» que viven ahora como enemigos de la *cruz de Cristo (Fil 3.18).

La ironía absoluta es que Israel, en su respuesta al evangelio y a la aceptación de los gentiles, es «enemigo por causa de vosotros [los gentiles]; pero en cuanto a la elección, son amados por causa de los padres» (Ro 11.28 RVR1960). Y Santiago recuerda a sus lectores la línea divisoria entre un amigo y un enemigo de Dios: «Cualquiera, pues, que quiera ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios» (Stg 4.4 RVR1960).

Una respuesta a los enemigos transformada. En el AT, la respuesta al enemigo adopta mayoritariamente la imagen del odio, el conflicto y la guerra. Existen excepciones, por supuesto, como el pacífico Abraham que trata de resolver conflictos y solo va a la guerra para rescatar a la familia de Lot y otros que habían sido capturados por ejércitos merodeadores. Sin embargo, el éxodo, la conquista, y el establecimiento del reino davídico ejercen un poder formativo en nuestra percepción general de los enemigos en el AT. Estos evocan miedo o valor, defensa o huida, maldiciones y oráculos terribles. Encontramos un contrapunto a este flujo de imágenes predominante en Proverbios 25.21-22: «Si el que te aborrece tuviere hambre, dale de comer pan, y si tuviere sed, dale de beber agua; porque ascuas amontonarás sobre su cabeza, y Jehová te lo pagará». Jesús, hablando en un clima social donde el odio al enemigo (Roma) se alinea con la justicia y el celo por el Dios de Israel, hace una asombrosa distinción en su enseñanza, amar al enemigo: «Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos... y orad por los que os ultrajan» (Mt 5.43-44 RVR1960). Lucas lo expresa así: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a

los que os aborrecen» (Lc 6.27 RVR1960); cp. Lc 6.35). En ningún otro episodio se representa este concepto de forma más brillante que en la escena de la crucifixión de Jesús, cuando este ora diciendo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23.34 RVR1960).

Pablo se hace eco de la enseñanza de Jesús del amor por los enemigos citando Proverbios 25.21-22 (ver arriba) y completándola con un mandato: «No seas vencido de lo malo, sino vence con el bien el mal» (Ro 12.20-21 RVR1960). El propio Pablo no carece de enemigos, y mantiene una lucha continua con aquellos que se oponen a su evangelio y su misión. Algunas de sus palabras relativas a sus enemigos, como su deseo de que los judaizantes «se mutilasen» (Gá 5.12 RVR1960) o su advertencia a los filipenses de guardarse «de los perros», parecen traicionar el mandato de amar a los enemigos. Pero los que juzgarían a Pablo deben tener en cuenta primeramente su amor ardiente por Israel y los gentiles, su uso de convenciones retóricas que permitían este lenguaje gráfico, y su pasión y celo por la verdad de Dios. Los enemigos de Pablo son «enemigos de la cruz» (Fil 3.18 RVR1960), y como tales evocan parte del simbolismo del AT de los enemigos divinos. Sin embargo, dentro del esquema de Pablo de los enemigos, el adversario supremo es Satanás, y con él se alinean los diversos principados y potestades, así como la alianza del pecado, la carne y la muerte. Estos son los enemigos que serán pisoteados (Ro 16.20) y puestos debajo de los pies de Cristo (1 Co 15.24-28). Pablo confía tanto en el triunfo de Cristo que se involucra en la retórica antigua de burlarse del enemigo final, la muerte: «Sorbida es la muerte en victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde, oh sepulcro, tu victoria?» (1 Co 15.54-55 RVR1960; cp. Is 25.8; Os 13.14).

Ver también BABILONIA; COSMOLOGÍA; EGIPTO; EXILIO; GENTIL; DIVINO GUERRERO; HISTORIAS DE BATALLAS; MONSTRUOS; PERSECUCIÓN; SATANÁS; TRIUNFO; BAJO LOS PIES; VENGANZA, REVANCHA.

ENFERMEDAD Y SANACIÓN

Los escritores de la Biblia presentan una extensa visión precientífica de la enfermedad y consideran que fuerzas externas tienen un papel significativo en la causa de la misma. En ocasiones, se dice explícitamente que el agente de la enfermedad es el *mal en el origen, aunque Dios la permite. Los *sufrimientos de Job se explican de esta forma (Job 2.1-8). Otro ejemplo es el apóstol Pablo, que describe su «*aguijón en la carne» como «un mensajero de Satanás» (2 Co 12.7 RVR1960). Aunque la respuesta de Dios en este caso es animar al apóstol a confiar en su poder cuando esté débil, se hace frente a esa actividad del enemigo en otros pasajes, y curar se considera uno de los medios que demuestran la llegada del reino de Dios (p.ej., Lc 13.10-16, cp. Lc 11.20).

La enfermedad es uno de los enemigos fundamentales sobre los que Jesús ejerce autoridad en los primeros capítulos del Evangelio de Marcos (p.ej., Mr 1.32-34, 40-42; 2.1-12). La buena salud y la curación se consideran señales de la bendición de Dios, y la enfermedad, una indicación de su desaprobación (Dt 7.15; 1 S 5.9; Sal 38.3; 41.1-4). Por tanto, había que consultar a Dios cuando alguien enfermaba. El rey Asa, que solo «recurrió a los médicos» (2 Cr 16.12 NVI) recibe críticas implícitas por ello. En varios de

los salmos (p.ej., Sal 32; 38; 41; 107), se exponen numerosos síntomas que se relacionan después con la culpa del individuo que sufre. Dios se involucra activamente en enviar enfermedad como un medio de disciplina o juicio (p.ej., 2 S 12.15; Job 5.17-18; Sal 32.3-5; 38; Hab 3.3-5; Hch 12.21-23). Pablo retoma este tema en su enseñanza sobre la Cena del Señor (1 Co 11.27-32), donde dice que el pecado de comer y beber «sin discernir el cuerpo del Señor» conduce al juicio y explica por qué «hay muchos enfermos y debilitados entre vosotros».

Otro ejemplo sobre este asunto es el caso de María en Números 12. Cuando ella y Aarón hablan en contra de su hermano Moisés, la respuesta de Dios es afligirla con *lepra. Después, tras la intercesión de Moisés en su favor, su castigo se conmuta por un período de siete días de aislamiento fuera del campamento. El vínculo existente entre sufrir una enfermedad y pasar a ser un marginado se menciona explícitamente en Jeremías 30.17. Las instrucciones para el reconocimiento de las enfermedades cutáneas infecciosas mencionadas en Levítico 13 tienen relación con ello. Después de hacer el diagnóstico, el sacerdote debe declarar «inmundo» al enfermo (Lv 13.3 RVR1960) y aislarlo. Las terribles consecuencias de desobedecer a Dios se exponen en Deuteronomio 28 e incluyen numerosas *maldiciones relacionadas con le enfermedad. Por el contrario, la promesa del Señor a aquellos de su pueblo que obedezcan su ley es que «ninguna enfermedad de las que envié a los egipcios enviaré a ti; porque yo soy Jehová tu sanador» (Ex 15.26 RVR1960). El vínculo entre pecado/perdón y enfermedad/curación se indica también en la descripción por parte del salmista del Señor como aquel que «perdona todos tus pecados y sana todas tus dolencias» (Sal 103.3 NVI). Isaías reitera este tema: «No dirá el morador: Estoy enfermo; al pueblo que more en ella le será perdonada la iniquidad» (Is 33.24 RVR1960).

En los Evangelios, el vínculo entre pecado y enfermedad se sugiere en el relato de la curación del paralítico en Marcos 2.1-12 (par. Mt 9.1-8 y Lc 5.17-26). En lugar de atender inmediatamente el problema físico del hombre que llevaron ante él, Jesús empieza garantizándole que sus pecados son perdonados. Este vínculo se menciona de forma explícita en Juan 5.14 y Santiago también lo hace en su epístola: «¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia, y oren por él, ungiéndole con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará; y si hubiere cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos vuestras ofensas unos a otros, para que seáis sanados. La oración eficaz del justo puede mucho» (Stg 5.14-16 RVR1960).

Por el contrario, como muestra Juan 9.2-3, es un error dar por hecho que siempre existe una conexión entre la enfermedad y un pecado específico en la vida del individuo que sufre.

El libro de Isaías comienza con un oráculo que emplea imágenes de «*herida, *hinchazón y podrida llaga» (Is 1.6 RVR1960) para describir el efecto del juicio de Dios sobre la nación de Israel. Otros profetas emplean un lenguaje parecido. Jeremías utiliza con frecuencia imágenes de enfermedad y curación para describir la destrucción y la consiguiente *restauración de Jerusalén (p.ej., Jer 10.19; 14.17; 15.18; 30.12-17; 33.1-9;

ver también Mi 1.9). Se dice que los falsos profetas que proclaman un futuro optimista «curan la herida de mi pueblo con liviandad» (Jer 6.14 RVR1960); *ver* también Lm 2.13-14). El profeta Nahúm emplea términos parecidos para describir el destino de la capital asiria, Nínive (Nah 3.18-19). En la misma línea, el profeta Oseas utiliza imágenes de enfermedad y llagas para ilustrar los efectos de las fuerzas invasoras en los territorios de Efraín y Judá (Os 5.8-15). Una vez más, la restauración se considera en términos de curación: «Venid y volvamos a Jehová; porque él arrebató, y nos curará; hirió, y nos vendará» (Os 6.1 RVR1960).

Los milagros de curación están particularmente presentes en el ministerio de *Jesús. Incluso cuando el propio apóstol Pedro parece ser el agente de la misma, deja muy claro a Eneas que «Jesucristo te sana» (Hch 9.34 RVR1960). Mateo dice algo importante cuando destaca que Jesús curó «toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Y se difundió su fama por toda Siria; y le trajeron todos los que tenían dolencias, los afligidos por diversas enfermedades y tormentos, los endemoniados, lunáticos y paralíticos; y los sanó» (Mt 4.23-24 RVR1960). Este hincapié en que Jesús sanó «toda» enfermedad aparece de nuevo en Mateo 9.35 y forma parte de la comisión de los doce (Mt 10.1). Los Evangelios recogen a Jesús citando lo que debían de ser dos proverbios relacionados con la medicina bien conocidos: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4.23 RVR1960) y «Los sanos no tienen necesidad de médico, sino los enfermos» (Mt 9.12 y paralelos RVR1960). La profecía de Isaías declara que las heridas del Siervo *sufridor producen la curación de su pueblo (Is 53.5). Pedro retoma esta idea en su primera epístola: «Llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros, estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia; y por cuya herida fuisteis sanados» (1 P 2.24 RVR1960). Aunque muchos han entendido estas palabras como una curación física, el contexto sugiere que Pedro tenía en mente aquí la sanación espiritual de una relación restaurada con Dios.

Al describir los milagros de curación de Jesús, Lucas, un doctor, hacía hincapié en el poder de Dios (p.ej., «El poder del Señor estaba con él para sanar» [Lc 5.17 RVR1960] y «Toda la gente procuraba tocarle, porque poder salía de él y sanaba a todos» [Lc 6.19 RVR1960]). De forma parecida, Pedro describe en Hechos «cómo Dios ungió con el Espíritu Santo y con poder a Jesús de Nazaret, y cómo este anduvo haciendo bienes y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10.38 RVR1960). Para Lucas también, las curaciones que Jesús lleva a cabo son parábolas representadas de lo que significa estar bajo el gobierno del reino de Dios (Lc 10.9).

Las propiedades curativas del bálsamo de Galaad (Gn 37.25; Jer 43.11) eran bien conocidas. En Jeremías, no disponer del mismo simboliza la terrible situación a la que se enfrenta la nación de Israel: «¿Por qué no se ha restaurado la salud de mi pueblo?» (Jer 8.22 NVI; cp. Jer 51.8). La visión de Ezequiel del nuevo templo incluye la imagen de un caudaloso río junto a cuyos márgenes crecen árboles frutales. «Sus hojas nunca caerán, ni faltará su fruto. A su tiempo madurará, porque sus aguas salen del santuario; y su fruto será para comer, y su hoja para medicina» (Ez 47.12 RVR1960). La imagen se retoma en Apocalipsis, donde «a uno y otro lado del río, estaba el árbol de la vida, que produce

doce frutos, dando cada mes su fruto; y las *hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones» (Ap 22.2 RVR1960). Los efectos curativos del sol se subrayan en la promesa de la profecía de Malaquías: «Pero para ustedes que temen mi nombre, se levantará el sol de justicia trayendo en sus rayos salud» (Mal 4.2 NVI).

Las epístolas pastorales aplican el concepto de salud y plenitud a la enseñanza que tiene lugar dentro de la comunidad cristiana. Las enseñanzas falsas dentro del cuerpo de Cristo producen el efecto de la gangrena, algo que se expande fácilmente y es inmensamente destructivo. Contra esto, Pablo quiere que los miembros de la iglesia sean «sanos en la fe» (Tit 1.13; 2.2 RVR1960), algo que ocurrirá si se les enseña y anima a mantenerse en «la sana doctrina» (1 Ti 1.10; 6.3; 2 Ti 1.13; 4.3; Tit 1.9; 2.2, 8 RVR1960).

Ver también AFLICCIÓN; DÉBIL, DEBILIDAD; DEFORMIDAD; DEMONIOS; JESÚS; LESIÓN; MAL; MORATÓN, AMORATAR; REINO DE DIOS; SUFRIMIENTO.

Un hombre lisiado (probablemente por la polio) presenta sacrificios ante Ishtar, una diosa de la curación.

ENGAÑAR AL ORÁCULO

Las historias en las que un personaje humano intenta sin éxito escapar del cumplimiento de un *oráculo o profecía son familiares en la literatura antigua. El ejemplo más famoso en la literatura griega es la historia de Edipo, en la que los intentos de los personajes humanos de evitar una horrible profecía de fratricidio e incesto conducen a su trágico cumplimiento. La contiene más de una docena de ejemplos del arquetipo. En ninguno de estos relatos se consigue engañar con éxito al oráculo de Dios. En ocasiones los resultados son trágicos, pero también existen variantes cómicas en las que la incapacidad de las personas de obstaculizar un oráculo da lugar a un final feliz. Como podríamos esperar, un giro en la trama es habitual en estas historias cuando los personajes que creen que pueden engañar al oráculo se dan cuenta de que no pueden hacerlo. Los ingredientes que forman una de estas historias son cuatro: (1) Dios profetiza lo que ocurrirá en la vida de una persona; (2) la persona se engaña al creer que tiene una alternativa mejor a la *profecía; (3) la persona ignora la profecía o pone en marcha una serie de acciones diseñadas para refutarla; (4) la profecía de Dios se cumple.

El hilo trágico. El hilo *trágico comienza con la historia de la *caída (Gn 3), en la que Satanás inculca a *Eva la vana creencia de que puede comer la fruta prohibida impunemente (cp. la admisión de Eva de que «la serpiente me engañó, y comí» [Gn 3.13]). Otras tragedias también encajan en el modelo. *Sansón acaba confiando tanto en su capacidad de vencer en todas las situaciones con su fuerza superior (a pesar de sus repetidas violaciones del voto nazareo) que incluso después de que le cortasen el pelo, «despertó de su sueño, y se dijo: Esta vez saldré como las otras y me escaparé. Pero él no sabía que Jehová ya se había apartado de él» (Jue 16.20 RVR1960). Ningún personaje bíblico maquina tanto para sortear la palabra profética de Dios que el rey Saúl, que cree primero que puede engañar al profeta Samuel haciéndole pensar que ha obedecido el mandato de Dios (1 S 15), y después, que puede evitar que *David sea su sucesor como

el Señor ha prometido (1 S 15.15-18) y como él mismo presiente en un momento relativamente temprano (1 S 18.7-9).

La historia del AT provee más ejemplos. Aunque el oráculo consultado por Rebeca predijo que «el mayor servirá al menor» (Gn 25.23 RVR1960), Isaac intenta cambiarlo planificando conferir su bendición a Esaú en lugar de Jacob (Gn 27). Cuando Dios anuncia que los israelitas que creyeron el informe de los *espías habitarían en la *tierra prometida, un remanente intenta sin éxito realizar una incursión en Canaán (Nm 14). Acab decide despreciar la profecía de Micaías que auguraba su muerte en la batalla, y una flecha lanzada «a la ventura» acaba con su vida (1 R 22.1-40 RVR1960). Jonás trata de escapar del oráculo de juicio de Dios contra Nínive negándose a pronunciarlo.

En el NT, cuando Jesús predice que Pedro lo negará tres veces antes de que cante el gallo, Pedro dice presuntuosamente que no lo hará y entra atrevidamente tras él en el recinto del tribunal, donde su propio intento de refutar la predicción de negación de Jesús lo pone en una posición en la que cumple la profecía.

El hilo cómico. Las historias en las que personajes humanos intentan sin éxito engañar a un oráculo no son todas trágicas. En la *Eneida* de Virgilio, la predicción de la arpía de que los troyanos se verían obligados a comerse sus mesas se cumple cuando los viajeros llegan a Italia y comen las tortas de cebada sobre las que se les han servido su carne y su fruta. En una de las historias de Ovidio, Deucalion y su esposa Pirra, únicos supervivientes de un diluvio universal, se horrorizan inicialmente cuando se les ordena tirar los huesos de su abuela detrás de ellos; pero cuando deciden que su madre es la tierra y sus huesos las piedras, obedecen el oráculo y la tierra se repobla. La Biblia también contiene versiones cómicas del tema de engañar al oráculo.

Dorothy Sayers llamó a la historia de *José la más feliz y «encantadora de todas las historias de burlar el oráculo». Como en el mito de Edipo, los pasos seguidos por los hermanos de José para sabotear el sueño profético en el que se *inclinarían finalmente ante él llevan directamente a su cumplimiento. Pero mientras los hermanos habían imaginado que el ascenso de José significaría servidumbre para ellos, el mismo acaba siendo redentor, como el propio José indica a sus hermanos al final de la historia: «Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo» (Gn 50.20 RVR1960); cp. Gn 45.7-8).

Con las promesas del *pacto que Dios pronuncia sobre los patriarcas en Génesis como trasfondo, los intentos fútiles de *Faraón de oprimir a la nación hebrea emergen como una lucha por derrotar a los oráculos del Señor. Dios había prometido repetidamente «multiplicar» la descendencia de los patriarcas, y Éxodo 1.7-20 se hace eco deliberadamente de este lenguaje. El narrador nos dice lacónicamente: «Pero cuanto más los oprimían, tanto más se multiplicaban y crecían» (Ex 1.12 RVR1960). En otras palabras, Faraón pasa a ser otra víctima de los intentos irónicamente condenados al fracaso de burlar un oráculo divino que había predicho numerosos descendientes para los patriarcas.

La vida terrenal de *Jesús provee ejemplos en la natividad, la crucifixión y la resurrección de cómo un intento inútil de sabotear el oráculo de Dios puede conducir a una conclusión feliz. En la natividad, el intento de Herodes de derrotar a la profecía que auguraba que desde Belén «saldrá un príncipe que será el pastor de mi pueblo Israel» (Mt 2.6 RVR1960) se ve burlado por el regreso de los magos por otra ruta y la huida de la familia de Jesús a Egipto. Además, la vida posterior de Jesús, se desarrolla en contra de un trasfondo de profecías mesiánicas del AT (que se remontan tan atrás como Gn 3.15) acerca de la venida de un salvador que derrotaría al mal y establecería un reino eterno de paz y justicia. El intento de *Satanás de sabotear esta profecía de la victoria de Cristo se frustra en la tentación del desierto. Además, la crucifixión, en la que Satanás y los enemigos de Jesús esperaban poner fin a sus problemas con este, conduce directamente al cumplimiento del plan de Dios para la historia de salvación, teniendo en cuenta que la derrota de Satanás es segura a través del sacrificio expiatorio de Cristo. En palabras de uno de los sermones de Pablo, las mismas personas que crucificaron a Cristo, «no conociendo a Jesús, ni las palabras de los profetas... las cumplieron al condenarle» (Hch 13.27; cp. v. 29, que declara que cumplieron «todas las cosas que de él estaban escritas» RVR1960). Además, al querer matar a Cristo, sus enemigos hicieron realmente posible la resurrección que sellaba la conquista del pecado y la muerte por parte de él.

Una categoría final de historias con final feliz contiene aquellas en las que una profecía de muerte o calamidad se supera porque Dios retira el oráculo. Así pues, el Señor envió a Isaías a Ezequías con la profecía: «Morirás, y no vivirás» (Is 38.1 RVR1960). Pero cuando el monarca se arrepintió, Dios añadió quince años a su vida. De una forma parecida, el Señor se contuvo en sus profecías de destruir a una nación en respuesta a la intercesión de Moisés (Ex 32.9-14) y el arrepentimiento de Nínive (Jon 3.10).

Resumen. Las historias de intentos fútiles de sortear un oráculo de Dios se basan en una dicotomía entre Dios y las personas. Sobre todo, nos dicen algo sobre la relación divina-humana, en la que el Señor es soberano y las personas finitas, rebeldes, arrogantes y presuntuosas hacia la soberanía de Dios. Los personajes humanos de estas historias se enfrentan a dos opciones y toman una decisión: aceptar el propósito divino o rebelarse contra él. Adoptar el segundo plan de acción conduce a una derrota inevitable. La virtud más obvia que estas historias imponen es la sumisión a la voluntad divina. Los relatos de engañar al oráculo en la Biblia demuestran la veracidad y fiabilidad de la palabra de Dios así como la imprudencia de intentar sabotearla. Celebran la superioridad de Dios sobre las personas.

Ver también COMEDIA; ORÁCULO; PROFETA, PROFETISA; TRAGEDIA.

BIBLIOGRAFÍA. D. L. Sayers, «Oedipus Simplex: Freedom and Fate in Folk-lore and Fiction», en *The Poetry Search and the Poetry of Statement* (Londres: Victor Gollancz, 1963) 243-61.

ENGAÑO, HISTORIAS DE

Las historias de engaño, construidas habitualmente alrededor de la mentira de un personaje, incorpora varias tramas argumentales que dan lugar a buenas historias, incluyendo intrigas, ironía dramática, suspense, *giros de los acontecimientos y

descubrimiento. El engaño aparece en la Biblia tanto en el modo *cómico como en el *trágico.

La historia de la *caída (Gn 3) contiene un tema de engaño latente. *Satanás entra en una serpiente para tentar a *Eva, y su propósito destructivo se enmascara como una preocupación benevolente por la humanidad. Temiendo por la vida de *Abraham cuando viajan a reinos extranjeros, este y Sara deciden contar una verdad a medias sobre su relación allá donde parece conveniente (Gn 12.10-20; 20; cp. Gn 26.6-11). La historia de engaño por excelencia es la treta de *Jacob, que roba la *primogenitura de su hermano mayor *Esaú haciéndose pasar por él (Gn 27). Tamar desempeña el papel de una *prostituta para engañar a Judá y tener descendencia con él (Gn 38), y Labán hace lo propio con Jacob sustituyendo a su novia (Gn 29.21-25). Cuando Siquem viola a Dina, hija de Jacob, sus hermanos engañan a los hombres de la tribu de aquel convenciéndolos de que circunciden y matándolos mientras sufren las consecuencias de su operación (Gn 34).

Historias posteriores del AT también giran a veces en torno al engaño y el disfraz. Los gabaonitas se hacen pasar por viajeros de una tierra lejana a fin de conseguir un tratado de paz con Israel (Jos 9). El rey Saúl se disfraza cuando va a consultar a la bruja de Endor (1 S 28.8). Tanto Acab (2 Cr 18.28-33) como Josías (2 Cr 35.20-27) hacen lo propio inútilmente cuando van a su última batalla. Amnón, hijo de *David, finge estar enfermo para poder violar a su hermana Tamar (2 S 13.1-14). En el lado positivo, el zurdo Aod lleva su espada casera en el inesperado lado derecho para evitar su detección, pudiendo así ocultarla para su atrevido asesinato del rey moabita Eglón (Jue 3.15-30). Jael hace igualmente uso del engaño cuando tranquiliza a Sísara dándole una falsa sensación de seguridad con actos de *hospitalidad (Jue 4–5).

Sin embargo, las historias de engaño también pueden ser relatos felices de liberación divina. Uno piensa en la ocultación de José de su identidad a sus hermanos hasta que llegase el momento oportuno para revelarla (Gn 42–45), las parteras hebreas que mienten a *Faraón (Ex 1.15-21), la familia de Moisés que esconde a este en una canasta en el Nilo y finalmente recibe incluso un salario por cuidar de él (Ex 2.1-10), los *espías ocultados por Rahab (Jos 2.1-14), el ídolo casero al que Mical cubre con pelo de cabra para ayudar a David a escapar de los verdugos enviados por Saúl (1 S 19.11-17) y los magos de Oriente que engañan a Herodes regresando a casa por una ruta diferente (Mt 2.12).

En la Biblia, por tanto, el engaño puede ser bueno o malo. Puede ser el medio empleado por Dios para liberar o retribuir a reyes malvados o naciones. No obstante, puede ser con la misma facilidad la estratagema nefasta empleada por una persona mala en una causa maligna.

Ver también ESAÚ; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; JACOB; SATANÁS; TORCIDO; TRAMAS DEL ARGUMENTO.

ENOJO

En la Biblia, el enojo se atribuye tanto a las personas como a Dios. El enojo o ira es una emoción, una respuesta que crece a partir de una interpretación de ciertos estímulos.

Puede producir un deseo de reaccionar, pero algunos agentes (las personas o Dios) determinan si, cómo y cuándo lo harán. El lenguaje del enojo es el simbolismo del *fuego. Se dice que tanto los humanos como Dios arden de ira (Gn 39.19; Ex 4.14). El enojo puede resplandecer como una llama (2 S 11.20), avivarse como un fuego (1 R 14.22) o arder (Sal 80.4). La similitud del enojo con el fuego puede observarse en su espontaneidad, en la dificultad con la que es contenido y en su poder destructivo.

Antiguo Testamento. Las páginas de las Escrituras presentan numerosos ejemplos de ira humana y divina, así como las reacciones a la misma. El enojo humano se representa habitualmente como una pérdida de dominio propio que desemboca en una conducta malvada. El sabio expresa su valoración de ese enojo: «El enojo reposa en el seno de los necios» (Ec 7.9 RVR1960). Jacob reprendió a sus hijos Simeón y Leví por su ira asesina; maldijo su enojo fiero y cruel (Gn 49.6-7). David advierte a sus lectores de que eviten el enojo (Sal 37.8; cp. Job 36.13). Varios proverbios hablan de la sabiduría de no provocar a otros a ira (Pr 15.1; 19.11; 20.2) o de cómo retener la ira evita mayores problemas (Pr 15.18; 16.32).

Existen ejemplos de formas aparentemente correctas de expresar el enojo. Cuando Raquel, esposa de Jacob, tuvo celos de su hermana y culpó a su marido de su incapacidad de tener hijos, Jacob se enfureció, pero respondió con sabias palabras (Gn 30.1-2). La negativa inflexible de Faraón a permitir que los israelitas se marchasen de Egipto provocó que Moisés se enojase mucho, pero el texto dice que simplemente abandonó la presencia de Faraón sin llevar a cabo ninguna acción inmediata (Ex 11.8). Salmos presenta numerosos ejemplo de enojo dirigido hacia la injusticia de las personas crueles (Sal 59.11; 69.28), así como hacia el propio Dios (Sal 77.6-9; 90.7-12). La clave parece ser mantener controlado el enojo, respondiendo con mesura (p.ej., Jue 9.30; 2 S 12.5; Neh 5.6).

La inmensa mayoría de los ejemplos de enojo en el AT hablan de la ira de Dios contra su pueblo escogido y contra las naciones paganas. Sin embargo, el enojo divino difiere de la mayor parte de los ejemplos de ira humana. Las expresiones del enojo de Dios no muestran una pérdida de control. Más bien, como un acto de la voluntad de Dios, su ira desemboca en *juicios deliberados contra el pecado, acciones adecuadas a la situación y acordes a su propio carácter santo y justo. Cuando Moisés protestó ante la perspectiva de ser el portavoz de Dios delante de Faraón, la ira del Señor ardió contra él, pero permitió que Aarón hablase en su lugar (Ex 4.13-15). Sin embargo, en otros lugares, el enojo de Dios no parece tener resultados tan favorables. Cuando los israelitas errantes se quejaron de sus dificultades, la ira del Señor estalló, y su fuego consumió la periferia del campamento (Nm 11.1). Cuando el pueblo lloraba por su dieta limitada de *maná, en su enojo Dios amenazó con obligarlos a comer codornices hasta que las aborreciesen (Nm 11.10, 18-20). En su ira Dios ordenó a Moisés dar muerte a todos los que adoraban al Baal de Peor (Nm 25.3-4). Airado, Dios evitó que toda una generación de adultos incrédulos entrasen en la *tierra prometida, obligándolos a sufrir cuarenta años de travesía por el desierto (Nm 32.10-13; cp. He 3.11; 4.3). Moisés advirtió a los israelitas de que temiesen únicamente a Dios, «porque el Dios celoso, Jehová tu Dios, en medio

de ti está; para que no se inflame el furor de Jehová tu Dios contra ti, y te destruya de sobre la tierra» (Dt 6.15 RVR1960).

Cuando un rey o la nación rechazaban a Dios en favor de otras deidades, la ira del Señor ardía en gran manera (p.ej., Dt 7.4; 9.19; 29.20, 23-24, 27-28; 1 R 14.9-11, 15). El libro de Jueces detalla la confianza en Dios «de quita y pon» de Israel. Cuando lo abandonaban y provocaban a ira, él permitía que sus enemigos les venciesen (p.ej., Jue 2.11-15). Su enojo desembocaba frecuentemente en que las potencias extranjeras dominaban a los israelitas (p.ej., 2 R 13.3), en *plagas u otras devastaciones. Lo peor de todo era quizá que él quitaba su presencia de la nación (p.ej., Nm 12.9; 31.17; Dt 32.16, 21-22; Jos 23.16; 2 R 17.18). Finalmente, Dios repudió a todo su pueblo diciendo: «También quitaré de mi presencia a Judá, como quité a Israel, y desecharé a esta ciudad que había escogido, a Jerusalén, y a la casa de la cual había yo dicho; Mi nombre estará allí» (2 R 23.26-27 RVR1960).

Loe profetas desde Isaías a Malaquías multiplican los ejemplos de expresiones del enojo de Dios contra su pueblo. Cuando este es incapaz de confiar en el Señor, sirve literalmente a otros dioses, desobedece sus mandatos y no anda en sus caminos. Entonces, la respuesta de Dios es el enojo, y este conduce frecuentemente al juicio más duro.

A pesar de esta lista de terribles demostraciones de la ira de Dios, la otra cara de la imagen es igualmente impactante. Cuando el pueblo del Señor se arrepiente del pecado y deposita su confianza en él, dios deja de lado su ira y trae *misericordia, compasión y *bendición (Dt 13.17-18). David expresa su confianza en que la ira de Dios contra su pueblo sea solo una experiencia momentánea en contraste con una vida entera recibiendo el favor de Dios (Sal 30.5). Los salmistas creen que Dios retuvo frecuentemente su enojo y no dio rienda suelta al juicio merecido por Israel (Sal 78.38; 103.8-9). Característicamente, él finiquita su enojo y *perdona los pecados del pueblo (Sal 85.3-5). Los profetas coinciden, convencidos de que Dios apartará su ira cuando su pueblo vuelva a él (p.ej., Is 12.1; 48.9; Jer 3.12-13; Os 14.4; Jl 2.13; Jon 4.2; Mi 7.18). El profeta Nahúm es quizá quien mejor fusiona ambas verdades: «Jehová es Dios celoso y vengador; Jehová es vengador y lleno de indignación... Jehová es tardo para ira y grande en poder» (Nah 1.2-3 RVR1960); cp. 1.6-7).

Parece que la ira de Dios no es automática o predecible, y que él nunca pierde el control. Los salmistas esperan que el Señor pueda ejercer o retirar su enojo en respuesta a la oración. Imploran a Dios que no reprenda ni discipline en ira (Sal 6.1; 27.9). Pero también suplican que él suba con ira contra sus enemigos (Sal 7.6). El tema de la maldición contra los enemigos de Dios, llamados en ocasiones «las naciones», es habitual en los salmos: «En su ira los devorará el Señor» (Sal 21.9 NVI; cp. 56.7; 69.24).

Nuevo Testamento. Cuando Jesús se enfrentaba a la *dureza de *corazón de las personas y su incapacidad de reconocer su mensaje, en ocasiones respondía en ira (Mr 3.5). El ejemplo clásico de la expresión de enojo de Jesús tuvo lugar cuando comprobó los abusos que se producían en el interior del recinto del templo (Mt 21.12-13; Jn 2.14-16). En lugar de que el templo fuese un enclave de verdadera adoración y servicio

sincero a Dios, los saduceos lo habían convertido en un centro de negocios donde se cambiaba dinero y se vendían animales. En la parábola de Jesús del banquete de boda, la ira del rey está sin duda justificada (Mt 22.7; cp. Lc 14.21).

Por el contrario, cuando Jesús atacó la dureza de corazón de muchos de sus oyentes, estos le respondieron con enojo (Lc 4.28). Pablo experimentó reacciones parecidas a su predicación en Éfeso (Hch 19.28). El apóstol consideraba que la ira era un elemento básico de la naturaleza pecaminosa. Por tanto, explicó que las muestras de enojo caracterizan a los incrédulos y no a los cristianos (Gá 5.20). Sin embargo, los escritores del NT reconocen la presencia de la ira en una vida cristiana. El consejo de Pablo es evitar el pecado cuando se está airado (Ef 4.26). No obstante, urge rotundamente a sus lectores a eludir la ira, entre otros vicios (Ef 4.31; Col 3.8). Jesús ordena a sus seguidores que eviten el enojo contra otro discípulo (Mt 5.22). Los padres no deben provocar a ira a sus hijos (Ef 6.4; Col 3.21). Las oraciones apropiadas de los hombres de Éfeso daban a entender la ausencia de ira (1 Ti 2.8). Los creyentes deberían ser tardos para la ira (Stg 1:19) ya que esta no consigue la justicia en la vida de la persona (Stg 1.20). No deben vengarse por sí mismos sino dejar ese acto a la ira de Dios (Ro 12.19; cp. Lv 19.18).

El NT habla de la ira de Dios en términos futuros y presentes. Como en el AT, el enojo del Señor de representa como sus acciones o respuestas a la pecaminosidad humana. Varios textos explican la ira de Dios en el presente. Juan afirmó que la ira de Dios reposa ahora sobre aquellos que son incapaces de creer en Jesús (Jn 3.36). Pablo afirmó que en el presente Dios revela su ira contra aquellos que suprimen la verdad del evangelio (Ro 1:18; 1 Ts 2.16). Él enseñó que las autoridades gubernamentales sirven como agentes de la ira de Dios para castigar a los criminales (Ro 13.4). Esta cae sobre los desobedientes, aunque no es fácil decir si el propósito del autor era referirse e expresiones presentes o futuras del enojo de Dios (Ef 5.6).

En cuanto a la ira futura, Juan el Bautista afirmó que existía una «ira venidera» (Mt 3.7; Lc 3.7 RVR1960). Jesús predijo un tiempo de juicio de Dios sobre Israel (Lc 21.23). Pablo habló de un día venidero de la ira de Dios en el que su juicio justo será revelado contra los pecadores que no se arrepienten (Ro 2.5, 8; cp. 9.22; Col 3.6; 1 Ts 1.10). Abandonadas a sus propios intentos de guardar la ley de Dios, las personas se enfrentarán a la ira de Dios (Ro 4.15). Tan solo por medio de la justificación en base a la expiación de Jesús pueden las personas encontrar *salvación y escape de la ira venidera de Dios (Ro 5.9; 1 Ts 5.9). Así pues, los cristianos eran antiguamente «hijos de ira», es decir, su única perspectiva era afrontar el juicio airado de Dios contra su pecado, pero esta no es ya su estado (Ef 2.3). El Apocalipsis habla en varias ocasiones del enojo de Dios. Aquellos que sufran el gran día de la ira del Cordero estarían mejor muertos, por lo asombroso de su fuerza destructiva (Ap 6.16-17). Las plagas del Apocalipsis exhiben la ira de Dios contra sus enemigos (Ap 14.10. 19; 15.1, 7; 16.1, 19; 19.15). La ira describe el día de juicio en el que los malvados son destruidos y los santos recompensados (Ap 11.8).

Ver también DÍA DEL SEÑOR; INFIERNO; JUICIO.

ENSEÑANZA. *Ver* ENSEÑAR, PROFESOR,

ENTRAÑAS. *Ver* PARTES INTERNAS, ENTRAÑAS.

ENTREGAR. *Ver* TRAICIONAR, TRAICIÓN.

ENTRONIZACIÓN. *Ver* REY, REINADO; TRIUNFO.

EPIFANÍA, HISTORIAS DE

Uno de los patrones narrativos más comunes es el movimiento arquetípico de la ignorancia al entendimiento. El término literario para este momento culminante de entendimiento o *revelación, *epifanía*, se popularizó por el escritor de ficción del siglo XX James Joyce. Las historias de la Biblia están repletas de momentos de epifanía en los que los personajes viven una experiencia repentina de realización. Aunque se trata de una historia rara en la que los personajes no descubren nada relevante, el término *epifanía* se reserva para relatos en los que toda la acción se dirige a un momento culminante de entendimiento en la naturaleza de las personas , o de la realidad o (más a menudo) de la naturaleza de Dios.

Así es, por ejemplo, la experiencia de *Abraham e Isaac en el monte Moriah, donde de repente (como en un sueño) ambos ven un carnero atrapado en un arbusto (Gn 22.14), haciendo buena la declaración anterior de Abraham de que «Dios se proveerá de cordero para el holocausto» (Gn 22.8 RVR1960) y llevándolo a llamar al lugar «Jehová proveerá» (Gn 22.14 RVR1960). El momento de epifanía es trágico cuando el engañado Isaac y después el embaucado Esaú descubren la treta con la que *Jacob les timó en el relato de la bendición robada (Gn 27.32-35). Cuando Jacob recibe la bendición del pacto en su sueño en Betel, se despierta y dice: «Ciertamente Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía... ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo» (Gn 28.16-17 RVR1960). De la misma forma, mientras Jacob lucha con el *ángel de Dios, va percibiendo gradualmente le identidad sobrenatural de su oponente, llegando finalmente a la conclusión: «Vi a Dios cara a cara» (Gn 32.26-30 RVR1960). En la víspera de la huida de Jacob de Labán, Dios se aparece en sueños al primero y revela que fue la divina providencia, y no el ridículo intento de Jacob de robar animales, que produjo ovejas y cabras rayadas y con manchas (Gn 31.11-13).

La lista de personajes que reconocen la presencia de Dios en medio de experiencias extraordinarias sigue creciendo. Agar ve la omnisciencia del Señor y lo llama «Dios que ve» (Gn 16.7-14 RVR1960). Los egipcios se ven obligados a comprender la veracidad de los oráculos del Señor cuando la décima plaga mata a sus primogénitos (Ex 12.29-36). Rahab declara que sus compatriotas comprendieron la omnipotencia de Dios cuando oyeron de la salvación de Israel en Mar Rojo (Jos 2.11). El siervo de Eliseo está desanimado por el asedio de Dotán hasta que Dios le abre los ojos para ver que «el monte estaba lleno de gente de a caballo, y de carros de fuego alrededor de Eliseo» (2 R 6.15-17 RVR1960). La escritura divina en un muro hace que Belsasar sea consciente de su caída inminente (Dn 5). Cuando el salmista contempla la posibilidad de huir de la presencia de Dios, acaba dándose cuenta de que el Señor estará presente aunque escape por el espacio (Sal 139.7-10) o las tinieblas (vv. 11-12).

Las historias de *búsqueda giran a menudo hacia momentos de epifanía en los que el objetivo del que busca se materializa al final. Todo el libro de *Job, donde el protagonista busca una explicación a la naturaleza de su sufrimiento, se mueve hacia le revelación culminante del conocimiento y el poder superiores de Dios en la voz que sale del torbellino (Job 38–41). Tras buscar sentido y satisfacción en todos los lugares erróneos, el narrador de *Eclesiastés alcanza «el fin de todo el discurso oído» y la perspectiva se resume en el mandato: «Teme a Dios, y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre» (Ec 12.13 RVR1960). La búsqueda de Elías para llevar a la nación al arrepentimiento alcanza una culminación temporal en el monte Carmelo, donde toda la nación es testigo del hecho de que Jehová es el único Dios verdadero (1 R 18). La búsqueda del salmista para encontrar una solución a su problema de envidiar a los prósperos malvados se materializa en un momento repentino de epifanía que viene a él mientras adora al Señor (Sal 73.16-17).

Aunque la mayor parte de las historias de epifanía se centran en percepciones a las que llegan los personajes acerca del carácter o la obra de Dios, la dinámica de reconocimiento también tiene lugar en un nivel más humano. Así pues, los hermanos de José experimentan un momento de reconocimiento cuando *José les revela su identidad en Egipto (Gn 45.1-15), al igual que un hasta ese momento desprevenido Booz en un gráfico encuentro nocturno con una mujer (Rt 3.8-12). Un obtuso Elí es conducido a ver cómo ha juzgado de forma totalmente errónea la conducta de Ana (1 S 1.12-17). El *embaucador Jacob, que había explotado taimadamente los apetitos de los miembros de su familia (Gn 25.29-34; 27), recibe su merecido de una manera parecida cuando se despierta la mañana posterior a su boda y encuentra a Lea en lugar de Raquel a su lado (Gn 29.25).

Los personajes también adquieren una perspectiva de su propia pecaminosidad; los ejemplos incluyen a Elías en su *llamamiento a ser profeta (Is 6.5), Pedro en su negación de Jesús (Mt 26.74-75; Mr 14.72; Lc 22.60-62) y Judas Iscariote cuando se da cuenta de lo que ha hecho traicionando a Jesús (Mt 27.3-5).

El NT es una verdadera antología de historias de epifanía, ya que los caracteres alcanzan repetidamente una perspectiva de la identidad divina de *Jesús y la manera en que este actúa como agente de la salvación en su vida. En un sentido, la historia de epifanía constituye el medio natural para narrar la vida del Cristo encarnado. Los primeros personajes que lo reconocen como el Mesías son Zacarías (Lc 1.67-80), Simeón (Lc 2.25-35) y Ana (Lc 2.36-38). En el otro extremo de la vida de Jesús encontramos al centurión que exclama cuando este muere: «Verdaderamente este era Hijo de Dios» (Mt 27.54 RVR60); cp. Lc 23.47). Entre medias tenemos una hueste de personas que reconocieron a Jesús como su Salvador, incluyendo la mujer samaritana y sus convecinos (Jn 4.1-42), Pedro cuando es salvado de ahogarse (Mt 14.33), los tres discípulos que presencian la transfiguración (Mt 17.1-13; Mr 9.2-13; Lc 9.28-36), Zaqueo (Lc 19.1-10), los discípulos que ven el primer milagro de Jesús (Jn 3.11), Juan el Bautista en el bautismo de este (Jn 1.29-34), el hombre ciego de nacimiento que recibió la vista (Jn 9.35-38) y el ladrón penitente que pide salvación a Jesús en la cruz (Mt

26.74-75; Mr 15.27; Lc 23.39-43). Los milagros de Jesús van acompañados habitualmente por el entendimiento que los testigos adquieren sobre su poder divino. Las apariciones de Jesús a sus seguidores tras la resurrección también son historias de revelación y reconocimiento.

Historias parecidas de reconocimiento tienen lugar en el libro de *Hechos cuando una serie de personas acaban creyendo en Cristo como su Salvador. Las mismas incluyen a los convertidos en Pentecostés (Hch 2.37-42); el cojo sanado (Hch 3.8-10); Simón el hechicero (Hch 8.12-13); el eunuco etíope (Hch 8.34-38); Pablo, de cuyos ojos cayeron las escamas (Hch 9.1-19) y muchos otros convertidos.

El propósito de la Biblia es llevar a sus lectores a una epifanía, un entendimiento de su propia condición, de la naturaleza de la realidad y, sobre todo, de la posibilidad de redención por medio de la provisión de Dios. Las historias de epifanía refuerzan esta orientación general de las Escrituras.

Ver también BÚSQUEDA; HISTORIAS DE REVELACIÓN; RECONOCIMIENTO.

EPÍSTOLA

La estructura y las imágenes de las epístolas del NT se ciñen a las convenciones de la redacción de cartas. Constituyen innovaciones construidas sobre modelos griegos y romanos, que constaban de tres partes principales: introducción (remitente, destinatario, saludo); texto o cuerpo; y conclusión (deseos finales o saludos). Con esta estructura como núcleo, las epístolas del NT muestran importantes añadidos. El somero «¡Saludos!» (*chairein*) de la carta grecorromana pasa a ser «Gracia *[charis]* y paz a vosotros, de Dios», cargado de matices teológicos, en las epístolas del NT. Sus conclusiones no solo incluyen buenos deseos finales sino también bendiciones solemnes. Dos unidades totalmente nuevas son más importantes, una *acción de gracias* (una declaración de agradecimiento formulada litúrgicamente y/o una *oración por el bienestar espiritual de los destinatarios y/o un elogio de sus virtudes espirituales y *bendiciones) y una *paraenesis* (una lista de exhortaciones morales, incluyendo mandatos positivos y negativos, así como temas como la sabiduría proverbial, listas de virtudes y vicios, y amplias exhortaciones sobre un único tópico moral). La *paraenesis* aparece habitualmente después de la sección media doctrinal de una epístola. De forma más general, sabemos que las cartas se componen conscientemente de párrafos como unidad básica de composición, por lo que la capacidad de «pensar en párrafo» es uno de nuestros mayores activos cuando leemos una epístola. Las convenciones epistolares así como el lenguaje y las fórmulas estereotipadas son por tanto un patrón de imagen presente en todas las epístolas del NT.

Otra serie de imágenes surge de la relación implícita existente entre remitente y destinatario. Una epístola presupone dos partes, un autor y una audiencia. La imagen de ambas es importante cuando leemos las epístolas del NT. Pablo, especialmente, se incluye en sus cartas como una persona de la vida real. Habla sobre su *autoridad como apóstol, su autobiografía personal, sus *viajes, sus convicciones doctrinales. De forma parecida, captamos una imagen de la audiencia cuando en nuestro camino a través de una epístola. La misma suele ser un grupo (una iglesia o un cuerpo de cristianos en una

ubicación dada) pero en ocasiones es una persona privada. En ambos casos captamos pistas acerca de la identidad y situación de la audiencia. El contexto, en otras palabras, aporta las imágenes y temas de una epístola. La iglesia de Corinto, por ejemplo, era indisciplinada, inmadura y estaba dividida. Los destinatarios de la carta a los *Hebreos eran judíos dispersados, posiblemente en Roma, que corrían el peligro de volver al judaísmo. La relación entre autor y destinatario no es la misma que tiene lugar entre iguales; el autor apostólico escribe como una figura autoritaria, no solo una fuente de consejo que se espera siga el destinatario, sino también de reprensión.

Las epístolas del NT son cartas ocasionales (provocadas por hechos o situaciones específicos), y este hecho también aporta imágenes, temas y contenido para las mismas. Raramente (de forma más destacada en la epístola a los *Romanos) encontramos tratados sistemáticos sobre un tema teológico. El formato general es acometer preguntas o puntos de controversia existentes en la vida de la iglesia o el individuo a quien se dirige. Es acertado deducir que el destinatario ya conocía el punto de vista del autor sobre los temas centrales de la fe cristiana. Este lo da por hecho y expone sus reflexiones en lugar de centrarse en preguntas, dudas, errores o problemas específicos. Lo que emerge, por tanto, es una imagen cada vez mayor de la iglesia primitiva en diversas regiones del mundo grecorromano.

A este respecto podemos destacar que la *ciudad es la principal imagen en las epístolas. La mayor parte de estas se dirige a iglesias o individuos que viven en áreas metropolitanas (en contraste con la atmósfera más agraria de los Evangelios). La *iglesia es otra imagen principal; de hecho, raramente perdemos de vista a la iglesia local cuando leemos las epístolas. Aunque la ciudad en la que reside una iglesia o un grupo de cristianos es grande, la iglesia surge como una entidad pequeña y atribulada en comparación, un grupo casi abrumado por el contexto social y cultural más amplio. Se supone que existe un fuerte sentido de antítesis entre ambas. Cuando el mismo está ausente, se insta a la audiencia a no vivir según los modelos de la cultura que la rodea. Otras unidades sociales, como la *familia/casa, los hombres y las mujeres como géneros independientes, los amos y los *siervos también son importantes en las epístolas. Imágenes de adoración y oficios eclesiásticos (incluyendo el ministro o pastor) forman un grupo mayor, y las referencias a la *ley del AT son numerosas. También podemos destacar que las epístolas contienen muchos nombres de lugares específicos y personales, reforzando la idea de que los individuos en sus situaciones de la vida real son importantes en la vida cristiana, que el *reino de Dios en la tierra, de hecho, se compone de detalles y que la fe cristiana no arrebata a las personas a un mundo «espiritual» etéreo.

Otro aspecto de la vida real en las epístolas es la impresión que dan de haberse escrito con relativa prisa y en respuesta a un acontecimiento en lugar de componerse como un ensayo sobre el estudio de alguien. Una consecuencia de ello es el grado en el que dependen del efecto oral. La voz del autor habla. El estilo de Pablo es frecuentemente oratorio e incluso homilético (sermónico) en su efecto y sus estrategias retóricas, y deducimos que dictaba sus cartas. Casi todas las epístolas del NT eran «cartas abiertas»,

leídas públicamente en las iglesias, de ahí que fuese común que hablasen directamente a la audiencia.

Estilísticamente, a pesar de toda la informalidad destacada arriba, las epístolas exhiben un abanico completo de efectos poéticos y retóricos. Por todo su contenido teológico y moral, apelan a la imaginación con imágenes y metáforas concretas. El lenguaje es frecuentemente gráfico. Integrados en la prosa encontramos *proverbios y dichos aforísticos, fórmulas litúrgicas, afirmaciones de credo e himnos (*ver* Himno de Cristo). Las técnicas retóricas son numerosas: antítesis, paralelismos, apóstrofes (dirigirse a alguien ausente como si estuviese presente), preguntas retóricas, paradojas, construcciones del tipo pregunta-respuesta, exclamaciones, repeticiones (incluyendo patrones de palabra) y sátiras.

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; GÉNERO DEL EVANGELIO.

BIBLIOGRAFÍA. D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987) 158-225; W. G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Filadelfia: Fortress, 1973); S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986).

EPITALAMIO. *Ver* BODA; CANTAR DE LOS CANTARES.

ERA. *Ver* MUNDO.

ERIAL

Aunque el poeta del siglo XX T. S. Eliot nos dio el término *erial*, la imagen es arquetípica y universal. Un erial es un paisaje asolado, habitualmente un desierto cálido y árido. La imagen tiene relación con la *muerte, la *decadencia y la destrucción, con implicaciones de terror y amenaza a la vida. La Biblia emplea esta terminología en aproximadamente ochenta ocasiones, algunas de ellas en referencia a ciudades que quedan asoladas. El setenta y cinco por ciento de las mismas aparecen en los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel, y todos los pasajes que utilizan el vocabulario del «erial» se encuentran en el AT.

En la Biblia, el erial se caracteriza por la desolación o el abandono, una privación de vida, *agua, civilización y vegetación. No es un lugar para las personas, que morirán allí (Job 6.18), sino para los *asnos salvajes (Job 24.5; 39.6; Is 32.14) y los chacales del desierto (Mal 1.3). Es un lugar seco (Job 38.27; Jer 12.11) de salinas y pozos de *sal (Job 39.6; Sof 2.9). Es una *viña dejada sin cultivar (Is 5.6; Jer 12.10-11), siendo la única vegetación superviviente las *zarzas, los *espinos y las malas hierbas (Is 5.6; Sof 2.9).

Antes de ocuparnos de los eriales apocalípticos, el más importante del AT es el desierto través del cual Dios guió a los israelitas. Se describe como «grande y espantoso, lleno de serpientes ardientes, y de escorpiones» (Dt 8.15 RVR1960), y como «un páramo vacío y ventoso» (Dt 32.10 NTV). En los libros poéticos, leemos acerca de eriales más genéricos, el «yermo sin camino» en el que Dios hace que *vaguen los líderes (Job 12.24). También leemos que el Señor envía lluvia a «la tierra desierta e inculta» (Job 38.27 RVR1960), sobre «el búho de las soledades» al que se compara el abatido salmista (Sal

102.6) y sobre la tierra productiva que Dios vuelve «en tierra salitrosa, por la maldad de sus habitantes» (Sal 107.34 NVI).

Sin embargo, ante todo, la Biblia reserva las imágenes del erial para sus visiones apocalípticas del juicio de Dios contra un mundo pecador y una nación del pacto rebelde. Aquí tenemos visiones de ciudades que están «asoladas y sin morador» (Is 6.11 RVR1960), de tierras destruidas y «ciudades sin morador» (Jer 2.15 RVR1960); cp. Jer 4.7; 7.34). Dios predice: «Convertiré en soledad montes y collados, haré secar toda su hierba; los ríos tornaré en islas, y secaré los estanques» (Is 42.15 RVR1960). También encontramos pastos «desolados hasta no quedar quien pase, ni oírse bramido de ganado, desde las aves del cielo hasta las bestias de la tierra huyeron, y se fueron» (Jer 9.10; cp. Jer 9.12 RVR1960). El libro de Ezequiel contiene veinte profecías sobre este tema, y los profetas menores nos proveen imágenes memorables de viñas e *higueras arrasadas (Os 2.12; Jl 1.7; Am 4.9).

Aunque las concordancias no enumeren las referencias del NT bajo el encabezamiento «erial», la idea de este puede inferirse razonablemente en el griego *eremos*, «lugar desierto», o su relacionada *eremosis*. Esta última aparece en el versículo profético de Lucas 21.20, «Sepan que su desolación [de Jerusalén] ya está cerca» (NVI; cp. los pasajes paralelos Mt 24.15 y Mr 13.14). Además, le idea puede deducirse (en forma verbal) en algunos textos apocalípticos (p.ej., Mt 12.25; Lc 11.17; Ap 17.16; 18.17, 19). Apocalipsis amplía la idea en sus capítulos centrales, aunque la palabra no aparezca. En resumen, el NT no transmite tanto la noción del erial a través de un vocabulario particular como con el simbolismo *apocalíptico.

El erial es una evocadora imagen bíblica de desolación y vacío, que tiene su origen en los paisajes desérticos reales y las prácticas militares. Basándose en esas imágenes literales, los escritores bíblicos transforman el arquetipo en una visión profética del juicio venidero y otra simbólica de vacío y depravación espirituales. En la literatura en general, se trata de un lugar de *sufrimiento donde el *héroe demuestra su arrojo o (en la literatura moderna) el estado al que una cultura degenerada se ha reducido. En la Biblia, Dios es habitualmente quien produce un erial como consecuencia del juicio contra la humanidad pecadora.

Ver también DESIERTO; HUERTO; TIERRA PROMETIDA.

ESAÚ

Lo más obvio que podríamos relacionar con Esaú es que pertenece, junto a su hermano *Jacob, a un grupo de parejas de hermanos bíblicos que recordamos juntos con naturalidad, *Caín y *Abel, Raquel y Lea, *María y Marta, el *hijo pródigo y su hermano mayor. Los personajes de cada pareja se complementan entre sí y son rivales.

Esaú se menciona por su nombre más de ochenta veces en la Biblia, y es un actor importante en Génesis, más de lo que tendemos a pensar, pues se le nombra sesenta veces en el libro. Numerosos arquetipos convergen en Esaú: es un hombre rústico, el *ingenuo (la víctima mentecata), el *villano (un aspirante a asesino), el hijo problemático, el hijo *mayor suplantado por el menor, el progenitor de una nación y la persona profana insensible a los valores espirituales. Las imágenes vinculadas a él

incluyen su piel velluda y su complexión rubicunda, el «lío del potaje» proverbial, el campo, la *caza, un clamor de protesta cuando descubre un *engaño que le cambiará la vida y un abrazo a un *hermano culpable en una famosa escena de reconciliación.

La imagen de Esaú como hombre rústico comienza en su historia de *nacimiento, que acentúa los aspectos irrisorios del nacimiento de ambos hermanos. Esaú, el primogénito, «era pelirrojo, y tenía todo el cuerpo cubierto de vello» (Gn 25.25 NVI), ganándose un nombre equivalente a «velludo» y el sobrenombre «rojo» (Gn 25.30). Al contrario que Jacob, «que habitaba en tiendas», Esaú «fue diestro en la caza, hombre del campo», el preferido de su padre «porque comía de su caza» (Gn 25.27-28 RVR1960). La historia de la *primogenitura intercambiada (Gn 25.29-34) acentúa las formas rudas de Esaú, y una traducción literal de sus palabras a Jacob es «déjame engullir un poco de esa cosa roja» (Gn 25.30). La sucesión en staccato de cinco verbos al final del relato (Gn 25.34) centra igualmente la atención en la tosca insensibilidad de Esaú. Este retrato poco halagador de Esaú, progenitor de la nación rival de Israel Edom motivó que Gunkel comentase irónicamente: «Son amabilidades vecinales». De acuerdo con su identidad como cazador en lugar de *pastor o *granjero, Esaú «habitó en el monte» (Gn 36.8 RVR1960).

En correspondencia con la tosca crueldad de Esaú encontramos también su insensibilidad moral y espiritual. En el relato de la primogenitura intercambiada, Esaú es esclavo de su apetito, incapaz de posponer la gratificación inmediata por el bien del beneficio futuro. El narrador destaca este hecho con su última palabra: «Así menospreció Esaú su primogenitura» (Gn 25.34 RVR1960). Esaú es un caso clásico de alguien que *menosprecia algo valioso. El escritor de Hebreos lo cita como ejemplo de alguien «inmoral o profano... que por una sola comida vendió su primogenitura» (He 12.16 RVR1960). Para ampliar la imagen de villano de Esaú, conspira para asesinar a su hermano cuando este lo engaña para obtener la bendición de su padre (Gn 27.41-42). Además, como hijo problemático, Esaú se casa con mujeres paganas que «causaron mucha amargura» (Gn 26.34-35 NVI) y «fastidio» (Gn 27.46 RVR1960) a sus padres. No existen indicaciones en el texto bíblico de que Esaú sea receptivo a Dios, algo que el imperfecto Jacob es sin duda. Romanos 9.10-13 vincula la pérdida de la promesa del pacto por parte de Esaú con la elección de Jacob por Dios, citando en el proceso Malaquías 1.3 para decir que el Señor aborrecía a Esaú.

La mayor parte de las referencias a Esaú en la Biblia hablan de su papel como progenitor de la nación de Edom, para quien su nombre se emplea frecuentemente como personificación. Esaú se asocia con Edom por medio de un juego de palabras, ya que el término traducido «rojo» suena de forma parecida a Edom en hebreo, y «velludo» a Seir, la tierra de los edomitas. El *oráculo que Rebeca recibió durante su turbulento embarazo predijo que «dos naciones hay en tu seno» (Gn 25.23 RVR1960), confirmando el papel de Esaú como padre de una nación. La genealogía de Génesis 36 afirma rotundamente: «Esaú es Edom» (Gn 36.8 RVR1960). La historia posterior del antagonismo de Esaú contra Jacob incluye el hecho de que aunque David subyugase a Edom (2 S 8.11-14; 1 Cr 18.13), más adelante se rebeló y derrotó finalmente a Judá durante el reinado de Acaz (2 Cr 28.17).

Si las imágenes asociadas con Esaú son principalmente negativas, no todas lo son. Esaú despierta nuestros sentimientos de compasión cuando es la víctima del engaño. Aunque el tono de la historia de la primogenitura intercambiada es despreciativo, no se puede decir lo mismo del relato de la *bendición robada. El corazón de cualquier lector siente lástima de Esaú cuando, al descubrir lo que Jacob le ha hecho, clama «con una muy grande y muy amarga exclamación» y suplica a su padre: «¿No has guardado bendición para mí?» (Gn 27.34-38 RVR1960). También nos conmueve el patetismo del remordimiento de Esaú por su fracaso personal cuando leemos que «aun después, deseando heredar la bendición, fue desechado, y no hubo oportunidad para el arrepentimiento, aunque la procuró con lágrimas» (He 12.17 RVR1960).

De forma más positiva, Esaú se gana nuestra admiración cuando se muestra generosamente perdonador al reencontrarse con Jacob tras los veinte años de exilio de este (Gn 33.1-11). Mientras el atormentado por la culpa Jacob va al encuentro con su hermano excesivamente preparado y formal, «inclinándose hasta el suelo siete veces», Esaú muestra una buena fe espontánea y corre hacia su hermano, abrazándolo, echándose a su *cuello y *besándolo (Gn 33.3-4 NVI).

Este es, pues, Esaú, un personaje tan polifacético como su hermano Jacob. Cualquier simpatía que se pueda sentir hacia él como víctima de un engaño y ejemplo de un espíritu perdonador en una ocasión se ve superada por el lado negativo de su carácter. En el plano humano, Esaú es el aventurero mentecato, esclavo de su estómago, un ingenuo listo para ser explotado, incapaz de renunciar a una gratificación instantánea por el bien de una *recompensa final. En el plano espiritual, es el arquetipo de la persona «profana» (He 12.16 RVR1960), con los valores equivocados y una desconsideración hacia las realidades espirituales. Actualmente, seguimos teniendo un proverbio acerca de vender la primogenitura por un plato de lentejas.

Ver también HERMANO; HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; JACOB; MENOSPRECIAR; PRIMOGENITURA; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS.

ESCALERA. *Ver* ESCALERA DE JACOB.

ESCALERA DE JACOB

Amada por niños y pintores, excesivamente alegorizada a lo largo de la historia de la interpretación bíblica (Jeffrey) y una inspiración para los escritores de himnos, la evocadora imagen de la escalera de Jacob solo se menciona una vez en la Biblia. Huyendo a Harán tras haberse enemistado definitivamente con su hermano *Esaú, *Jacob pasó una noche durmiendo con una piedra como almohada. Mientras lo hacía, «soñó que había una escalinata apoyada en la tierra, y cuyo extremo superior llegaba hasta el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. En el sueño, el Señor estaba de pie junto a él» (Gn 28.12-13 NVI). Desde arriba de la escalera, Dios confirió la *bendición del *pacto sobre Jacob (vv. 13-15).

La historia en sí indica los principales temas que se pretende veamos en la imagen. La posición de Dios arriba de la escalera, desde donde pronuncia le bendición del pacto, es una imagen de trascendencia y *autoridad divina. Sin embargo, el hecho de que la misma

una a Dios y a Jacob, el ser divino y el humano, junto al movimiento incesante de los *ángeles subiendo y bajando por ella, hace de la escalera de Jacob al mismo tiempo una imagen de la inmanencia del Señor, de su cercanía a sus criaturas humanas, tal como indica la respuesta de Jacob al despertarse: «Ciertamente Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía» (Gn 28.16 RVR1960). Además, el movimiento en ambos sentidos sugiere las dos formas en que los humanos interactúan con Dios, recibiendo lo que él envía a la tierra y aspirando a subir al cielo hacia Dios.

No sorprende por tanto que la imagen de la escalera se haya interpretado de formas visionarias y místicas. La misma se apareció a Jacob en un *sueño. En este, además, la realidad terrenal se abrió en una visión de Dios y el *cielo. La escalera de Jacob es una imagen de lo *santo o numinoso, como la narración atisba cuando nos dice que Jacob «tuvo miedo, y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo» (Gn 28.17 RVR1960). En el NT, Jesús se hace eco del sueño de Jacob cuando dice a Felipe y Natanael que verían «el cielo abierto, y a los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1.51 RVR1960).

Ver también DESCENSO; JACOB; SUBIDA.

BIBLIOGRAFÍA. D. L. Jeffrey, «Jacob's Ladder», *DBTEL* 388-90.

ESCARLATA. *Ver* COLORES.

ESCLAVITUD Y LIBERTAD

Las imágenes relacionadas de la esclavitud y la libertad se emplean con gran poder e importancia en la Biblia. Un único estudio de la palabra no revelará toda la extensión de su simbolismo, que subyace a algunos de los mayores temas bíblicos, incluyendo el *pecado, la *redención, la carne y el espíritu, la *ley, y la verdad. Dos imágenes literales de esclavitud prevalecen en la Biblia, el estado político de una nación y la condición de *esclavo. La imagen de la cárcel también es importante. La libertad se define simplemente como la liberación de estos tipos de esclavitud. Los usos metafóricos confieren condiciones espirituales a los mismos.

Esclavitud política y libertad: Egipto. La imagen principal de la esclavitud política en la Biblia es la de los 400 años que la nación de Israel soportó la misma en *Egipto, famoso para los lectores de la Biblia inglesa por el evocador epíteto «casa de esclavitud» en la KJV. Detrás de esta expresión, encontramos las historias de Éxodo de la esclavitud de Israel en Egipto, en la que «los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre» (Ex 2.23 RVR1960).

Si la esclavitud de la nación en Egipto es la imagen principal de cautiverio político, el *éxodo de allí es por correspondencia la más importante de libertad política. Toda la historia del éxodo se cuenta como una liberación de la esclavitud política, descrita con el gran lenguaje de redención en Deuteronomio: «Os ha sacado Jehová con mano poderosa, y os ha rescatado de servidumbre» (Dt 7.8 RVR60); cp. 9.26; 13.5). La descripción de esta liberación como una redención introduce la idea de una nueva posesión. Israel ha sido comprado por su libertador y ahora le pertenece: «Os tomé sobre alas de águilas, y

os he traído a mí» (Ex 19.4 RVR1960). Esta libertad no significa autonomía. Israel ya no pertenece a *Faraón y a sus dioses, sino a Dios. Así pues, la historia del éxodo introduce una dimensión espiritual tanto en la esclavitud como en la liberación: Israel deja la esclavitud a los poderes de Egipto contrarios a Dios, y es llevado a una nueva relación con el Señor.

La tragedia de la historia judía en el AT es que la libertad garantizada por Dios en el éxodo solo era temporal. En Deuteronomio, Moisés ya vislumbra un triste futuro cuando el proceso de liberación se revierta por la incapacidad de Israel de mantener la relación de pacto con su libertador. Cuando Moisés enumera las *maldiciones que caerán sobre la nación si no obedece los mandatos de Dios (Dt 28), pinta un cuadro de esclavitud cada vez mayor, incluyendo la política (Dt 28.64-68). El propio Moisés predice que la nación se rebelará contra Dios y «hará lo malo a los ojos del Señor y con sus detestables actos provocarán su ira» (Dt 31.29 RVR1960).

Esclavitud y libertad en la historia posterior del Antiguo Testamento. Esta recaída en la esclavitud es un tema importante en la historia que sigue. Vemos el ciclo en *Jueces, donde en respuesta al pecado de Israel, el Señor repetidamente «los vendió en mano de sus enemigos de alrededor» (Jue 2.14 RVR1960); cp. 3.7, 12; 4.2; 6.1; 10.7; 13.1). El proceso alcanza su punto culminante en 2 Reyes 17, cuando Israel es finalmente deportado al cautiverio político en Asiria. Los profetas comentan las causas espirituales subyacentes a esta nueva esclavitud, que era una realidad política para muchos de ellos. Así pues, Jeremías advierte a Judá en el nombre del Señor: «Y perderás la heredad que yo te di, y te haré servir a tus enemigos en tierra que no conociste» (Jer 17.4 RVR1960). En el AT, el cautiverio político está vinculado con el estado espiritual de la nación, con la desobediencia a las obligaciones del pacto como su causa claramente anunciada.

Si el *exilio es el equivalente posterior a la esclavitud en Egipto, la liberación que equivale al primer éxodo es la restauración de Israel tras el mismo. Algunas de las imágenes proféticas de libertad se refieren al regreso literal de un remanente a la *tierra prometida, pero en las visiones del *milenio la perspectiva parece abrirse más allá en su alcance. En ambos casos, el retorno a la tierra es una vuelta a Dios, y la libertad es el resultado. En la edad de oro venidera, la cautiva Jerusalén soltará las ataduras de su cuello (Is 52.2). El propio Dios quebrará su yugo de su cuello, y romperá sus coyundas (Jer 30.8; ver también Nah 1.13). Dios sacará «de la cárcel a los presos» (Is 42.7 RVR1960); ver también Is 49.9; 61.1).

Esclavos y prisioneros. El cautiverio político de las naciones se complementa con otras dos categorías principales, la esclavitud (*ver* Esclavo, esclavitud) y el encarcelamiento (*ver* Prisión). Las más de doscientas cincuenta referencias a los esclavos y la esclavitud representan el mundo social de la época bíblica, un mundo en el que los esclavos o siervos de la casa eran una parte aceptada de la estructura socioeconómica. Independientemente de lo aceptada que fuese la práctica, era una forma de esclavitud en la que los esclavos se encontraban bajo el control total de sus amos. La libertad era la condición a la que aquellos aspiraban; una estipulación en la ley mosaica prescribía que

los esclavos hebreos debían quedar libres tras seis años de trabajo para un amo (Ex 21.2). Una de las razones por las que Dios envió a Judá al exilio fue su incapacidad de mantener sus promesas a los esclavos libres (Jer 34). Una antítesis estándar (especialmente en el NT) es «esclavo y libre».

Más de cien referencias bíblicas a las prisiones y los prisioneros muestran que se trata de una de las principales imágenes de la cautividad. La Biblia nos da ejemplos tanto de encarcelamiento (2 R 17.4; Esd 7.26) como de prisión injusta (Gn 39.20; Jer 37.18), pero en ambos casos es una experiencia uniformemente negativa que quita la libertad a la persona. En consecuencia, la liberación de la cárcel es una de las imágenes más evocadoras de la libertad en la Biblia, una que se centra en el momento de transición de la cautividad a la libertad. Una de las cuatro historias de mini-rescate en Salmos 107 es la de los prisioneros que habitaban «en las más densas tinieblas», en aflicción y hierros, cuyos corazones estaban «afligidos y encadenados». Cuando clamaron al Señor, «él los salvó de su aflicción. Los sacó de las sombras tenebrosas y rompió en pedazos sus cadenas» (Sal 107.10-14 RVR1960).

Jesús y Pablo. Aunque las versiones literales de la esclavitud y la libertad en el AT adquieren frecuentemente sentidos metafóricos y espirituales, con Jesús el marco de referencia principal es espiritual. Como él no inició ningún movimiento de liberación para soltar a los esclavos, su famosa declaración en este sentido debe de tener un propósito metafórico cuando afirma que Dios «me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos» (Lc 4.18 RVR1960). Así también en Juan 8.31-32: «Si vosotros permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos; y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres». Y otra vez: «Todo aquel que hace pecado, esclavo es del pecado... Así que, si el Hijo os libertare, seréis verdaderamente libres» (Jn 8.34, 36 RVR1960).

El tema de la esclavitud y la libertad es fundamental en la enseñanza de Pablo, y adopta dos formas: esclavitud a la ley, y al pecado y la muerte.

El primer tema paulino ve la ley ceremonial del AT, y de hecho también la ley moral si se considera como el medio para obtener la salvación únicamente por méritos humanos, como una esclavitud de la cual el evangelio cristiano de la gracia libera a una persona por fe como regalo de Dios. El texto clásico es la epístola a los *Gálatas, escrita para disuadir a los cristianos conversos de sucumbir a los intentos de los judaizantes de hacerles volver a la ley ceremonial del AT como una parte necesaria de la salvación. Pablo escribe: «Estad, pues, firmes en la libertad con que Cristo nos hizo libres, y no estéis otra vez sujetos al yugo de esclavitud» (Gá 5.1 RVR1960). Cristo nació «bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.4-5 RVR1960). Depender «de las obras de la ley» para salvación es estar «bajo maldición» (Gá 3.10 RVR1960). De forma parecida, ponerse bajo la ley del AT es «esclavitud», mientras escoger «la Jerusalén de arriba... es libre» (Gá 4.24-25 RVR1960).

El tema habitual de la esclavitud al pecado y la muerte también está presente en Pablo. Este hecho se sobreentiende, por ejemplo, cuando el apóstol escribe: «Porque vosotros,

hermanos, a libertad fuisteis llamados; solamente que no uséis la libertad como ocasión para la carne», que es una esclavitud implícita (Gá 5.13; ver también 1 P 2.16). En *Romanos también, Pablo equipara el pecado con la esclavitud: «Sois esclavos de aquel a quien obedecéis», y obedecer al pecado «lleva a la muerte» (Ro 6.16; ver también Ro 6.20 y 2 P 2.19, que afirma: «Cada uno es esclavo de aquello que lo ha dominado» NVI). En consecuencia, un cristiano puede dar «gracias a Dios, que aunque erais esclavos del pecado... fuisteis... libertados del pecado» (Ro 6.17-18 RVR1960). Este aspecto también tiene un lado escatológico: viene el día en que «la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro 8.21 RVR1960).

El amor de Pablo por la paradoja y la metáfora conduce a otro tema, el de los creyentes en esclavitud o encarcelamiento en Cristo. Personas que eran «esclavos del pecado... son... esclavos de la justicia» (Ro 6.17 RVR1960). De nuevo, «habéis sido libertados del pecado y hechos siervos de Dios» (Ro 6.22 RVR1960). En otros pasajes, Pablo se retrata como «prisionero de Cristo» (Ef 3.1 RVR1960) y «preso en el Señor» (Ef 4.1 RVR1960). Eso equivale al atrevimiento de una evocadora referencia al pueblo de la restauración venidera como «prisioneros de esperanza» (Zac 9.12 RVR1960).

Ver también BABILONIA; EGIPTO; ESCLAVO, ESCLAVITUD; EXILIO; ÉXODO, SEGUDO ÉXODO; FARAÓN; MALDICIÓN; MUERTE; PECADO; PRISIÓN; REDIMIR, REDENTOR.

ESCLAVO, ESCLAVITUD

En la Biblia, un esclavo es un activo económico y una propiedad legal de su comprador, que pasa a ser completamente responsable del mismo. Aunque las palabras se emplean indistintamente en ocasiones, un estatus social más bajo distingue generalmente al esclavo del *siervo, pero el ascenso es posible y muy habitual. Aunque el esclavo está sujeto a una *esclavitud perpetua, Dios, que creó a todas las personas con dignidad, supervisa esta práctica en las Escrituras. Además, desde la perspectiva bíblica, toda persona es esclava del *pecado o de *Dios.

Un activo económico. Obtenido a través de una simple compra o por medio de una conquista militar, el esclavo era un activo económico en las sociedades antiguas. Tenía un valor de mercado (Gn 37.28; Ex 21.32; Ez 27.13; Hch 16.19); podía comprarse y venderse (Lv 25.44-45); podía traspasarse como una *herencia (Lv 25.46). Entre los israelitas, solo podían venderse como esclavos ciudadanos de otras naciones con un sentido humillante, especialmente los cananeos, malditos como «el más bajo de sus esclavos» (Gn 9.25 NVI) y descritos como «leñadores y aguadores» (Jos 9.18-27 RVR1960).

Los comprados con dinero o nacidos en la casa del amo tenían privilegios especiales (Gn 17.12, 23, 27; Ex 12.44; Lv 22.11). Uno piensa en *José, comprado por Potifar, al que se dio tanta responsabilidad y que seguía siendo llamado esclavo por la esposa de su señor (Gn 39.1-19). Los conquistados llevaban a cabo los trabajos duros (1 R 9.21). Los israelitas fueron sometidos en *Egipto por su potencial poder militar y se les asignaron tareas que venían bien para ayudar a su derrota (Ex 1.1-14). *Salomón reclutó *extranjeros para su plantilla de esclavos pero asignó a los israelitas posiciones en el nivel

de los siervos: oficiales del gobierno, funcionarios, capitanes, soldados, etc. (1 R 9.21-22).

La compra de esclavos era común pero la *justicia de Dios la supervisaba. Abraham (Gn 17.23), el Predicador de Eclesiastés (Ec 2.7) y Oseas (Os 3.2) compraron esclavos. Después de ver la desgracia de los israelitas, el propio Señor los compró metafóricamente derrotando a los egipcios que se resistieron a Moisés (Ex 3.7; 15.16; 2 P 2.1).

En tiempos de dificultades, las comunidades hebreas se veían amenazadas por la posibilidad de acabar esclavizadas. La oración de Elías evitó que los *hijos de una *viuda fuesen llevados como esclavos para satisfacer su deuda (2 R 4). En el Judá posterior al exilio, el interés excesivo cargado en los préstamos provocó que muchas familias se vendiesen como esclavos de deuda, aunque siempre que era posible hombres justos las compraban para sacarlas de la esclavitud (Neh 5.8). Asimismo, aunque las ganancias económicas justas estaban permitidas, los «traficantes de esclavos» se incluyen con los «embusteros y los que juran en falso» en una lista de personas que están «en contra de la sana doctrina» de la iglesia cristiana primitiva (1 Ti 1.10 NVI). Dios proveyó leyes y juicio para controlar la institución de la esclavitud. Se confiere más dignidad al estatus de esclavo en la época del NT si consideramos los pasajes de las «obligaciones de la casa» en Efesios 5.21–6.9 y Colosenses 3.18–4.1, donde la simple ubicación de los esclavos en listas junto a otros miembros de la *familia indica que su posición era la de miembros de la *casa.

Propiedad y responsabilidad legales. Debido a que los esclavos eran valiosos como activo económico, se consideraban una propiedad *legal que exigía atención. El grupo de palabras relacionadas con *doulos*, de la que deriva esclavo supone un estatus de posesión, dependencia y *obediencia bajo un solo señor.

Como secuestrar a compatriotas israelitas como esclavos ponía en peligro la comunidad hebrea, ese acto se castigaba con la *muerte (Dt 24.7). Aunque permitía algunos *golpes, la ley prohibía terminantemente pegar a los esclavos hasta la muerte (Ex 21.20). Se ordenó a los hebreos dar asilo a los esclavos maltratados (Ex 21.21; Dt 23.15). Los sacerdotes, como seguidores ejemplares de la ley, debían tratar a los esclavos comprados como parta de su casa y *comer con ellos en la *mesa (Lv 22.11). Un esclavo egipcio abandonado por su amo cuando cayó enfermo contrastaba los métodos paganos con las directrices protectoras de Dios sobre la esclavitud (1 S 30.13); de una manera parecida, el centurión del NT que buscó a Jesús para ayudar a su siervo enfermo imitaba el ideal hebreo (Lc 7.2). Gracias a las leyes de Dios, las naciones consideraban a los hebreos buenos amos.

Las *mujeres y los *niños estaban especialmente protegidos. Las primeras no podían venderse a extranjeros (Ex 21.8) y recibían todos los derechos si eran *adoptadas o dadas en *casamiento (Ex 21.9). Los hijos de los esclavos pertenecían al amo, de forma que si un esclavo varón aceptaba una *esposa de su señor, decidiría generalmente quedarse como siervo de por vida (Ex 21.6). Un ejemplo fue Siba, siervo de Saúl, que sirvió a los hijos de este con toda su familia toda la vida (2 S 9.9-10).

La relación esclavo-amo es análoga con la nuestra con Dios porque somos llamados a ser responsables ante él (Ro 14.4; Ef 6.9; Col 4.1; 2 Ti 2.21). Él también se hace responsable de nosotros: «He aquí, como los ojos de los siervos miran a la mano de sus señores, y como los ojos de la sierva a la mano de su señora, así nuestros ojos miran a Jehová nuestro Dios, hasta que tenga misericordia de nosotros» (Sal 123.2 RVR1960).

Sujetos a esclavitud perpetua. Las imágenes de esclavitud vinculan la importancia económica de la esclavitud con la *idolatría espiritual, sentando las bases para una de las imágenes de *salvación más ricas de la Biblia. Recordamos fácilmente esclavos que fueron maltratados: José, los hebreos bajo los imperios egipcio y babilónico, el esclavo egipcio abandonado por su amo, los judíos después del exilio en Nehemías 9.36. La dura esclavitud de sometimiento obligado se representa a menudo como un *yugo de trabajo pesado (Gn 27.40; Lv 26.13; 1 R 12.4; Is 47.6). Sin embargo, el uso figurado de la imagen provee una imagen más gráfica.

Tanto la esclavitud como la idolatría implican cautividad, es decir, sumisión total a la voluntad de un amo. Egipto, la «servidumbre», y Babilonia son metonimias para la idolatría y la esclavitud. Y sus *dioses son señores metafóricos (Ex 20.2-4; Dt 5.6-8; Sal 137; Lm 1.1-2; Ap 11.8; 18.13). El importante salto figurado no se produce de la esclavitud a la libertad, sino de la esclavitud del pecado a la de Dios, de las *tinieblas a la *luz, de la falsedad a la verdad. Aunque el yugo del Señor es «fácil» y su carga «ligera» (Mt 11.30 RVR1960), sigue existiendo un yugo.

La Biblia supone la existencia de un servicio universal en la tierra; la cuestión es si el señor de uno es Dios o el pecado (Ro 6.15-23). De hecho. Toda la *creación sufre esclava de la decadencia tras la caída (Ro 8.21). Los pecadores no redimidos son esclavos del pecado, específicamente de los poderes *malignos como las deidades religiosas elementales (Gá 4.3), la glotonería (Ro 16.18) y los deseos (Tit 3.3). Como Pedro señala: «Cada uno es esclavo de aquello que lo ha dominado» (2 P 2.19 NVI; ver también Jn 8.34). El juicio espera a aquellos que suponen falsamente que la redención es el dominio propio en lugar de la libertad de escoger a Dios como señor (Sal 12.4).

Este aspecto de la esclavitud perpetua se desarrolla con más detalle en las enseñanzas y ejemplos activos de Jesús y Pablo. Las parábolas del primero confirman la lealtad subordinada y obligatoria del esclavo a un solo señor como ilustración del servicio a Dios (Mt 8.9; 18.21-34; 25.14-30; Lc 17.7-10). Ejemplifica la esclavitud voluntaria, humillándose como ser humano, abrazando la muerte, incluso de forma simbólica *lavando los pies de los apóstoles (Jn 13.12-17; Fil 2). Enseña que la verdadera grandeza en el servicio cristiano es la posición humilde del esclavo piadoso, el último como primero, una antítesis del mundo con conciencia de estatus (Mt 20.27; Mr 10.44). Su muerte es el pago redentor para la liberación de muchos que se encuentran en el mercado de esclavos del pecado (Mr 10.45; Ro 3.22-24). Su vida perfecta demuestra que la libertad no es una perfección autónoma sino más bien una relación con Dios escogida, que requiere el rechazo obediente de la esclavitud del pecado.

Pablo dirige la iglesia primitiva en consecuencia. La salvación se presenta como una manumisión espiritual que implica un cambio de amos, expresado alegóricamente como

la libertad de ser el «hijo de la promesa» de Sara, que sirve a Cristo en el Espíritu con una visión de redención total en la nueva creación (Gá 4.21-31; Ro 6.14; 8.18-25). «Esclavo de Cristo» es la reafirmación cristológica por parte de Pablo del primer mandamiento: uno no debe tener relaciones comprometedoras con otros señores (cp. Lv 25.55; Dt 6.4; Mt 6.24); en consecuencia, el *douloi* de Cristo representa su causa y, en el análisis final, es responsable únicamente ante él.

El propio testimonio de Pablo ilustra la elección entre señores. El apóstol confiesa la esclavitud del pecado: «No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago» (Ro 7.15 RVR60). No obstante, decide ser esclavo de la ley de Dios (Ro 7.25). También, haciéndose eco del ejemplo de Jesús (Mr 10.44), se define como un esclavo de todas las personas por causa del evangelio (1 Co 9.19) y además hace de su propio *cuerpo un esclavo «no sea que, después de haber predicado a otros, yo mismo quede descalificado» (1 Co 9.27 NVI). Su vida es un triple ejemplo de esclavitud voluntaria.

Pablo también se ocupó de una dificultad inusual en la iglesia primitiva. En una cultura cuyo tráfico de esclavos era uno de los principales negocios, la relación que el apóstol establece entre el pecado y la esclavitud tuvo el efecto natural de hacer que los creyentes deseasen libertad social. Estos también reaccionaron a su llamamiento a servirse los unos a los otros ofreciéndose voluntariamente a venderse por la libertad de otros. Al creer en la colocación providencial de Dios de sus hijos, el principio representativo de Pablo en relación con la esclavitud era permanecer en el estado al que uno había sido llamado (1 Co 7.17-24; cp. 1 P 2.18). Él afirma claramente que el objetivo principal de un esclavo no era la libertad en la sociedad sino más bien en el servicio del supremo Señor (Ro 14.7-8; 2 Co 5.15).

Estatus temporal. Un importante aspecto final de la esclavitud en la Biblia es que la misma es solo temporal. Sin elección para ser un siervo, un esclavo no pertenece a su amo toda la vida. El ascenso también es posible; de hecho, los esclavos de Dios son adoptados como hijos suyos (Jn 8.35-36; Gá 4.1-9). En el ámbito de la eternidad la esclavitud es también una condición temporal: «Y sucederá así como al pueblo, también al sacerdote; como al siervo, así a su amo; como a la criada, a su ama; como al que compra, al que vende; como al que presta, al que toma prestado; como al que da logro, así al que lo recibe» (Is 24.2 RVR1960). La responsabilidad individual delante de Dios resuena en trece predicciones de juicio diferentes para todas las personas, «esclavos o libres» (1 R 14.10; 21.21; 2 R 9.8; 14.26; 1 Co 12.13; Gá 3.28; Ef 6.8; Col 3.11; Flm 15-16; Ap 6.15; 13.16; 19.18).

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; OBRA, OBRERO; PECADO.

BIBLIOGRAFÍA. S. S. Bartchy, «Slave, Slavery», *DLNTD* 1098-102; M. A. Dandamayev, «Slavery (Ancient Near East) (Old Testament)», *ABD* 6:58-65; M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Nueva York: Viking: 1980); K. Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Nueva York: Cambridge University Press, 1978); D. B. Martin, *Slavery as Salvation* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990).

ESCONDER, ESCONDERSE

La idea fundamental de esconderse es la ocultación, y una ampliación figurada para incluir la idea moderna de «encubrir» parece tan natural que puede tratarse como parte del sentido literal. *Esconderse* y sus formas flexivas aparecen mucho más de doscientas veces en el AT, traduciendo catorce diferentes raíces hebreas, seis de las cuales se traducen «esconder» únicamente una vez y dos de las cuales explican más de la mitad de las referencias. Aunque no sean sinónimos exactos, la mayor parte de las palabras se solapan semánticamente de forma considerable. De las treinta y cinco apariciones en el NT, veintiocho traducen *krypto* y sus derivados, y cuatro más (*para*)*kalypto*, cuyo contrario más común *apokalypto* («revelar») sugiere algo del mayor campo semántico al que pertenece *esconder*: secreto, misterio, disfraz, encubrir, *velo, *tinieblas, *buscar, *sepultura y (la más básica de todas) *cubrir. Así pues, ocasionalmente la imagen de esconder está presente incluso sin la propia palabra.

Protección. En las narraciones bíblicas muchas personas se esconden, o son escondidas, para escapar de los *enemigos: el recién nacido *Moisés, los espías en Jericó, Jotam (Jue 9.5), los israelitas (1 S 13.6; Jer 16.16), *David en muchas ocasiones, Elías y otros profetas (1 R 17.3; 18.4, 13; 22.25; Jer 36.26), Joás, los moabitas (Is 16.3), Jesús (Jn 8.59). Algunos también se esconden para evitar una confrontación o publicidad (Lc 1.24, Elisabet durante su embarazo; Jn 7.10; 12.36; 19.38, José de Arimatea) o para expresar un sentimiento de indignidad (1 S 10.22; 1 Cr 21.20; Job 29.8, 10; Dn 10.7; cp. Is 6.2). Moisés escondió su rostro cuando vio la *zarza ardiente (Ex 3:6), un detalle que se repite cuando Dios lo protege de la *«gloria» (Ex 33.22 RVR1960) y más adelante cuando Moisés se vela el rostro para proteger a su pueblo (Ex 34.35). Las personas esconden posesiones con la esperanza de salvarlas (Jue 6.11; 2 R 7.8; Mt 25.18). En ocasiones, el intento de esconderse es fútil (Gn 3.8, Adán y Eva; Dt 7.20; Jos 10.16; Mr 7.24; Lc 8.47, la mujer sanada en la multitud). En ocasiones, se renuncia valientemente al intento (Is 50.6; Jn 18.20).

Muchas de estas historias invitan provocan fácilmente el comentario moralista, y sus lecciones se ejemplifican en numerosas escenas imaginadas de ocultamiento, proverbiales o escatológicas. Esconderse del mal inminente es una señal de sabiduría (Sal 55.12; Pr 27.12; 28.28) o pobreza (Job 24.4). Ya para el escritor de Job, el acto de Adán de esconderse se había vuelto proverbial para representar la *culpa (Job 31.33) y los impíos solo podrían esconderse en el polvo; esto es, la *tumba (Job 40.13). El mal, si se esconde para disfrutar de él, resulta insoportable (Job 20.12). Los *pecadores no pueden escapar de la ira divina a ningún sitio (Job 34.22; Am 9.3), aunque busquen refugio en *cuevas y riscos, y clamen a las *montañas: «Caed sobre nosotros, y escondednos» (Ap 6.16; cp. Lc 23.30; Is 2.19; Os 10.8). Los justos, sin embargo, pueden esconderse «por un momento, en tanto que pasa la indignación» (Is 26.20; cp. Sof 2.3) y, en su desesperación, Job ve incluso el Seol como un *refugio (Job 14.13). Abundan las imágenes de esconderse como *protección divina. El pueblo de Dios son los «protegidos» (Sal 83.3 RVR1960) que moran «al abrigo del Altísimo» (Sal 91.1 RVR1960), escondidos en la mano de Dios o en su aljaba (Is 49.2), en sus *alas, su tienda o su presencia (Sal 17.8; 27.5; 31.20). «Tú eres mi refugio» (Sal 32.7; 119.114 RVR1960). La

*paloma que se esconde «en los agujeros de la peña» (Cnt 2.14 RVR1960), una imagen de la naturaleza, se ha interpretado de forma alegórica; la frase es familiar en el himnario.

Esconderse para evitar que otros sepan. Esconderse es fundamental para una emboscada (2 R 7.12) o para poner una *trampa (Pr 1.17); ambas ideas también se utilizan de forma figurada (p.ej., Job 18.10; Sal 10.8-9; 56.6; 9.15; 35.78; 140.5; 142.3; Jer 18.22). Retener información es la prerrogativa de alguien con una posición más elevada, el rey (1 S 20.2-3) o Dios (Gn 18.17; 2 R 4.27), aunque algunos interpretan Job 3.23 y 10.13 como acusatorios; no obstante, ocultar cosas *a* esas figuras es difícil (Gn 47.18; Jos 7.19; 2 S 14.18; Hch 26.26; 1 S 3.17; Sal 10.11; Is 29.15). En Lucas 19.42, es en parte la propia falta de intuición de Jerusalén la que esconde lo que debería saber; porque Dios no ha «hablado en secreto» (Is 45.19 RVR60); cp. 48.16), y sus mandatos no están fuera de su alcance (Dt 30.11; cp. Sal 119.19). Las propias palabras pueden obrar para oscurecer (Job 42.3). Pero algunas cosas no deben ocultarse sino enseñarse (Job 15.18; 27.11) o proclamarse (Sal 40.10; 78.4), como muestran las similitudes de una vela y una ciudad sobre una colina (Mt 5.14-15). De hecho, que no haya nada «encubierto, que no haya de ser manifestado» (Mt 10.26 RVR60) no es una amenaza sino una promesa.

En Josué 7, Acán intenta esconder dos cosas sin éxito, su botín y su culpa. Otros tratan de ocultar el odio (Pr 10.18) o cosas vergonzosas (2 Co 4.2), o como Adán, se esconden para que no los vean (cp. Job 24.15). Pero esa ocultación es inútil (Sal 44.21; 69.5; 90.8; Pr 28.13; Jer 16.17; 23.24; 49.10; Os 5.3; Ro 2.16; 1 Co 4.5). Además, los devotos no quieren ocultar nada, que no haya «pecados escondidos» (Sal 19.12 NTV; cp. 139.23-24), y para ellos es un alivio que los conozcan completamente (Sal 38.9; 139.12, 15; Is 40.27-31). Las obras malvadas no pueden ocultarse, pero tampoco las buenas (Ec 12.14; 1 Ti 5.25); aquellos que siguen la instrucción de ocultar sus buenas obras serán recompensados abiertamente (Mt 6).

Un sentido secundario de esconderse es *almacenar y por tanto guardar a salvo; de ahí las figuras de guardar los dichos de Dios en el corazón (Sal 119.11; cp. Pr 2.1; Lc 2.19) y de cultivar el ser interior, «íntimo» (1 P 3.4 NVI; cp. Sal 51.6). Un *tesoro enterrado puede descubrirse con la diligencia humana (Dt 33.19; Job 28.11); su equivalente figurado, la *sabiduría, es más difícil de hallar (Job 28.21), aunque no imposible (Pr 2.4-5). El «maná escondido» (Ap 2.17 RVR1960) es un tesoro almacenado en el cielo. Con un sentido más siniestro, los acontecimientos futuros están escondidos del conocimiento humano (Job 3.10; 15.20), y decir que el «pecado está guardado» en este sentido (Os 13.12 RVR1960) indica que la retribución llegará finalmente.

Esconder para evitar conocer. Un modismo común, «esconder el rostro» (o los ojos), significa negarse a fijarse en algo y evitar por tanto responder a ello. Semejante comportamiento se condena cuando las personas evaden la responsabilidad de esta forma (Lv 20.4; Pr 28.27; Ez 22.26; cp. Is 53.3; 58.7; Dt 22.1-3), pero no cuando la ignorancia es involuntaria (Lv 4.13ss; 5.3-4).

Este modismo se emplea frecuentemente para Dios, con cuatro acentos interrelacionados: (1) un sentido general de indiferencia divina (p.ej., Job 13.24; Sal

104.29; 143.7; cp. Job 23.9) quizá temporal (Is 8.17); (2) la negativa particular de Dios de consentir a los pecadores (Dt 31.17-18; 32.20; Is 1.15; 59.2; 64.7; Jer 33.5; Mi 3.4; cp. Os 13.14), una vez más quizá temporalmente (Is 54.8; 57.17-21; Ez 39.23-29); (3) el clamor pidiendo auxilio del peticionario (Sal 13.1; 27.9; 44.24; 69.17; 88.14; 102.2; Lm 3.56 [«oído»]; cp. Sal 22.1), que frecuentemente refleja más el *sentimiento* de abandono del que habla que una realidad; y (4) con «no», regocijarse en la respuesta de Dios (Sal 22.24).

Relacionado con las primera de estas, nótese la expresión de *Caín de un sentido de haber perdido el favor de Dios: «Nunca más podré estar en tu presencia» (Gn 4.14 NVI). Ese sentimiento puede ser ilusorio, como sugieren las líneas familiares de Cowper: «Detrás de una severa providencia / Él esconde un rostro sonriente». No obstante, un quinto énfasis toma la dirección opuesta, cuando se pide a Dios que no vea los pecados de uno (Sal 51.9). O, en un modismo diferente, los propios pecados son «escondidos», esto es, perdonados (Is 65.16; cp. Stg 5.20; Mi 7.19; Sal 32.1; 85.2).

Misterio. La ocultación del rostro de Dios no explica completamente Isaías 45.15: «Tú, Dios y salvador de Israel, eres un Dios que se oculta» (NVI). Porque ocultarse tiene aquí otro sentido, que brota de la propia naturaleza de la deidad. Los juicios de Dios son «inescrutables» (Ro 11.33 RVR1960), y «rayos de luz salen de sus manos donde se esconde su poder» (Hab 3.4 RVR1960); cp. Sal 18.11; 1 Ti 6.16). Dios está escondido del conocimiento humano excepto cuando de revela a aquellos capaces de recibir su revelación (*apokalypsis*, Mt 11.27; cp. Sal 81.7; Jue 13.18). La «obra maravillosa» de Dios se esconde de «la inteligencia de sus entendidos» (Is 29.14 RVR1960), una afirmación citada por Jesús (Mt 11.25) y Pablo (1 Co 1.19), que continúa extendiéndose en el discurso de «la sabiduría oculta» (1 Co 2.7 RVR1960); cp. vv. 9, 10) que se revela ahora. Anteriormente, Isaías habló de una nueva revelación en su época del tesoro de «cosas nuevas y ocultas» (Is 48.6 RVR60), y Deuteronomio 29.29 distinguía entre lo que había sido revelado y lo que aun era secreto. Ahora, Pablo anuncia una revelación aún más completa del «misterio que había estado oculto desde los siglos», para «sus santos» (Col 1.26 RVR1960) y para «todos» (Ef 3.9 RVR1960); no obstante, permanece escondida para «los que se pierden», cuyo entendimiento está «cegado» (2 Co 4.3-4 NVI; cp. Ef 4.18), como lo había estado en ocasiones incluso para los discípulos (Lc 9.45; 18.34; 24.25). Pero algunas cosas siguen siendo secretas (Hch 1.7; cp. Job 24.1).

En esta doctrina convergen tres temas: la inefabilidad divina, la revelación voluntaria y gradual de sí mismo por parte de Dios, y la incapacidad humana de comprender debido al pecado. Sin embargo, si la revelación depende del discernimiento espiritual, desde el punto de vista de la sabiduría humana, la revelación puede parecer algo oculto (1 Co 1.17-24). En cierto sentido, la propia encarnación es una ocultación (Jn 1.10), aunque diseñada para que la fe pueda penetrar. Y se dice que «todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» están escondidos en Cristo (Col 2.3 RVR1960), no en «la vana y engañosa filosofía que sigue tradiciones humanas» (Col 2.8), aún no escondidas en el sentido gnóstico, para un pequeño grupo.

De forma parecida, cuando Jesús hablaba en *parábolas cosas que «han estado ocultas» (Mt 13.35 RVR1960), las revelaba a aquellos con oídos espirituales y al mismo tiempo las ocultaba a los perversos. (Compárese la paradójicamente misteriosa «revelación» en *sueños y *apocalipsis). Este principio subyacente al género es también un tema en algunas parábolas. Las imágenes del reino de Dios hacen hincapié en el valor y el poder de lo invisible y secreto: un tesoro escondido que vale más que todas las riquezas (Mt 13.44), una pizca de levadura «escondida» en una fanega de harina (*ver* Levadura), capaz de leudar la totalidad (Mt 13.33), una semilla que crece en secreto («sin que él sepa cómo», Mr 4.27 RVR1960).

Teniendo en cuenta que la *sepultura es ocultación, esta imagen habla también de muerte y resurrección (cp. Jn 12.24), y por tanto de bautismo (Ro 6.4-5) y de la vida del creyente. «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3.3 RVR1960): aquí están presentes varios sentidos de la ocultación, atesorar, proteger, esperar una revelación más completa.

Ver también ALMACENAR; APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; BUSCAR; CUBRIR, CUBIERTA; PARÁBOLA; PROTECCIÓN; TESORO; TUMBA; VELO.

BIBLIOGRAFÍA. S. E. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford Y Nueva York: Oxford University Press, 1983); M. Bockmuehl, *Revelation and Mistery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990); R. E. Brown, *The Background of the Term «Mystery» in the New Testament* (Filadelfia: Fortress, 1968); R. F. Capon, *The Parables of the Kingdom* (Grand Rapids: Zondervan, 1985).

ESCRITURAS. *Ver* BIBLIA.

ESCUCHAR a escondidas. *Ver* FISGÓN.

ESCUDO

El escudo era una importante *arma defensiva del guerrero del antiguo Oriente próximo. Tener el tipo adecuado de escudo en la *batalla podía marcar la diferencia entre la vida y la muerte. Los escudos variaban considerablemente en tamaño y forma de época en época y de lugar en lugar. Los soldados de infantería que no llevaban armadura preferían los más largos, mientras lo que sí la llevaban podían permitirse utilizar uno más pequeño que les daban una mayor movilidad. Los escuderos que acompañaban al guerrero en la batalla llevaban escudos largos. Estos tenían diversas formas, circular, rectangular, triangular, de ocho. Algunos eran planos, mientras otros eran convexos, para proteger mejor de los golpes y flechas angulares. Se hacían con diversos materiales, como el metal, la madera, el cuero y ramas entrelazadas. En algunas ocasiones, los escudos de madera y cuero se reforzaban con láminas o incrustaciones metálicas (*ver* Yadin 13-15).

Debido a su importancia en la batalla, el escudo pasó a ser una metáfora de la *protección en la literatura bíblica y otras obras del antiguo Oriente próximo. Por ejemplo, en un oráculo asirio, la diosa Ishtar garantiza al rey Esarhaddón su presencia protectora: «Yo soy tu escudo de confianza» (*ANET*, 605). El AT define frecuentemente a *Dios como un escudo cuando hace hincapié en su capacidad para proteger a su

pueblo. Después de la victoria militar de Abram sobre los reyes de Oriente (Gn 14), el Señor se le apareció en una visión y declaró: «No temas, Abram; yo soy tu escudo» (Gn 15.1 RVR1960). En la conclusión de su *bendición de la tribus, Moisés representó al Señor como el escudo y la *espada de Israel, porque había derrotado a sus enemigos (Dt 33.29). La metáfora es especialmente prominente en Salmos. Como un escudo, Dios protege a su pueblo de los enemigos hostiles (Sal 3.3; 5.12; 7.10; 18.2, 30 [par. 2 S 22.3, 31]; Sal 28.7; 33.20; 59.11; 115.9-11; 119.114; 144.2). Esta protección como la de un escudo constituye una prueba de su fidelidad y permita a su pueblo estar confiado y no temer (Sal 91.4-5; *ver* Temor).

En ocasiones, la metáfora del escudo aparece como un modismo real, porque los *reyes eran responsables de proteger a sus súbditos (Sal 47.9; 84.9 [nótese el paralelismo con «tu ungido»]; 89.18 [nótese el paralelismo con «nuestro rey»]). El autor del salmo 84 emplea la imagen en este sentido idiomático cuando declara que «el Señor es sol y escudo» (Sal 84.11 RVR1960). Como Rey justo del mundo, el Señor bendice a sus súbditos leales. (Los reyes del antiguo Oriente medio se comparaban frecuentemente con el *sol cuando hablaban de su soberanía y responsabilidad de proteger a su pueblo. Por ejemplo, Asurnasirpal II de Asiria se describió como uno «cuya protección se extiende como los rayos del sol sobre su tierra» [*ver* Grayson, 2:184]. Los súbditos de los reyes hititas y de los *faraones egipcios se dirigían a ellos como «el sol» porque gobernaban sobre inmensos reinos).

En su papel como poderoso guerrero-rey (*ver* Guerrero divino), se retrata al propio Señor portando un escudo (Sal 35.2). Destroza los escudos de sus enemigos (Sal 76.3) y los destruye con *fuego (Sal 46.9, que sigue aquí la interpretación de la antigua versión griega del AT). *David representó a Dios dándole un escudo para la batalla (Sal 18.35 par. 2 S 22.36). La imagen de una deidad dando a un rey armas especiales se atestigua en el arte y la literatura del antiguo Oriente próximo. Por ejemplo, en un texto egipcio, el dios Amun dice a Ramsés III: «Te doy mi espada como un escudo para tu pecho, aunque sigo siendo la protección (mágica) de (tu) cuerpo en toda lucha» (*ver* Edgerton and Wilson, 107).

La metáfora del escudo es escasa en el NT. Pablo compara la *fe a un escudo, porque es capaz de proteger a los cristianos de los ataques satánicos, asemejados a flechas de fuego (Ef 6.16).

Ver también ARMADURA; ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS.

BIBLIOGRAFÍA. W. F. Edgerton y J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (Chicago: University of Chicago Press, 1936); A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1972); Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1963) 13-15, 48, 64-65, 83-84, 295-96.

ESCUPIR

La imagen de escupir, cuando se combina con las relacionadas de la saliva y el *vómito, ilustra la gran flexibilidad del lenguaje figurado de la Biblia. De los treinta y tres usos de estas palabras, solo diecisiete se refieren a escupir o vomitar de forma literal; el resto son

totalmente figuradas. Y de las diecisiete referencias literales, solo tres no tienen un valor figurado adicional: Jonás 2.10 (aunque incluso aquí el hecho de que el pez vomite a Jonás probablemente indique repugnancia), así como Proverbios 23.8 y 25.16. Un análisis de los significados figurados revela una variedad grande.

En diez de las referencias literales a escupir, se trata de un insulto social. Escupir en la cara es un insulto muy grave o una expresión de desprecio (p.ej., Dt 25.9), de la que Job se queja (Job 17.6; 30.10) y aplicada de forma suprema a Jesús (Mt 26.67; 27.30; etc.). En un tema relacionado, escupir y vomitar son gestos de repulsión y rechazo. La acción del *estómago al vomitar, o de la *boca al escupir, pasa a ser una imagen gráfica del rechazo. Dios escupirá a los laodiceos (Ap 3.16), y la tierra hará lo propio con Israel si el pueblo no obedece (Lv 18.28; 20.22).

En otros pasajes, escupir y vomitar se relacionan con la locura o la *necedad. El hecho de que David dejase que su saliva cayese por su *barba (1 S 21.13) fue un acto de ingenio que le permitió escapar de la muerte cuando estuvo prisionero. En el mundo bíblico, revolcarse en el vómito es una imagen elocuente de la necedad (Pr 26.11) o de incomprensión espiritual (Is 19.14; 28.8; Jer 48.26). En una imagen relacionada, Pedro retrata a los falsos *maestros como *perros que vuelven a su vómito (2 P 2.22).

Para que no pensemos que el simbolismo de la saliva es totalmente negativo, encontramos un tema que habla de su poder curativo (*ver* Enfermedad y curación). En varios de sus milagros de curación, Jesús utilizó saliva (Mr 7.33; 8.23; Jn 9.6), lo que encaja con la creencia judía y helenística en las propiedades curativas de la saliva.

Ver también BOCA; REPUGNANCIA, REPULSIÓN; VÓMITO.

ESDRAS, LIBRO DE

Uno de los principales patrones de imagen en el libro de Esdras brota de la situación que describe: el retorno del *exilio y la reedificación del *templo proveen el armazón básico del libro. De principio a fin, este respira el espíritu de un nuevo comienzo, tras el exilio, en la tierra prometida original. Esta imagen del *nuevo nacimiento se extiende a dos áreas principales, el templo reconstruido (en contraste con *Nehemías, donde domina la ciudad) y la reinstitución de las prácticas de adoración. Estas imágenes se complementan en los capítulos 9 y 10 con las del *arrepentimiento y la *reforma.

Dentro del marco de un retorno a algo anteriormente perdido, el patrón de imagen más importante del libro se centra en un enfrentamiento binario entre lo puro y lo inmundo (*ver* Pureza). Según Levítico 10.10, una de las obligaciones principales de los sacerdotes de Israel era «discernir [literalmente, “separar”] entre lo santo y lo profano, y entre lo inmundo y lo limpio» (*ver* también Ez 44.23). *«Santo» se refiere a cualquier cosa apartada y especialmente dedicada para Dios. En la vida de Israel, lo «profano» es lo ordinario, normal, y no especialmente consagrado al Señor. «Limpio» transmite la idea de pureza; es el estado apropiado de lo santo y lo profano en la vida israelita. «Inmundo» se refiere a lo que es impuro o contaminado, contrario a la santidad. Por definición, lo que era santo también debía ser limpio, mientras lo profano podía ser limpio o inmundo. Esta forma de ver el mundo provee un importante trasfondo para comprender el libro de Esdras y en particular su uso del tema «separación de lo inmundo».

Mientras el profeta *Ezequiel había condenado a los sacerdotes anteriores al exilio por ser incapaces de seguir Levítico 10.10 (Ez 22.26), se presenta a Esdras como el sacerdote fiel (nótese su descendencia de «Aarón, primer sacerdote» [Esd 7.1-5 RVR1960)].), que instruye al pueblo acerca de cómo mantener separado lo limpio de lo inmundo. Este interés en las preocupaciones sacerdotales no resulta sorprendente. El libro de Esdras no solo narra la reconstrucción del templo, sino que también se interesa por otros aspectos de la vida del mismo: los accesorios (Esd 1.6-11; 5.14-15; 6.5; 7.19; 8.25-30, 33-34), el personal (Esd 2.36-63, 70; 3.8-12; 6.18, 20; 7.7, 12-13, 24; 8.15-20, 24; 9.1; 10.18-24), las *fiestas y *sacrificios (Esd 3.1-6; 6.3, 9-10, 17, 22; 7.17; 8.35; 10.19). La historia no habla solo del templo, sino que está escrita desde una perspectiva centrada en el mismo. El mundo del templo, con su acento en la santidad y la pureza ritual, es el punto de referencia ideológico desde el que se interpreta el mundo narrativo.

En Esdras, las personas y las cosas santas se distinguen de lo ordinario. En un nivel espacial, el enclave del templo es especialmente sagrado (*ver* Espacio sagrado). Es el lugar donde se llevaban a cabo sacrificios a Dios (Esd 3.1-6). Es la «la casa del Señor» (Esd 1.3 RVR1960), apartada por medio de una fiesta de dedicación especial (Esd 5.13-18). Además, las personas y las cosas que pertenecían al templo se tenían que considerar santas. Por tanto, los *sacerdotes y levitas se apartaron como un subgrupo especial de la nación. En su capacidad como celebrantes de la festividad de la *Pascua, sacerdotes y levitas «estaban limpios» porque «se habían purificado» (Esd 6.20; literalmente, «se habían vuelto puros»). En otra ocasión, Esdras dice a un grupo de sacerdotes encargados de guardar los utensilios del templo: «Vosotros estáis consagrados a Jehová, y son santos los utensilios» (Esd 8.28 RVR1960). Sencillamente, el templo es la esfera dedicada exclusivamente al Señor.

La separación de lo limpio y lo inmundo es incluso más importante. Si los sacerdotes y levitas eran «santos», especialmente apartados para Dios, toda la nación debía ser «limpia» y separada de las personas consideradas inmundas. A lo largo de la narración, se definen como inmundos los grupos denominados «pueblos vecinos» (NVI), literalmente «pueblos de las tierras» (Esd 3.3; 6.1, 2, 11 RVR1960), «pueblo de la tierra» (Esd 4.4; 10.2, 11 RVR1960) o «gentes de la tierra» (Esd 6.21 RVR1960). Las «inmundicias» (*tum'ah*, literalmente, «impureza») se unen a ellos (Esd 6.21), principalmente porque practican *«abominaciones» como los cananeos que habitaban la tierra antes de ellos en la época anterior al exilio (Esd 9.1, 11).

En la teología del libro, limpio e inmundo no pueden mezclarse sino que deben mantenerse separados (Esd 6.21). Si ambos se mezclan, lo limpio se contamina y se vuelve inmundo. Esto explica el gran interés en el asunto de los matrimonios mixtos. Esdras se horroriza cuando conoce que muchos judíos, incluyendo sacerdotes y levitas, no se han separado de las naciones vecinas y han tomado mujeres extranjeras como esposas. Lo limpio y lo inmundo ya no estaban más separados: «El pueblo de Israel y los sacerdotes y levitas no se han separado de los pueblos de las tierras (Esd 9.1-3). El límite entre lo limpio y lo inmundo había sido quebrantado, la santidad, la separación de los judío estaba siendo destruida.

La respuesta apropiada a la amenaza de mezclar o contaminar lo limpio con lo inmundo es la separación activa. Esdras exige que la comunidad acabe con la práctica de los *casamientos mixtos. También requiere que los maridos judíos disuelvan los matrimonios existentes apartándose de sus esposas extranjeras (Esd 10.11) y despidiéndolas con sus hijos (Esd 10.19). Quien se negase a obedecer sería «excluido [literalmente, «separado»] de la congregación de los del cautiverio» (Esd 10.8 RVR1960).

La preocupación por la pureza de la «santa simiente» también explica el gran interés en las genealogías (Esd 2.1-63; 8.1-14). Las líneas de descendencia juegan un papel fundamental en la definición del pueblo santo. Cualquier judío que no pudiese demostrar su linaje «no era de Israel» (Esd 2.59). El caso de aquellos que decían ser sacerdotes pero no podían encontrar su nombre en las listas genealógicas apropiadas eran un caso particularmente problemático. Se les consideraba «inmundos» y se les prohibía comer de «las cosas más santas» hasta que pudiesen demostrar su linaje con un método alternativo (Esd 2.62-63). Esta es otra forma de separar lo limpio (o santo) de lo inmundo. La frontera entre ambos debía mantenerse a toda costa. Los obviamente inmundos (mujeres extranjeras con sus hijos) debían ser excluidos de la comunidad, pero también aquellos que eran claramente «puros» (es decir, de ascendencia israelita) se apartaban de alguna forma para la esfera de lo santo.

Este enfrentamiento binario entre lo limpio y lo inmundo explica por qué incluso los no judíos que declararon adorar al Señor fueron excluidos de la reconstrucción del templo. Los líderes de los pueblos vecinos no veían frontera alguna entre ellos y los judíos. Se centraban en lo que los unía a estos: «Edificaremos con vosotros, porque como vosotros buscamos a vuestro Dios» (Esd 4.2 RVR1960). La respuesta de los líderes judíos se basaba en un sentido radical de separación insalvable entre los dos pueblos. Ni siquiera una devoción al Señor aparentemente mutua puede superar esta división. Los líderes judíos respondieron: «No nos conviene [literalmente, «no es cosa nuestra»] edificar con vosotros casa a nuestro Dios, sino que nosotros solos la edificaremos a Jehová Dios de Israel» (Esd 4.3 RVR1960). En la ideología del libro, el concepto «nosotros *y* vosotros», la unión del judío y el gentil, es inconcebible. Desde la posición privilegiada de los judíos, el único desenlace posible es que «nosotros *solos*» edifiquemos un templo «a *nuestro* Dios».

Ver también ARREPENTIMIENTO; EXILIO; ESPACIO SAGRADO; JERUSALÉN; PURIFICACIÓN; PUREZA; RETORNO; SACERDOTE; SANTIDAD; TEMPLO.

IMÁGENES esmaltadas *Ver* CIELO; DURO, ENDURECER, DUREZA; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; PERMANENCIA.

ESPADA

La espada era el *arma de *guerra más importante en el antiguo Oriente próximo y en el mundo grecorromano. Podían tener desde cuarenta hasta noventa centímetros de longitud, y uno de sus lados o ambos afilados. Se utilizaba para golpear y cortar a los enemigos en un conflicto armado. La mayor parte de las más de cuatrocientas menciones

del término en la Biblia deben entenderse en un sentido literal, pero *espada* también acabó adquiriendo sentidos figurados.

Como aparece habitualmente en narraciones que describen una *batalla, «la espada» pasó a ser un símbolo de la guerra. «Poner una ciudad a la espada» es otra forma de decir «ir a la guerra». Se hablaba de la derrota como «caer a espada» (*ver* Jer 19.7 RVR1960). Los profetas del AT apuntaron a un tiempo futuro en el que ya no habría más guerra, y la espada brillaría por su ausencia. Oseas proclama: «Quitaré de la tierra arco y espada y guerra, y te haré dormir segura» (Os 2.18 RVR1960). Isaías representa esta circunstancia como un tiempo en que «volverán sus espadas en rejas de arado» y «no alzará espada nación contra nación» (Is 2.4 RVR1960).

Incluso más allá del contexto de la guerra, la espada representa el derramamiento de sangre y el *conflicto. El anuncio profético de Natán a David de que «no se apartará jamás de tu casa la espada» (2 S 12.10 RVR1960) indicaba que habría discordia y violencia entre los miembros de la familia en las generaciones sucesivas. La conspiración de Absalón contra su padre es una ilustración de lo que Natán profetizó (2 S 15–18).

La espada también simboliza el *juicio divino. El salmista advierte: «Si el malvado no se arrepiente, Dios afilará la espada» (Sal 7.12 NVI). Las Escrituras hablan incluso del juicio de Dios como «la espada del Señor». En el derramamiento de la ira de Dios en el día de la *venganza, Isaías dice que «la espada del Señor está bañada en sangre» (Is 34.6 NVI). Jeremías habla de la inevitabilidad del juicio de Dios: «la espada de Jehová devorará desde un extremo de la tierra hasta el otro; no habrá paz para ninguna carne» (Jer 12.12). Se retrata a Jesús portando una espada de dos filos en su *boca (Ap 1.16), que utilizará «para herir con ella a las naciones» (Ap 19.15 RVR1960) en la consumación.

El poder de las autoridades civiles para castigar y ejecutar a los hacedores de maldad se representa con la imagen de la espada. En su carta a los Romanos, Pablo dice que la *autoridad gobernante «no en vano lleva la espada, pues es servidor de Dios, vengador para castigar al que hace lo malo» (Ro 13.4 RVR1960). El pasaje habla por tanto del papel concedido por Dios a los gobiernos locales para castigar a aquellos que violen las leyes públicas.

Debido a su capacidad para infligir *lesiones, la espada se emplea para simbolizar cualquier cosa que cause daño y hiera a las personas. El salmista dice de sus enemigos que «su lengua es espada aguda» (Sal 57.4 RVR1960), y el escritor de Proverbios observa: «Hay hombres cuyas palabras son como golpes de espada» (Pr 12.18 RVR1960). Una mujer promiscua hiere a los que seduce y hace entrar: «Su fin es amargo como el ajenjo, agudo como espada de dos filos» (Pr 5.4 RVR1960). Un testigo falso es como una espada porque el daño que puede causar (Pr 25.18). Se dice que aquellos que explotan a los pobres para su propio beneficio tienen *dientes como espadas (Pr 30.14).

Unos pocos pasajes de la Biblia emplean este instrumento utilizado para atravesar para simbolizar algo bueno, la Palabra de Dios. Esta se representa como una espada por su capacidad de penetrar en la vida humana. Isaías profetizó que Dios haría la boca del *Siervo del Señor «como espada aguda» (Is 49.2 RVR1960). Su mensaje tendría un poderoso impacto en la humanidad. En su descripción de la lucha continua de los

creyentes con las fuerzas del *mal, Pablo representa la Palabra de Dios como una espada que funciona como parte de su *armadura protectora (Ef 6.17). El propio Jesús había establecido el ejemplo de familiaridad íntima con la Palabra escrita de Dios, al emplearla y aplicarla de forma apropiadamente en cada uno de los tres intentos del diablo de hacerle caer (Mt 4.1-11; *ver* Satanás). El escritor de Hebreos también asemeje la Palabra de Dios a una espada: «Porque la palabra de Dios es viva y eficaz, y más cortante que toda espada de dos filos; y penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón» (He 4.12). La Palabra de Dios puede llegar a los huecos más profundos de nuestro ser y tener un efecto transformador en nuestra vida.

Ver también ARMADURA; ARMAS DIVINAS Y HUMANAS; FLECHA, FLECHA DE DIOS; HISTORIAS DE BATALLA.

ESPALDA

La «espalda» es una imagen espacial o de posición de encontrarse detrás de una persona o a su espalda. Abarca desde una evocadora imagen de la gloria divina hasta otra de rechazo igualmente evocadora.

La imagen de la «espalda» (*'ahôr*) se emplea en el pasaje en que *Moisés, en el monte

Sinaí, pide ver la *gloria de Dios (Ex 33.18–34.8). Pero el Señor dice al dador de la legislador que nadie puede ver su rostro (o «frente») y vivir (Ex 33.20). Sin embargo, Dios permite a Moisés ver su espalda (Ex 33.23), momento en que declara ser «grande en misericordia y verdad» (Ex 34.6 RVR1960). La «espalda» de Dios es aquí una imagen velada, que distancia la plenitud de la gloria del Señor de la visión humana, pero revela paradójicamente un sentido completo de la misma aunque esté oculta en parte.

El prólogo al Evangelio de *Juan (Jn 1.1-18) hace alusión a esta imagen de la gloria del AT. Según el último versículo: «A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn 1.18). El cuarto evangelista contrasta a Moisés, por medio de quien se entregó la *ley, con Jesús, a través de quien vinieron la *gracia y la verdad (Jn 1.17). Mientras Moisés no pudo ver el *rostro de Dios (esto es, mirar de lleno su gracia), la encarnación permite a la humanidad ver la gracia del Señor (Jn 1.14), como reveló aquel que había existido desde la eternidad en una relación cara a cara con Dios (Jn 1.18, y 1.1: «Y el Verbo era con [lit. frente a] Dios»).

Entender la imagen bíblica de ser «echado detrás» depende de nuestra conciencia de que el rostro es la fuente del contacto personal con los demás. De ahí que estar frente a alguien implique atención o conocimiento y connote frecuentemente una mirada amorosa o un empoderamiento. Ser echado «detrás» (*'ahar*) es por tanto ser quitado de la vista o la presencia de alguien. En la Biblia constituye en ocasiones una imagen negativa de rechazo de una persona o de Dios. De ahí que Ahías pronuncie el *juicio del Señor contra Jeroboam porque este había echado a Dios tras sus espaldas (1 R 14.9). En otros pasajes, Israel se enfrenta al juicio porque la nación ha olvidado a Dios y lo ha echado tras su espalda (Ez 23.35). Igualmente ignominiosa es la forma en que los israelitas «echaron tu ley tras sus espaldas, y mataron a tus profetas» (Neh 9.26 RVR1960).

El ejemplo más famoso de ese rechazo aparece en el NT. Después de la primera predicción de la pasión por parte de Jesús, Pedro lo reprende (Mr 8.32). Jesús hace lo propio con él: «¡Quítate de delante *[opiso]* de mí, Satanás! Porque no pones la mira en las cosas de Dios, sino en las de los hombres» (Mr 8.33 RVR1960). Quitarse de delante de Jesús evoca esta imagen de rechazo. La oposición de Pedro a la pasión de Jesús debe desterrarse del pensamiento de los discípulos.

Como una imagen de eliminación, ser echado detrás también puede tener una connotación positiva cuando indica el *perdón de los pecados por parte de Dios. El arrepentido Ezequías ora diciendo: «Echaste tras tus espaldas todos mis pecados» (Is 38.17 RVR1960). La imagen aquí no es solo la de algo colocado detrás de alguien, que puede verse dándose la vuelta, sino puesto en un lugar donde nunca pueda verse. La misma imagen aparece en la declaración de Pablo: «Olvidando ciertamente lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está delante, prosigo a la meta, al premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús» (Fil 3.13-14 RVR1960).

Ver también DETRÁS; GLORIA; ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES.

BIBLIOGRAFÍA. E. Dinkler, «Peter's Confession and the "Satan" Saying: The Problem of Jesus' Messiahship», en *The Future of Our Religious Past,* ed., J. M. Robinson (Londres: SCM Press; New York: Harper & Row, 1971) 169-202; A. T. Hanson, «John 1:14-18 and Exodus 34», en *The New Testament Interpretation of Scripture* (Londres: SPCK, 1980) 97-109.

ESPEJO

Aunque raramente se hace referencia al mismo en la Biblia, el término *espejo* es importante para la interpretación. Como metáfora, se emplea de forma agresiva en tres pasajes del NT (1 Co 13.12; 2 Co 3.18; Stg 1.23).

Los espejos de la antigüedad eran discos planos de bronce (Job 37.18; Ex 38.8) que se pulían para que reflejasen lo máximo posible. En 1 Corintios 13.12, Pablo contrasta el conocimiento terrenal y celestial de Dios: «Ahora vemos por espejo, oscuramente [gr. *ainigma*, «misterio», «indicio»] (RVR1960); mas entonces veremos cara a cara». Como los espejos de la época de Pablo no mostraban las imágenes claras y brillantes del vidrio argentado, muchos han interpretado de forma plausible que estas palabras se refieren a la calidad inferior de la imagen. Alternativamente, esta metáfora enigmática no expresa la calidad inferior de un espejo sino más bien que lo que aparece en el mismo solo es un reflejo indirecto del objeto observado, que es desconcertante y exige interpretación. Pablo declara que el cristiano solo puede ver y comprender a Dios a través de medios secundarios. En el estado celestial, estos intermediarios, como las expresiones humanas de amor (1 Co 13) o las propias Escrituras (Stg 1.25), no serán necesarios, porque veremos a Dios «cara a cara». Pablo realza además la metáfora del espejo comparando el conocimiento parcial y el completo. Dios ya conoce plenamente a los cristianos, pero estos no conocen al Señor así. Un día, todos los creyentes aceptados en el reino celestial verán completado su conocimiento. Hasta ese día, los reflejos de la realidad del espejo son un medio imperfecto para comprender el misterio (gr. *ainigma*) de la vida.

Aunque el término *espejo* no aparece en 2 Corintios 3.18 en algunas versiones, al emplear el verbo griego *katoptrizō,* «mirar algo como en un espejo», Pablo lleva la metáfora del espejo un paso más allá en la vida cristiana espiritual. Aquí, el *velado de la *gloria de *Moisés tras recibir la *ley (Ex 34.33) se contrasta con el descubrimiento del corazón y de la mente cristianos para reflejar la obra liberadora de Jesucristo. Con una mente desvelada, el cristiano es capaz de parecerse más a Cristo y reflejar así la gloria de Dios a los demás. En efecto, los cristianos tienen la libertad y el privilegio de ser metáforas del espejo de las virtudes de Jesucristo. No solo somos imitadores de aquellos que imitan a Cristo (1 Co 4.16; 11.1; 1 Ts 1.6; He 6.12), sino un reflejo directo de él. Aquellos que nos miren deben ver a Jesús.

Finalmente, en Santiago 1.23-25, el escritor compara al oidor distraído del mensaje de Dios con uno que se mira en un espejo y olvida instantáneamente su imagen personal, descuidando su aseo personal o su mejora personal. La ley, como un espejo, nos muestra nuestro verdadero ser. Pero, ¿qué beneficio hay si somos incapaces de poner en práctica lo que aprendemos? En contexto, la Palabra de Dios también forma parte de la metáfora del espejo. «Mas el que mira atentamente en la perfecta ley, la de la libertad» (Stg 1.25 RVR1960) presenta las Escrituras como un espejo eficaz para bendición, si no olvida lo que ha leído, visto u oído.

Ver también OJO, VISTA; VELO.

ESPERANZA

Aunque la palabra *esperanza* aparece más de 150 veces en las traducciones de la Biblia, las imágenes que la rodean son abundantes. Sin embargo, incluso como una abstracción, la esperanza tiene el vigor de una imagen cuando aparece en el evocador trío de la fe, la esperanza y el amor (1 Co 13.13), y como elemento culminante en una lista de las virtudes producidas por el sufrimiento (Ro 5.4-5). La cualidad esencial de la esperanza es que está orientada hacia algo futuro que uno espera pero no posee aún (Ro 8.24-25).

La abstracción comienza a asumir algo de la concreción de una imagen cuando observamos las preposiciones con las que se vincula a la esperanza en la Biblia. Leemos que las personas esperan *en* Dios o Cristo (una docena de referencias), el amor constante de Dios (Sal 33.18; 147.11), la palabra del Señor (Sal 119.81, 114, 147; 130.5) y su promesa (Hch 26.6). Los escritores bíblicos depositan su esperanza *en* Dios (Jer 14.22; 1 Ti 5.5), Cristo (Ef 1.12) y «la gracia que se os traerá cuando Jesucristo sea manifestado» (1 P 1.13 RVR1960). Esperan la salvación de Dios (Sal 119.166) y una *restauración futura del *exilio (Jer 31.17). También leemos acerca de la esperanza *de* Dios (Jer 17.13), la *resurrección de los muertos (Hch 23.6), compartir la *gloria de Dios (Ro 5.2), la gloria (Col 1.27), la *salvación (1 Ts 5.8) y la vida eterna (Tit 1.2).

Adicionalmente, podemos destacar las *cualidades* asociadas con la esperanza. Esta es algo que esperamos con anhelo (Gá 5.5) o paciencia (Is 8.17), inamovible (2 Co 1.7) y firme (1 Ts 1.3). La esperanza se «fija» en su objetivo (1 Ti 4.10; 5.5; 6.17) y que está «puesta delante» del creyente para darle aliento (He 6.18). Los complementos de la esperanza son el gozo (Ro 5.2), la fe (He 11.1), la perseverancia (Ro 5.3-5) y la resistencia (1 Ts 1.3).

Finalmente, llegamos a las imágenes indiscutibles de esperanza en la Biblia. La misma es una *puerta (Os 2.15), «un ancla firme y confiable para el alma» (He 6.19 NTV) y un yelmo (1 Ts 5.8; *ver* Armadura). La esperanza nos «está guardada en los cielos» (Col 1.5 RVR1960). Es algo que se encuentra dentro del creyente (1 P 3.15) y en lo que uno nace (1 P 1.3). Aquellos que esperan la era mesiánica son «prisioneros de esperanza» (Zac 9.12 RVR1960). También existe un sentido en el que muchas de las visiones apocalípticas del futuro en la Biblia son imágenes de esperanza para el creyente, algo tangible hacia lo que este debe mirar como una realidad final y alrededor de la cual debe orientar su vida presente.

Ver también CIELO; FE; MÁS ALLÁ; PAZ; PERSEVERANCIA; RESTAURACIÓN; RESURRECCIÓN; SALVACIÓN; TIERRA PROMETIDA; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

ESPERAR EN DIOS

El tema de esperar en Dios, famoso en la literatura inglesa gracias a la última línea aforística del soneto de Milton sobre su ceguera («También sirven los que están y esperan»), es importante en las Escrituras, y engloba un rico abanico de significados específicos. Aunque el mundo moderno se ha confabulado para acentuar lo tedioso de la espera de algo o alguien, el tema bíblico de esperar a Dios es una imagen muy positiva. Es una virtud bíblica, y un gran número de pasajes ordenan esa espera. Aunque los grupos están relacionados entre sí, podemos discernir cinco usos principales.

En el lado más pasivo, esperar en dios se asocia con la paciencia, la resignación, la sumisión, la dependencia y el contentamiento en un estado que no es el ideal. Por ejemplo, cuando el salmista contempla cómo Dios lo ha vindicado ante sus *enemigos (Sal 27.12-13), se propone: «Aguarda a Jehová; esfuérzate, aliéntese tu corazón; sí, espera a Jehová» (Sal 27.14 RVR1960). «Guarda silencio ante Jehová, y espera en él» (Sal 37.7 RVR1960) tiene una importancia parecida. Y de nuevo: «Bueno es esperar en silencio la salvación de Jehová» (Lm 3.26 RVR1960).

En algunos pasajes, esperar que Dios actúe es una retirada implícita del esfuerzo humano. Aquí, esperar pasa a ser una aventura de fe, una confianza en Dios en lugar de los medios humanos. De ahí el proverbio: «No digas: Yo me vengaré; espera a Jehová, y él te salvará». Un pueblo oprimido ora: «Oh Jehová, ten misericordia de nosotros, a ti hemos esperado... Sé también nuestra salvación en tiempo de la tribulación» (Is 33.2). La fuerza de la juventud es insuficiente para evitar el cansancio, pero «los que esperan a Jehová tendrán nuevas fuerzas; levantarán alas como las águilas; correrán, y no se cansarán; caminarán, y no se fatigarán» (Is 40.31 RVR1960).

Un tercer tema une la virtud de esperar en Dios con la esperanza y la expectación. Esperar es anunciar el tiempo en que el Señor actuará. El salmista declara: «Porque en ti, oh Jehová, he esperado; tú responderás, Jehová Dios mío» (Sal 38.15 RVR1960). «Y ahora, Señor, ¿qué esperaré? Mi esperanza está en ti» (Sal 39.7 RVR1960). «Esperé yo a Jehová, esperó mi alma; en su palabra he esperado» (Sal 130.5 RVR1960); *ver* también Is 8.17). «Mas yo a Jehová miraré, esperaré al Dios de mi salvación; el Dios mío me oirá» (Mi 7.7 RVR1960). Parte de la esperanza es que aquellos que esperan de Dios «no se

avergonzarán los que esperan» en él (Is 49.23 RVR1960) y que él es bueno «a los que en él esperan, al alma que le busca» (Lm 3.25 RVR1960).

Un cuarto grupo de pasajes pone el esperar en Dios bajo una luz escatológica, cuando se nos llama a esperar la redención venidera. Aunque existe un presagio del tema en el AT (Sof 3.8; cp. Sal 37.9, 34, que habla de aquellos que esperan que el Señor herede la tierra), el mismo se cristaliza en el NT, donde leemos acerca de aguardar «la manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co 1.7 RVR1960) y «la esperanza bienaventurada y la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit 2.13 RVR1960). Esa espera tiene incluso el efecto de «apresurar» la llegada del día del Señor (2 P 3.12 NTV; *ver* también 2 P 3.13-14, que habla de cómo «esperamos... cielos nuevos y tierra nueva» y de la necesidad, mientras estamos «en espera de estas cosas», de «procurar con diligencia ser hallados por él sin mancha e irreprensibles, en paz».

Finalmente, algunos pasajes hacen tan general el acto de esperar a Dios que dejan una imagen virtual de la vida de fe al completo, a la par con ser «temeroso de Dios», por ejemplo. Aquí tenemos referencias a lo bienaventurados que son «todos los que confían en él [Dios]» (Is 30.18 RVR1960) y a las personas que «confían siempre en él» (Os 12.6 RVR1960). En Salmos 31.23-24, el grupo denominado «santos» de Dios y «fieles» también es llamado «los que esperáis en Jehová». En ocasiones, de hecho, esperar en Dios parece sinónimo del propio *pacto: «Fuera de ti, desde tiempos antiguos nadie ha escuchado ni percibido, ni ojo alguno ha visto, a un Dios que, como tú, actúe en favor de quienes en él confían» (Is 64.4 NVI).

Ver también ESPERANZA; FE; ORACIÓN; TEMOR DE DIOS.

ESPIAR. *Ver* ESPÍAS, ESPIAR.

ESPÍAS, ESPIAR

Espiar, «la segunda profesión más antigua», ha sido un arma estándar en los juegos de poder desde el principio de la historia. Los líderes israelitas desde Moisés en adelante emplearon espías para informar sobre movimientos y objetivos enemigos. El puñado de historias de espías del AT es asombrosamente moderno y sorprendentemente ambivalente: los espías se retratan como *héroes o *villanos, dependiendo de para qué bando trabajen.

La aversión universal hacia los espías extranjeros se ilustra bien en la dramática ironía del encuentro de José con sus hermanos en Egipto. Él los acusa de venir a ver «lo descubierto del país». Ellos, desconocedores de su verdadera identidad, protestan: «Somos hombres honrados; tus siervos nunca fueron espías» (Gn 42.9-11 RVR1960). Espiar es sin duda poco respetable si uno es el espiado.

Sin embargo, si los espías están trabajando para el pueblo de Dios, entonces la imagen pasa a ser positivamente romántica. Los espías de Josué son héroes populares que se refugian bajo el techo de Rahab, que practica la profesión más antigua, la prostitución (Jos 2). Durante la masacre israelita de Jericó, ella, una persona que la ley condena, es recompensada con un *rescate al estilo comando (Jos 6.20-23).

Otros giros en el dilema moral incluyen a Ester, aplaudida por ocultar su identidad judía y ser una agente de influencia clásica como reina de Persia (Est 2.20). El juez Aod pasó a ser un héroe popular por llegar hasta la cámara del rey Eglón para entregar «una palabra secreta», hábilmente, con una daga escondida (Jue 3.19-23).

El NT tiene poco tiempo para historias de espías. Tan solo encontramos dos referencias hechas de pasada, ambas despectivas. Se envían espías, como la policía secreta, para recoger las palabras de Jesús con la esperanza de atraparlo (Lc 20.20-26). Y Pablo se refiere a los falsos maestros como agentes de influencia que se infiltran encubiertamente en la iglesia para subvertir su libertad en Cristo alentando el legalismo (Gá 2.4).

Además, el NT mantiene que las personas de verdad y justicia que han «renunciado a todo lo vergonzoso que se hace a escondidas» y no actúan «con engaño» (2 Co 4.2 NVI) no pueden adoptar la duplicidad y falsedad del espía. Se proscribe efectivamente esta profesión en el servicio del evangelio; las *armas de la guerra cristiana no son las del mundo (2 Co 10.4).

Ver también ENGAÑO, HISTORIAS DE; HISTORIAS DE ESPÍAS; GUERRA.

ESPÍAS, HISTORIAS DE

Las historias de espías son una rama de las historias de *batallas. Aunque no son numerosas en la Biblia, desempeñan un papel fundamental en varios acontecimientos del AT. Son relatos de secretos, intrigas y peligro. Los *espías son un ejemplo práctico de vulnerabilidad. Cuando José quiere asustar a sus hermanos, los acusa de ser espías (Gn 42.9-16, 30-34). Los espías auténticos eran guerreros valerosos que debían viajar por terrenos difíciles y muestran considerables habilidades diplomáticas si se les pregunta.

La primera historia de espías importante en la Biblia es la de los acontecimientos que rodearon la entrada de la nación de Israel en Canaán. Como parte de una estrategia militar deliberada, Moisés envía *doce espías (uno de cada tribu) a explorar la tierra (Nm 13). El consejo de diez de ellos de no entrar en la tierra prometida constituye un capítulo ignominioso de fe débil, juzgado severamente por Dios. Josué y Caleb, por la fuerza de su consejo de conquistar el territorio, constan como figuras heroicas en su papel como espías.

En cuanto al lado peligroso de espiar, tenemos la historia de los dos espías enviados por Josué a Jericó (Jos 2). Casi son descubiertos, y solo escapan por la astucia de Rahab, que los esconde debajo del lino en el techo de su casa. Más adelante, leemos acerca de espías enviados a Hai (Jos 7.2) y Cades-barnea (Jos 14.7). Las historias de espías también están presentes en el libro de Jueces (Jue 1.23-24; 18.2, 14, 17). En la historia posterior, David también empleó espías (1 S 26.4; 2 S 10.3).

Dos referencias en el NT redondean el canon de historias de espías bíblicas. Aunque solo se dice una vez que los intentos de las instituciones religiosas de atrapar a Jesús y llevarlo a juicio fueron trabajo de espías (Lc 20.20), en cierto sentido las intrigas continuas de escribas y *fariseos contra Jesús constituyen una historia de espías ampliada. Pablo hace un uso metafórico de las imágenes de espiar cuando declara que los judaizantes que desean imponer los rituales judíos a los cristianos son «falsos hermanos

introducidos a escondidas, que entraban para espiar nuestra libertad que tenemos en Cristo Jesús» (Gá 2.4 RVR1960).

Ver también ESPÍA, ESPIAR.

ESPIGAR

Aunque la palabra *espigar* puede evocar una imagen romántica de cielos llenos de nubes, altas gavillas de *grano, y alegres chicas campesinas, la costumbre bíblica real tenía su raíz en la necesidad práctica de cuidar de los pobres. La *ley mosaica estipulaba que los propietarios de campos debían permitir a los necesitados recoger el grano que quedaba después de que los segadores hiciesen un primer barrido de sus campos (Lv 19.9-10; 23.22; Dt 24.19-21).

Aunque la noción romántica puede sentimentalizarse, la poderosa imagen pastoral no es inapropiada para la idea bíblica de espigar. Las órdenes simples de Levítico y Deuteronomio se materializan en el ejemplo de *Rut, que se marcha a Belén con su suegra Noemí y desempeña los diversos papeles de extranjera, doncella, proveedora y redentora mientras espiga en los campos de Booz.

Aunque los campos sugieren un escenario pastoral apropiado para los bisabuelos del rey David, nos encontramos en la época de los jueces, un período marcado por la desobediencia a Dios y la violencia en la tierra, con un peligro real de que una mujer fuese importunada mientras espigaba en los campos de Israel (Rt 2.22). Sin embargo, Rut demuestra sus propias palabras, «tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios mi Dios» (Rt 1.16 RVR1960), cuando se dispone a proveer para sí misma y Noemí según la ley. De forma parecida, Booz se muestra como un hombre piadoso ya que no solo permite que se espigue en su campo sino que es generoso con en *extranjero en la tierra (2.8-16). Así pues, la centralidad de espigar, un concepto que aparece no menos de once veces en el segundo capítulo de este libro, reafirma la relación de pacto que inician Rut y Booz.

La imagen literal de espigar también provee una imagen inolvidable de juicio y desgracia. En Jeremías 6.9, esta actividad represente el *juicio total de la nación por parte de Dios. En este caso se utilizan las *uvas porque, a diferencia del grano, es más fácil despojar las *viñas de todo su fruto. En Josué 24.6 y Miqueas 7.1, espigar simboliza la desgracia de la *pobreza; y en Job, encontramos la cruel ironía de los justos espigando en la viña del impío (Job 24.6).

Ver también COSECHA; GRANO; LABRANZA; PARRA, VIÑEDO.

ESPINO

Los espinos evocarán sin duda recuerdos negativos a las personas que viven cerca del campo. Todo el mundo los odia; son plantas irritantes que hacen tropezar, arañan y a través de las cuales resulta muy penoso caminar. No solo provocan dolor, sino también sufrimiento. Los arañazos pueden causar que las piernas y los tobillos parezcan arder. De hecho, los espinos y el *sufrimiento son prácticamente inseparables en la Biblia. Incluso el simple hecho de ser azotado con ellos (Jue 8.7, 16) o tenerlos apretados sobre la cabeza (Jn 19.2) es doloroso.

Los espinos se emplean de forma metafórica para representar las devastadoras consecuencias del juicio de Dios, ya que vuelven una *tierra agradable y productiva en

un erial (cp. Is 5.6; 7.25; 32.13; He 6.8). El matiz duradero de los espinos se ve en la representación familiar de una persona o circunstancia desagradable como «un aguijón» en la carne (Ez 28.24; 2 Co 12.7 RVR1960).

Al ser extremadamente resistentes, los espinos son especialmente duros con las cosas débiles. Las plantas pequeñas y delicadas no tienen nada que hacer ante su voraz apetito. Jesús tenía esto en mente cuando contó la parábola del sembrador (cp. Mt 13.7; Mr 4.7; Lc 8.7). Finalmente, tenemos la imagen irónica de la corona de espinos que hicieron para Jesús con el fin de burlarse de él. El vergonzoso desgarramiento de su carne es la demostración exterior del sufrimiento interior. Tanto a nivel físico como metafórico, los espinos y la desgracia van de la mano.

Ver también AGUIJÓN.

ESPÍRITU SANTO

El Espíritu Santo, el tercer miembro de la trinidad, cumple un papel continuo pero invisible de conexión y comunicación entre las personas y Dios. La conciencia de la presencia del Espíritu difiere en expresión entre el AT y el NT, pero la confianza en él como señal de la presencia de Dios es constante. Las imágenes bíblicas del Espíritu hacen hincapié en los sentidos, cosas que se conocen mejor al experimentarlas: la fuerza del *viento, la intimidad de la *respiración, los instintos de una *paloma, la energía del *fuego, el gran *alivio y el fragante bálsamo del *aceite.

Viento y respiración. El movimiento creado por la respiración o el viento captan la función principal del Espíritu Santo. En el texto hebreo del AT, la palabra *rûah* sirve para referirse al «viento», al «aliento» o al «espíritu» y es el término habitual para «espíritu», incluyendo el Espíritu de Dios. Así pues, el uso de la palabra establece resonancias entre el Espíritu y el viento, así como entre el primero y el aliento. Aunque en el griego del NT *pneuma* significa en ocasiones «viento», la forma verbal, *pneō*, significa «soplar», y se mantienen las resonancias. La imagen habitual, que los tres sentidos comparten, es las fuerzas invisibles o energías vitales que no pueden observarse fácilmente pero cuyos efectos son evidentes y en ocasiones incluso violentos. En este punto es necesario recordar que el viento no siempre es refrescante o agradable en la región de Palestina. Los vientos cálidos del desierto pueden arruinar los cultivos, y subrayar la fragilidad y vulnerabilidad de la esfera humana ante las fuerzas que las personas no pueden controlar o manipular. Los humanos no crean el viento, pero este puede arrancar árboles, trazar surcos en un campo de maíz o dirigir barcos.

Como el viento, el poder creativo del Espíritu Santo está más allá de la capacidad o comprensión humanas. El viento deja claras la fragilidad y vulnerabilidad de la esfera humana ante las fuerzas que el hombre no puede controlar o manipular. Jesús utiliza el misterio del movimiento del viento para describir la obra creativa del Espíritu Santo en el proceso de nacer de nuevo. Parece emplear el juego de palabras o la doble imagen para Nicodemo: «El viento [*pneuma*] sopla [*pnei*] de donde quiere... mas ni sabes de dónde viene... así es todo aquel que es nacido del Espíritu [*ek tou pneumatos*]» (Jn 3.8 RVR60). Para Nicodemo, el asunto es que nacer de nuevo por la acción del Espíritu Santo implica fuerzas y transformaciones que escapan a las capacidades o el

entendimiento del ser humano por sí solo (Jn 3.3-13). Parece apropiado, por tanto, que la venida del Espíritu Santo en *Pentecostés estuviese marcada por un sonido «como de un viento recio que soplaba» (Hch 2.2 RVR1960). Como el viento, el Espíritu viene con una fuerza que no puede resistirse fácilmente con medios humanos, un movimiento provocado por un soplo, que da forma al corazón de los discípulos llenándolo de valentía.

Génesis 1.2 habla del *rûah* de Dios moviéndose sobre la faz de las aguas. Aunque algunos traducen «un viento impetuoso» (BLP), es más probable que se esté haciendo referencia al Espíritu de Dios. Los salmistas también reconocen el poder creativo del espíritu de Dios: «Pero si envías tu Espíritu, son creados, y así renuevas la faz de la tierra» (Sal 104.30 NVI; cp. Sal 33.5). En Génesis 1, el Espíritu, moviéndose «sobre la faz de las aguas», trae orden y diferenciación de papeles a partir del *caos (*luz y *tinieblas, *tierra y *mar, *día y *noche).

Mientras los historiadores del AT recogen las apariciones de la obra del Espíritu Santo, los poetas y los profetas describen su poder creativo. Haciéndose eco del aliento de vida soplado por Dios en *Adán, Ezequiel nos provee la imagen gráfica del Espíritu Santo soplando sobre los muertos y la vuelta de estos a la vida (Ez 37.1-14). En su visión, el profeta ve un valle de *huesos secos de los que crecen tendones, carne y piel a la orden de Dios, y que seguidamente se levantan, vivos por su aliento (Ez 37.9, 10). Israel ya no será más un simple surtido de «huesos secos» (Ez 37:1, 13). El Señor explica cuál es la única esperanza de Israel: «Pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis... y sabréis que yo Jehová hablé, y lo hice» (Ez 37.14 RVR1960). En Zacarías, Dios da otro recordatorio: la fuerza del cambio «no será por la fuerza ni por ningún poder, sino por mi Espíritu» (Zac 4.6 NVI).

Esto concuerda con un tema importante para Pablo, la capacidad del Espíritu Santo no solo de transformar sino de producir vida de la nada. Tras atribuir una *resurrección metafórica al Dios que «da vida a los muertos, y llama las cosas que no son, como si fuesen» (Ro 4.17 RVR1960, de la fe de Abram en relación al «sacrificio» de Isaac), Pablo dice que el Espíritu tiene el poder de la resurrección (Ro 8.11). Este contrasta con la capacidad del ser humano por sí solo. Los muertos no pueden resucitarse ellos mismos. De hecho, el cuerpo físico se cambiará por un «cuerpo espiritual» (1 Co 15.44 RVR1960), una forma de existencia animada, empoderada y caracterizada por la operación sin trabas del Espíritu Santo como agente de la nueva creación y transformación, en este caso en la imagen de Cristo (1 Co 15.49). Tanto en su forma inicial como en la continua, «el Espíritu da vida» (2 Co 3.6 NVI), una obra asociada con la fuerza y el poder. La obra transformadora del Espíritu también puede describirse como «el lavamiento de la regeneración y de la renovación por el Espíritu Santo» (Tit 3:5-7 NVI).

Imágenes de relación personal. Después de la ascensión de Jesús al cielo, el Espíritu Santo mora dentro de los creyentes, tras la petición de aquel de que el Padre proveyese un Paracleto para los discípulos (Jn 14.26; 16.7). Este es uno que viene junto al creyente para guiar «a toda la verdad» (Jn 16.13 RVR1960) y ayudar «en nuestra debilidad» (gr. *synantilambanetai*, Ro 8.26 RVR1960). El Espíritu consuela a los creyentes dando

«testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios» (Ro 8.16 RVR1960). Y él es nuestro abogado perfecto delante de un Dios santo; él intercede o habla por nosotros con «gemidos que no pueden expresarse con palabras... conforme a la voluntad de Dios» (Ro 8.26, 27 NVI). El papel del Espíritu Santo como «Abogado» o «Paracleto» (gr. *paraklētos*) del creyente combina la obra de un amigo que te dice con sinceridad lo que está mal (puede significar fiscal, abogado defensor o amigo), pero de forma que solo pueda corregirse una vez sacado a la luz. No hay nada enigmático en la imagen de un paracleto. Parte de su consuelo y aliento es disipar los espejismos pero seguir amándonos.

En este contexto de relación personal, encontramos la posibilidad de herir al Espíritu. En Isaías 63, el mismo pasaje que habla del cuidado de Israel por parte del Espíritu como si fuese ganado en un valle, protegiéndolo de los poderes hostiles como los ladrones de ganado (Is 63.14), declara también: «Hicieron [Israel] enojar su santo espíritu» (Is 63.10 RVR1960). Efesios 4.30 dice: «No agravien al Espíritu Santo de Dios» (NVI). Estas escenas elevan la imagen del Espíritu Santo como tutor y cuidador íntimo cuya gran inversión en nuestro bienestar debería honrarse con la obediencia.

Los escritores del NT atribuyen una cualidad de persona al Espíritu abriendo así el camino a la teología trinitaria posterior. Jürgen Moltmann, el escritor más creativo sobre este asunto, expone de forma convincente que la mutualidad de la singularidad y la diferenciación dentro de la Santa Trinidad provee el modelo de lo que es ser realmente una «persona» para los humanos: trabajar juntos en comunidad social sin absorber la identidad del otro en uno mismo y los intereses propios. Sin embargo, es necesario un lenguaje suplementario para acentuar que el Espíritu es «suprapersonal», no «subpersonal». Algunos padres de la iglesia hablaron de una «interpenetración» (*perichoresis*) entre el Espíritu, Cristo y el Padre.

Paloma. El misterio y el movimiento del viento y el aliento nos vincula con imágenes del Espíritu Santo como un *pájaro. Este aparece por primera vez en las Escrituras moviéndose «sobre la faz de la tierra», del mismo modo que lo haría un pájaro (Gn 1.2 RVR1960). La aparición inicial del Espíritu Santo en el Evangelio de Marcos tiene lugar en el bautismo de Jesús cuando los escritores de los Evangelios coinciden en que el mismo descendió «como una paloma» (Mr 1.10; Mt 3.16, 17; Lc 3.22; Jn 1.32, 33). La imagen de una *paloma tiene poco que ver con la «paz», como se ha interpretado erróneamente en algunas ocasiones. Aquel sobre quien repose el Espíritu será llevado rápidamente al *desierto, donde se enfrentará a la tentación (Mr 1.12), y pronto se verá inmerso en un ministerio lleno de conflictos y controversias. El suave descenso de una paloma evoca el movimiento del Espíritu desde «arriba» en el cielo hasta «abajo» en la tierra. La imagen del pájaro también puede tener el propósito de hacerse eco de la narración de la creación y sugerir el principio de una nueva en el Mesías de Israel. Otros ven en la paloma un recordatorio del mensajero de buenas nuevas en la historia de la paloma que regresa a Noé con una ramita fresca de olivo en su pico (Gn 8.11).

Aceite para ungir. Tanto para los edificios como para personas escogidas, el *aceite de la *unción simboliza la presencia del Espíritu Santo a lo largo de las Escrituras. Las cosas

ungidas con aceite son apartadas como santas para Dios. De ahí que el Señor ordene a *Moisés crear un aceite especial para ungir cuando la casa de Aarón es escogida para servirle en el *tabernáculo (Ex 30.25). Se mezclan especias preciadas con aceite de oliva y se ungen los lugares en los que moraría el Espíritu de Dios; se unge todo lo que hay en el tabernáculo (Ex 40.9), así como la cabeza y las vestiduras de Aarón y sus hijos (Ex 29.7, 21; Lv 21.10). Se prohíbe específicamente ungir a hombres que no han sido escogidos de forma individual (Ex 30.32).

Según el salmista, ser ungido con aceite señala la presencia y el favor de Dios (Sal 23.5; 89.20); los elegidos del Señor son ungidos con «óleo de alegría» (Sal 45.7 RVR1960). Isaías explica: «El Espíritu del Señor omnipotente está sobre mí, por cuanto me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres... a darles una corona en vez de cenizas, aceite de alegría en vez de luto» (Is 61.1-3 NVI). Ezequiel expone que rechazar o desdeñar al Espíritu es como utilizar aceite de ungir para otra cosa que no sea su *adoración (Ez 16.18; 23.41). Según la visión de Zacarías, los que están en la presencia del *trono de Dios son ungidos con aceite (Zac 4.12). El Espíritu Santo habita en los recipientes dedicados a él, y el óleo de la unción constituye un símbolo de esa dedicación e identificación con él. Pablo vincula ungir y sellar con el don del Espíritu: «Él nos ungió, nos selló como propiedad suya y puso su Espíritu en nuestro corazón, como garantía de sus promesas» (2 Co 1.21-22 NVI).

Derramar y llenar. El Espíritu de Dios no es una proyección de la conciencia religiosa humana. La Biblia acentúa continuamente su «otredad» o trascendencia. Pablo hace hincapié en ello en 1 Corintios 2.12: «Nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo sino el Espíritu que procede de Dios» (NVI, gr. *to ek tou theou*: «el que está fuera de Dios»). De ahí que los escritores bíblicos empleen lo que muchos llaman simbolismo «dinamizante». Ezequiel dice: «El Espíritu del Señor vino sobre mí» (Ez 11.5 NVI). A lo largo de Isaías, Ezequiel y Joel, Dios promete: «Derramaré mi Espíritu sobre tu descendencia» (Is 44.3 NVI), «sobre la casa de Israel» (Ez 39.27-29 RVR1960) y finalmente «sobre toda carne» (Jl 2.28, 29; Hch 2.17 RVR1960). En Pentecostés, leemos: «Fueron todos llenos del Espíritu Santo» (Hch 2.4 RVR1960). Para Pablo, el Espíritu es un «primer plazo» de más cosas que están por llegar (2 Co 1.22).

Primicias y garantía. Pablo emplea las metáforas de las «primicias» y la «garantía» para el don del Espíritu Santo. Las *primicias (*aparchē*) de la *cosecha son literalmente los primeros frutos que maduran en los cultivos. Son un anticipo de cosas buenas por llegar. En las prácticas rituales de Israel las primicias eran la parte de la cosecha o del *ganado que debía dedicarse al Señor (Dt 16.2; 18.4; Nm 18.8-12; Neh 10.35-37; 12.44). Pero Pablo invierte la relación de dador y receptor. Dios da el Espíritu a su pueblo como primicia de la salvación en su totalidad, que sigue esperando a este (Ro 8.23). Se hace hincapié en lo *cualitativo*: los creyentes pueden confiar en lo bueno de su salvación porque el Espíritu representa una porción de lo está por venir. De hecho, su experiencia de la *adopción futura será justo como el Espíritu que poseen ahora, pero más intensa.

El Espíritu Santo también es el *arrabon*, un primer plazo, depósito, prenda o garantía. En una transacción mercantil representa la parte del precio de compra pagado por adelantado, que garantiza el pago futuro de la totalidad. En 2 Corintios 1.22, Pablo habla del Espíritu como la «garantía» (NVI), o las «arras» (RVR1960), de que las promesas de Dios se harán realidad. Esta garantía también es un *«sello» (*sphragis, sphragizonnai*), indicando la marca de posesión de Dios. En 2 Corintios 5.5, Pablo describe con franqueza la tensión escatológica a la que se enfrentan los cristianos cuando examinan su propia mortalidad (el «tabernáculo» terrenal que será destruido) mientras esperan su redención («tenemos de Dios un edificio, una casa eterna en el cielo, no construida por manos humanas» 2 Co 5.1 NVI). Los creyentes gimen con angustia porque anhelan la *redención, y Dios da el Espíritu como la garantía de su futura vida de resurrección. De forma parecida, en Efesios 1.14 el Espíritu es la garantía de Dios sobre el futuro del creyente, un don provisional, un preludio y un anticipo de la herencia que está por llegar.

Don, dador y portador de fruto. El Espíritu es el poder capacitador de Dios otorgado como un don (Hch 1.4; 2.38; 10.45) a la iglesia y que multiplica los dones dentro de la misma. Aunque el NT nunca emplea el término «dones del Espíritu», la asociación de Pablo del lenguaje del «don» con la actividad del Espíritu legitimiza esta imagen. No necesitamos deliberar sobre la naturaleza exacta de los dones del Espíritu Santo a fin de captar el punto esencial de la misma. Abundantes «dones de gracia» (*charismata*) y «cosas del Espíritu» (*pneumatika*) se relacionan con la actividad del Espíritu (Ro 12.6-8; 1 Co 12.8-10, 27-30; Ef 4.11): milagros, profecías, «lenguas», actos de servicio y dones ministeriales, por nombrar unos pocos. El Espíritu es un proveedor liberal para la iglesia, que la edifica y la capacita para llevar a cabo su vida y su misión.

Los individuos también se benefician del poder dador y capacitador del Espíritu. Pablo, que emplea el término «primicias» para el Espíritu, habla convenientemente del «fruto» de este en la vida del ser humano. Aquellos que viven por el Espíritu no se caracterizan por «los deseos de la carne» sino por «el fruto del Espíritu» (Gá 5.16-26 RVR1960): «Amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza» (Gá 5.22-23 RVR1960). El Espíritu Santo es una fuerza personal y regenerativa que produce en la vida humana el nuevo fruto de la era por venir.

Llama y fuego. Juan el Bautista anuncia que el que vendrá después de él bautizará a Israel «en Espíritu Santo y fuego» (Mt 3.11; Lc 3.16). La expresión es probablemente un endíadis, que habla de un aluvión de «Espíritu y fuego», y tiene precedentes en textos judíos que aluden al juicio que acompañará a la actividad recreadora del Mesías (*ver* Turner, 344). El fuego es una imagen apropiada para un Mesías que no sería totalmente amable sino que daría testimonio del *juicio venidero de Dios sobre un Israel no arrepentido, y que pasaría por el terrible juicio de la cruz.

Junto al recio viento que pasa a través de la casa en Pentecostés, leemos de unas «lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos» (Hch 2.3 NVI). Después de esto, «todos fueron llenos del Espíritu Santo» y «comenzaron a hablar en diferentes lenguas» (Hch 2.4 NVI). Tanto el viento como el fuego son características comunes de las teofanías en la Biblia (p.ej., viento, 2 S 22.11, 16; fuego,

Ex 19.18), y el escritor judío Filón imagina la voz de Dios tomando la forma de llamas cuando se entrega la ley (Filón *Decal.* 46). Como la imagen del viento, las lenguas de fuego indican un poder divino que invade a la comunidad reunida en Jerusalén. La imagen del Espíritu también se evoca en un escenario en el que los dones espirituales se ejercen en medio de la comunidad adoradora de Tesalónica. Pablo, al ocuparse de la «prueba» de la profecía, ordena a los tesalonicenses que no «apaguen el Espíritu» (1 Ts 5.19 NVI). La verdadera actividad del Espíritu está sujeta al discernimiento, pero allá donde esté verdaderamente presente no debería apagarse como la luz de una lámpara o un fuego.

Es fundamental que cada pieza de simbolismo sobre el Espíritu pueda interactuar con las demás. Así pues, aunque la creatividad del Espíritu pueda llamar la atención hacia la novedad, el papel del Espíritu Santo como Espíritu de verdad (Jn 14.17) significa que la acción del mismo seguirá siendo coherente y consistente de era en era y de lugar en lugar.

Ver también ALIENTO; ACEITE; DIOS; FRUTO, FRUTA; FUEGO; PALOMA; PRIMERO; UNGIR; VIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994); J. Moltmann, *The Spirit of Life* (Londres: SCM, 1992); M. M. B. Turner, «Holy Spirit», *DJG* 341-51.

ESPOSA

En el mundo bíblico, el papel fundamental de una esposa es el de consorte y compañera de su *marido, del mismo modo que el de este se define en términos de su relación con ella. Aunque el relato de la creación en Génesis 2 describe claramente una relación dual, hombre y mujer así como marido y esposa, pasajes posteriores de la Biblia aceptan sin duda el mismo como una imagen del origen de la relación de *matrimonio, con *Adán y *Eva como marido y mujer prototípicos.

Esposas en la Biblia. La primera esposa, Eva, fue formada a partir de la costilla, o el costado, de su marido. El término *mujer* es un juego de palabras sobre el doble sentido de *costilla*, que conlleva la idea de «lado» o incluso «alter ego» (Gn 2.21-25). El rol básico de la esposa en la Biblia se epitomiza aquí desde el principio. Eva fue creada para ser «ayuda idónea» para Adán (Gn 2.20 RVR1960). Este está incompleto hasta que su mujer entra en su vida. Por esta razón, se muestra apasionado en su emotiva declaración: «Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gn 2.23 RVR1960). Con ella, indica cual es la unidad básica y la identidad de marido y mujer. Debido a esta unidad, «el hombre deja a su padre y a su madre, y se une a su mujer» (Gn 2.24 NVI). La imagen de la unión *sexual completa el cuadro, cuando ambos «se funden en un solo ser» (Gn 2.24 NVI; *ver* 1 Co 6.16 para la confirmación de que esta frase denota una unión sexual).

Aunque esposa y marido comparten su identidad humana esencial y tienen por implicación el mismo potencial para el bien o el *mal espiritual, la historia de la *creación y la *caída al principio de Génesis indica una diferenciación de roles. Tanto el hombre como la mujer, creados a imagen de Dios, reciben la orden de «señorear» sobre el orden creado (Gn 1.26, 28 RVR1960), pero la estampa matrimonial específica que surge en la

historia de Adán y Eva muestra a la mujer en el papel de madre (Gn 3.16) y al hombre como «sustentador» que trabaja para producir alimentos para la familia (Gn 3.17-19; cp. Gn 18.6-7 para una división de obligaciones en cierto modo parecida cuando Abraham y Sara son los anfitriones de tres visitantes celestiales). En consecuencia, uno de los principales papeles de la esposa a lo largo de la Biblia es dar a luz los hijos de una pareja. La lista de esposas bien conocidas en la Biblia es al mismo tiempo un catálogo de madres.

En este papel se encuentra implícita también la mujer como compañera sexual, un rol en el que Pablo se detiene en un famoso pasaje sobre el deber de ambos cónyuges de suplir las necesidades sexuales del otro (1 Co 7.1-7), y podríamos destacar de pasada que en el mismo ni la esposa ni el esposo se consideran más que el otro como fuente de placer sexual. Un equivalente en el AT es Proverbios 5.15-19, que insta al marido a encontrar satisfacción sexual «con la mujer de tu juventud, como cierva amada y graciosa gacela» (RVR1960). Aun así, la Biblia no destaca el atractivo sexual como un rasgo de la buena esposa (aunque el Cantar de los Cantares nos advierte de que no debemos menospreciar el atractivo normal que hombres y mujeres encuentran en el otro sexo). El retrato de la esposa ideal que termina el libro de Proverbios insta a no dar demasiado valor a la belleza femenina como una virtud de la esposa (Pr 31.30). Las mujeres que emergen como consortes ideales en la Biblia, Sara, Raquel, *Ruth, *María, nos son conocidas solamente por su carácter piadoso y virtuoso, en absoluto por su aspecto físico.

¿Qué supone realmente la imagen de la «ayuda idónea» cuando esta se materializa? Una esposa amigable es una viajera metafórica y literal (cuando surge la ocasión) que acompaña a su marido en los viajes de la vida. Participa en la instrucción moral y religiosa de los hijos (Pr 1.8; 6.20). Una buena esposa apoya a su marido, haciéndole «bien y no mal, todos los días de su vida» (Pr 31.12 NTV). Las virtudes de la esposa también incluyen la sumisión al marido (Ef 5.22; Col 3.18; 1 P 3.1, 5-6). La imagen de la esposa como «más frágil» que su esposo (1 P 3.7) es sin duda un comentario sobre la fuerza y la constitución físicas, aunque el vigor de mujeres como Rebeca (que demuestra una gran fuerza física al sacar agua para los camellos del siervo de Abraham [Gn 24.17-20]), Rut (que *espiga desde temprano en la mañana hasta la tarde «sin descansar ni aun por un momento» [Rut 2.7 RVR1960]) y la esposa de Proverbios 31 son un activo obvio para su marido.

La esposa ideal emerge de forma más clara cuando se contrapone a su opuesta. En lugar de hacer «bien, y no mal» a su marido, una mujer como Rebeca entra en una competición prolongada con su esposo (y él, sin duda, con ella) para subvertir sus intenciones y ganarle la partida a fin de imponer su visión personal del destino de su hijo favorito. La mujer *adúltera de Proverbios 7.10-27 busca aventuras extramatrimoniales cuando su marido se encuentra en un viaje de negocios. Los vicios de la esposa incluyen irritar el esposo (Pr 19.13; 27.15) y menospreciarlo (como el desprecio de Mical hacia David por su fervor religioso en 2 S 6.20-23). La peor esposa de todas es Jezabel, que

domina a su marido y garantiza su caída espiritual y terrenal al oponerse a la causa de Dios.

Para obtener una imagen compleja e hiperbólica de la esposa ideal, podemos volvernos al elogio en la alabanza de la esposa virtuosa al final del libro de Proverbios (Pr 31.10-13). Deberíamos destacar en primer lugar que el retrato en sí comienza y acaba colocando a la esposa en su papel matrimonial de cónyuge de su marido (Pr 31.11-12, 28), apuntalado con una referencia a su rol maternal (Pr 31.28). Esta dinamo humana no solo apoya a su esposo en sus éxitos públicos (Pr 31.23), también cose (Pr 31.13, 19), compra y provee alimentos para su familia (Pr 31.14-15), compra y planta una *viña (Pr 31.16), vende mercaderías (Pr 31.18), es físicamente fuerte y enérgica (Pr 31.15, 17-18), extiende actos de misericordia a los pobres de la comunidad (Pr 31.20), provee ropa para su familia (Pr 31.21), se viste bien (Pr 31.22), dirige una industria artesanal que elabora y vende ropa (Pr 31.24), enseña (Pr 31.26), gobierna la casa (Pr 31.27) y trabaja duro (Pr 31.27, que culmina le lista de actividades de la esposa con el eufemismo lacónico de que «no come el pan de balde» [RVR1960]). La alabanza culminante para esa esposa procede de su familia (Pr 31.28), que no solo la elogian por su excelencia (Pr 31.29), sino también por su piedad (Pr 31.30).

En resumen, las esposas (como los maridos) pueden ser muy buenas o muy malas. Priscila colabora con su esposo en la obra de la iglesia (Hch 18.26; Ro 16.3; 1 Co 16.19). Rut y María son compañera leales de su marido en la travesía de la vida. Abigail toma la iniciativa para contrarrestar la conducta imprudente de su esposo (1 S 25). Las esposas de algunos maridos muy malos tratan de aconsejarles sabiamente en momentos cruciales de su vida, como la de Belsasar (Dn 5.10-12) y Pilato (Mt 27.19); o de disuadirles de un comportamiento necio, como Vasti (Est 1.12). Sin embargo, también pueden engañarles, como Rebeca, la esposa de Potifar y Dalila; ser infieles, como la de Oseas; dar malos consejos, como la mujer de Job (Job 2.9); ejercer una mala influencia sobre ellos, como las esposas de Salomón (1 R 11.4); o apoyarles en un acto inmoral, como Safira (Hch 5.1-11).

Extensiones metafóricas. Esta es la imagen de la esposa tal como aparece en las páginas de la Biblia. Dada la cercanía de la unión entre marido y mujer, era inevitable que los escritores bíblicos evocasen la intimidad de la relación matrimonial entre Dios y su pueblo, y que el propio Señor hablase de un casamiento metafórico en el que los creyentes se representan como su esposa. *Oseas retrata las vicisitudes existentes en la relación entre Jehová y su esposa adúltera, Israel. La propia mujer del profeta lo ha abandonado de la misma forma que Israel a Dios, su marido, para cometer adulterio espiritual y *adorar a los baales. Oseas describe gráficamente las consecuencias de la infidelidad de la nación: «No hay verdad, ni misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra» (Os 4.1 RVR1960). En pasajes desgarradores, Oseas transmite el amor abrumador de Jehová por su pueblo. Este está decidido a apartarse de él, pero el Señor expresa su profundo anhelo por los suyos: «¿Cómo podré abandonarte, oh Efraín?» (Os 11.8 RVR1960). La sección final de la profecía es un cántico de amor que recuerda al Cantar

de los Cantares. Jehová, el esposo, promete «sanar su rebelión» y amar a su pueblo «de pura gracia» (Os 14.4 RVR1960).

Jeremías emplea la misma metáfora de Israel como esposa cuando insta a la nación a recordar la devoción de su juventud y renovar el pacto con su esposa, Jehová (Jer 2.2; 3.14; 31.32). Isaías también comunica al amor apasionado e infalible de Dios, así como su deleite en su pueblo a través de imágenes nupciales. Declara los propósitos del Señor en un lenguaje majestuoso: «Porque tu marido es tu Hacedor... Porque como a mujer abandonada y triste de espíritu te llamó Jehová, y como a la esposa de la juventud que es repudiada» (Is 54.5-6 RVR1960). También, en el futuro redimido, ya no llamarán más a Sion «Abandonada», sino «que serás llamada «Mi deleite»; tu tierra se llamará «Mi esposa»; porque el Señor se deleitará en ti, y tu tierra tendrá esposo» (Is 62.4 NVI).

La metáfora del matrimonio se lleva al NT, donde la *iglesia se retrata como la esposa de Cristo. Cuando escribe a la iglesia de Éfeso sobre el asunto del matrimonio cristiano, el apóstol Pablo ordena a los maridos: «Amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó a la iglesia, y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla... a fin de presentársela a sí mismo, una iglesia gloriosa» (Ef 5.25-27 RVR1960). Pablo termina haciéndose eco de Génesis 2.24 (con su declaración de que los dos «serán una sola carne» [RVR1960]), dejando claro que está hablando realmente de Cristo y de la iglesia: «Esto es un misterio profundo; yo me refiero a Cristo y a la iglesia» (Ef 5.32 NVI). Las imágenes bíblicas del pueblo de Dios como esposa culminan en el libro de Apocalipsis, que nos provee pinceladas de «la esposa del Cordero», «dispuesta como una novia hermosamente vestida para su prometido» (Ap 21.2, 9 NVI), que vive felizmente para siempre con su marido en un palacio resplandeciente con *joyas.

Ver también CASAMIENTO; DOMINANTE, MADRE, ESPOSA; FAMILIA, HOGAR, CASA;MUJER, IMÁGENES DE; NIÑO, NIÑOS; MARIDO; SEXO; TIRANO, PADRE, ESPOSO; VIUDA.

ESPOSA gruñona. *Ver* DOMINANTE, MADRE, ESPOSA.

ESTACIONES

Las estaciones constituyen la imagen principal del orden en la Biblia. Indican regularidad, previsibilidad, sucesión cíclica y en ocasiones (cuando se consideran juntas) compleción o plenitud. No obstante, las «estaciones» de la Biblia no hacen referencia habitualmente al ciclo de la naturaleza durante el curso de un año. Son de naturaleza más genérica, e indican un tiempo apropiado o escogido para algo.

El ciclo natural del año. La persona que lea la Biblia buscando referencias a las cuatro estaciones se sentirá decepcionado por su escasez. Por un lado, las personas del mundo bíblico solo vivían en dos, verano e invierno, con muy poca conciencia de las breves transiciones entre ambas. La primavera de identifica como la época «en que los reyes salían de campaña» (2 S 11.1 NVI; 1 Cr 20.1), y es un tiempo implícito para el romance en el *Cantar de los Cantares, con sus apasionadas descripciones de brotes y flores que germinan (Cnt 2.11-13; 7.11-13) ofrecidas como escenario apropiado para el romance.

El verano y el invierno son las estaciones principales en el mundo de la Biblia. El primero es caluroso y *seco (Sal 32.4), época de *cosecha (Pr 6.8; 30.25; Jer 40.10, 12; Mi 7.1). El segundo es *lluvioso (Cnt 2.11; Os 6.3), un tiempo de inclemencias meteorológicas en el que las personas se veían vulnerables (Mt 24.20; Mr 13.18; Hch 27.12; 2 Ti 4.21; Tit 3.12). Captamos pinceladas de vida estacional, especialmente entre las clases privilegiadas, en referencias a un palacio de verano (Jue 3.20), una casa de invierno (Jer 36.22), y una de invierno y otra de verano (Am 3.15).

Las estaciones como momentos escogidos. El uso habitual del término en la Biblia nos deja por tanto con unas «estaciones» más genéricas. Pensar en ellas en las Escrituras es hacerlo en Génesis 1, que cuenta que Dios hizo el *sol, la *luna y las *estrellas «como señales de las estaciones, de los días y de los años» (Gn 1.14 NVI). Las lumbreras en el cielo y las estaciones que marcan se consideran a partir de ahí «señales» del *orden misericordioso y soberano de Dios de toda la vida. De la nada no nacieron una aleatoriedad o un *caos sino una progresión de tiempo ordenada por el Señor, por medio de segmentos llamados estaciones, que en sí mismos muestran de nuevo el modelo de vida y muerte.

El apóstol Pablo calificó la lluvia del cielo y los cultivos en su tiempo como el «testimonio» de Dios a los seres humanos de que él existe y ama a las personas que ha creado (Hch 14.17). Daniel oyó el testimonio, leyó las señales y alabó al Señor por ser el Dios sabio y poderoso que «cambia los tiempos y las épocas» (Dn 2.21 NVI). La Biblia insinúa que cada vez que una estación cambia a otra podemos oír la voz del Señor prometiendo a Noé que mientras la tierra dure «habrá siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, y días y noches» (Gn 8.22 NVI).

Las señales *providenciales de Dios exigen la obediencia de cada parte del modelo que está desarrollando. Cuando el salmista escribe que el Señor «hizo la luna para los tiempos» y que «el sol conoce su ocaso» (Sal 104.19 RVR1960), está celebrando la forma en que cada elemento de la creación cumple con su parte de forma perfecta, tal como Dios lo planeó. Podríamos representar un sol y una luna con su propia voluntad, moviendo los cielos en obediencia a Dios. Jeremías escribe: «Aun la cigüeña en el cielo conoce sus estaciones» (Jer 8.7 NVI). Con ello, yuxtapone la vida de un pájaro al movimiento de los inmensos planetas, y muestra que en sus diferentes niveles, todo lo creado sigue los designios del Creador. Sin embargo, el concepto de Jeremías es que una parte de la creación de Dios se niega a hacerlo: los seres humanos, cuando se ven frente a las señales y el testimonio, o siguen la misma línea y completan el patrón, o se apartan y lo rompen. El pasaje acaba con una acusación: «Pero mi pueblo no conoce las leyes del Señor» (Jer 8.7 NVI).

La estación lluviosa tiene el propósito de traer la lluvia, y la de la cosecha abundantes cultivos. Esta es la progresión armónica de las estaciones. Pero la armonía o la discordancia en las mismas están frecuentemente vinculadas en las Escrituras a la obediencia o la desobediencia en el nivel humano. Esta idea resultará familiar a cualquiera que conozca el concepto renacentista de la gran cadena del Ser, que veía una correspondencia entre el orden y el desorden en los planos humano y cósmico.

Proverbios 20.4 establece exactamente esa conexión: «El perezoso no labra la tierra en otoño; en tiempo de cosecha buscará y no hallará» (NVI).

La conexión se intensifica aun más. Una y otra vez en el AT, Dios dice a su pueblo que si obedece sus mandatos, amándole y sirviéndole, «daré la lluvia de vuestra tierra a su tiempo, la temprana y la tardía, y recogerás tu grano, tu vino y tu aceite» (Dt 11.14 RVR1960; también Dt 28.12; Lv 26.3-4). Jeremías, hablando del pueblo de Dios en su rebelión, lo acusa de no *temer al Señor, «que da lluvia temprana y tardía en su tiempo, y nos guarda los tiempos establecidos de la siega» (Jer 5.24 RVR1960). El profeta prosigue diciendo que el pecado del pueblo ha mantenido alejadas estas bendiciones constantes, ya que todas las partes del mundo ordenado de Dios sufrirían las consecuencias del desorden humano.

Sin embargo, Dios traerá el orden a partir de todo el desorden al final, en su tiempo. Cuando Salmos 1.3 compara a la persona justa con un «árbol plantado junto a corrientes de aguas, que da su fruto en su tiempo» (RVR1960), comprendemos que el Dios que ordenó las estaciones de la tierra puede hacer lo propio de forma correcta con las de una vida humana, llevando a cada uno de sus seguidores a la madurez y la productividad a su debido tiempo. Cuando el escritor de Eclesiastés habla de «un tiempo para todo lo que se hace bajo el cielo» (Ec 3.1 NVI), entendemos que el Dios que ordenó las estaciones de la tierra puede ordenar también adecuadamente las estaciones de la vida humana, de la vida o de la muerte, de la guerra o de la paz. El Señor dirige todas las estaciones. Aquel que ignore su ritmo no encontrará la lluvia y no florecerá. El que lo siga producirá fruto. Estas son las imágenes de las estaciones en las Escrituras.

Así pues, Pablo pudo escribir a Tito diciendo que «a su debido tiempo» Dios «manifestó su palabra» por medio de su predicación (Tit 1.3 RVR1960). En la misma frase, el apóstol especifica que Dios prometió vida eterna «desde entes del principio de los siglos» (Tit 1.2 RVR1960). Aquí, muestra una pincelada del Dios Creador que estableció las estaciones, esperó y escogió una detrás de otra, literalmente y de forma figurada, de manera que una de ellas constituye la revelación de un plan ordenado por él desde el principio. El significado de las estaciones es que Dios hizo el tiempo terrenal y delimitó sus partes de acuerdo a su sabiduría, de forma que aunque estemos limitados a vivir un solo momento a la vez, podemos atisbar el patrón de su soberana grandeza y confiar en él.

Ver también COSECHA; CLIMA; LABRANZA; LLUVIA; NIEVE; ORDEN; SEMBRAR, SEMBRADOR, SIEMBRA; SEQUÍA.

ESTAFADOR

Un estafador es una persona que trata de mejorar su situación o simplemente sobrevivir engañando a otros. El tipo es habitual en el folclore y se representa en la antigua literatura griega por el caballo de Troya que cambió el curso de la batalla en la guerra de Troya, y por Odiseo, famoso por sus astutas huidas y por ser más listo que sus oponentes en su viaje de diez años de vuelta a casa desde esa guerra. De igual forma, en la Biblia aparecen algunos estafadores famosos. En la literatura en general, este personaje es una figura cómica que rompe la rigidez del orden social fijado con el aplauso de la audiencia o

un héroe que derrota a las fuerzas de la opresión. Aunque esta imagen del estafador simpático está presente en las Escrituras, la Biblia también da prominencia al tema opuesto, en el que se ejecuta el castigo divino sobre el embaucador por mala conducta.

*Jacob es el principal timador en la Biblia. Le vemos en acción por primera vez cuando se aprovecha del hambre de su hermano y compra su primogenitura por un cuenco de potaje (Gn 25.33). Seguidamente, coopera con su madre dominante para engañar al invidente Isaac y robar la bendición preparada para *Esaú (Gn 27.28-29). Huyendo de la comprensible ira de su hermano, se marcha a Harán, donde se enamora de Raquel, hija de su tío Labán, que demuestra ser un digno adversario para él. En el incidente de la esposa sustituida, Labán engaña a Jacob haciéndole pensar que está casándose con Raquel, y este se da cuenta con la luz de la mañana que ha contraído matrimonio con Lea en su lugar (Gn 29.25). En este hecho debemos ver un elemento de justicia por haberse aprovechado anteriormente del apetito de un familiar para su propio beneficio. El duelo entre ambos estafadores continúa cuando acuerdan que Jacob debe recibir como salario los animales del *rebaño manchados o salpicados de color y Labán envía lejos todos esos ejemplares. Como venganza, Jacob recurre a una especie de robo mágico de animales en un intento de incrementar la descendencia de los animales moteados y rayados (Gn 30.37-43). La treta final contra su suegro es escabullirse con su familia y sus posesiones cuando Labán se marcha a esquilar sus *ovejas (Gn 31.17-21). No debemos sofocar el humor latente en esta historia de embaucadores que tratan de sacar provecho del rival y que se merecen el uno al otro.

Las páginas de Génesis hablan de otros estafadores, aunque a algunos de ellos les va bastante peor que a Jacob. La artimaña de un patriarca de declarar a un rey extranjero que su esposa es su hermana es intentada dos veces por *Abraham (Gn 12.10-20; 20) y una por Isaac (Gn 26.6-11). En los casos que implican al primero, Dios trae calamidades sobre el monarca, y en los tres casos el mismo reprende al embaucador. En un tono más feliz, tras el patético engaño de los hijos de Jacob a su padre (cuando le dicen que un animal a devorado a José), *José hace lo propio con ellos ocultando su identidad y manipulándolos, con el propósito redentor de reunir de nuevo a la familia (incluido Benjamín). En el lado sórdido, los hermanos de Dina vengan la violación de esta embaucando a los hombres de Siquem para que se circunciden y atacarles después mientras están recuperándose de la cirugía (Gn 34).

El libro de Jueces provee más ejemplos de este tipo. El astuto Aod es un caso práctico de engaño en su asesinato del opresor rey extranjero Eglón (Jue 3.15-25). Aod se muestra ingenioso al preparar una espada casera en una época en la que los israelitas tenían prohibido elaborar objetos metálicos, al arreglárselas para conseguir una audiencia privada con el monarca, al ocultar su arma llevándola en el inesperado lado derecho (siendo él zurdo), al hacer desaparecer la misma en el grueso vientre de Eglón, al cerrar las puertas de la cámara del rey a fin de ganar tiempo para la huida mientras los ayudantes esperaban consternados y al reunir un ejército para sacar provecho del desconcierto creado. *Sansón también tiene mucho de embaucador cuando emplea su fuerza para jugar contra los filisteos (Jue 14–16), aunque recibe su merecido cuando

Dalila le engaña divulgando el secreto de su fuerza. En el libro de Jueces, repleto de relatos de liberación, las tretas forman parte del arsenal militar con el que los israelitas se defienden de sus enemigos.

La historia del AT se ve salpicada por ejemplos de engaño adicionales. Cuando los de Gabaón oyen de los triunfos de Josué en Jericó y Hai, engañan a este haciéndole creer que vienen de un país lejano que desea firmar un pacto de paz (Jos 9). *David tiene una carrera accidentada como embaucador. Mina la confianza de Saúl en sí mismo cuando corta un trozo de la capa de este y le roba su jarra y su lanza aunque le perdona la vida (1 S 24; 26). Escapa del asedio de Saúl cuando Mical coloca una imagen con pelo de cabra en su cama (1 S 19.11-17), y convence al rey de Gat de que está loco dejando que su saliva caiga por su barba (1 S 21.10-15). Su intento de que Urías pase la noche con Betsabé fracasa (2 S 11.6-13), y su ingenio al enviar a Urías a una muerte segura en el frente de batalla (2 S 11.14-25) provoca que el juicio divino caiga sobre él, con Natán engañándolo con el relato de un juicio civil que en realidad se refería a él (2 S 12.1-15).

Las historias de estafadoras también abundan. La enviudada Tamar engaña a Judá para que mantenga relaciones sexuales con ella como una medio para tener descendencia (Gn 38). Las parteras hacen lo propio con *Faraón cuando salvan a los varones hebreos recién nacidos (Ex 1.15-21), y la madre de Moisés (ayudada por su hija) consigue que le paguen por cuidar de su propio hijo (Ex 2.1-9). Jael emplea una gran hospitalidad para atraer al fugitivo Sísara hacia su muerte (Jue 4–5). *Rut da una sorpresa a Booz acercándose a él en la era y, cuando él se despierta a medianoche, diciéndole que se declare a ella (Rt 3.6-13). Podríamos destacar de pasada que Booz actúa como Rut y Noemí en la puerta del pueblo a la mañana siguiente, obligando a su rival a tomar una decisión sobre la marcha y haciendo parecer que el matrimonio con Rut es una transacción económica que posiblemente no pueda permitirse (Rt 4.1-6).

Aunque podríamos dudar a la hora de incluir a *Jesús entre los estafadores de la Biblia, tiene afinidades con el tipo, y el aura de las historias de engaño sobrevuela algunos pasajes de los Evangelios. Herodes trata de engañar a los magos de Oriente a fin que revelen la identidad del rey recién nacido, pero ellos hacen lo propio regresando a su tierra natal por una ruta alternativa (Mt 2.1-12). En el episodio de la tentación en el desierto, *Satanás y Jesús se involucran en una batalla de ingenio basada en el uso de pasajes de las Escrituras del AT (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13). Los diálogos de Jesús con los fariseos son también en ocasiones una guerra de ingenio en la ambos bandos intentan atraparse entre sí y en la que invariablemente el Maestro frustra a sus oponentes, incluso hasta el punto de silenciarlos. Los enemigos de Jesús se burlan de él en su triunfo momentáneo en la cruz, pero con su resurrección, este engaña a Satanás y las fuerzas del mal, que buscan boicotear sus propósitos redentores para la historia.

En realidad, hay más engaño en la Biblia del que habitualmente notamos. Parte del mismo es heroico, utilizado por Dios para derrotar a *villanos y lograr el bien. Parte del mismo es egoísta y por tanto autodestructivo en un mundo gobernado por un Dios que no puede ser engañado por la astucia humana.

Ver también ENGAÑO, HISTORIAS DE; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; JACOB.

BIBLIOGRAFÍA. S. Niditch, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco: Harper & Row, 1990).

ESTANDARTE. *Ver* BANDERA.

ESTAR DE PIE, ERGUIDO

Entre las posturas retratadas en la Biblia, estar de pie constituye una de las principales imágenes. La mayor parte de las más de seiscientas referencias denotan presencia o ubicación, como cuando leemos acerca de «ciudades que estaban sobre colinas» (Jos 11.13 RVR1960), el tabernáculo del Señor que «está» en Israel (Jos 22.19 RVR1960), personas que se encuentran en un lugar específico (Jue 7.21; 9.7) y «las mieses amontonadas y en pie» (Jue ١٥.٥ RVR1960). Sin embargo, las imágenes de estar de pie también acaban connotando cualidades y actitudes específicas, tanto literales como figuradas.

Aunque algunos de los usos de posicionamiento de la imagen son neutros, otros indican una cualidad especial de estar presente en un lugar dado. Por ejemplo, cuando el salmista exclama: «Nuestros pies estuvieron dentro de tus puertas, oh Jerusalén» (Sal 122.2 RVR1960), captamos notas de *adoración en un lugar sagrado; ese estar implica una postura espiritual y otra física. Estar de pie pasa a ser algo casi numinoso cuando leemos de profetas, sacerdotes y personas estando «en la casa de Jehová» (Jer 28.5 RVR1960). Puede tratarse de de una expresión de *reverencia, como cuando el remanente que volvió a Jerusalén estuvo de pie delante del libro de la *ley cuando este se abrió (Neh 8.5).

Estar de pie es en ocasiones una postura de *oración. Por ejemplo, Ana lo estaba mientras oraba pidiendo un hijo (1 S 1.26), y Salomón también, cuando pronunciaba su oración de dedicación en el templo (1 R 8.22). En la parábola de Jesús (Lc.18.9-14), tanto el fariseo como el publicano estaban de pie orando, el primero de manera pomposa (y presumiblemente en un lugar destacado del templo), mientras el publicano estaba apartado (probablemente en el atrio exterior del templo).

Un grupo de imágenes relaciona el estar de pie con el compromiso con un propósito piadoso. Casi una docena de exhortaciones a «estar firmes» en las epístolas evocan una imagen de compromiso fijo con Dios y la fe cristiana, frente al abandono de la determinación propia. Se añaden significados cualitativos parecidos cuando se dice que las personas obtienen «un grado honroso» (1 Ti 3.13 RVR1960) o son «distinguidas» (Hch 13.50; 17.12 RVR1960), así como en la imagen de los creyentes que se mantienen «firmes» en la piedad (Col 4.12 RVR1960).

Otro grupo relaciona la posición con la *autoridad. Por ejemplo, un *rey está como cabeza sobre un pueblo (1 S 19.20), así como un profeta lo está sobre aquellos que profetizan (1 S 19.20). Los *sacerdotes de la tribu de Leví fueron escogidos «para que estuvieran siempre en su presencia, ministrando en su nombre» (Dt 18.5 NVI). «Estar en pie» junto a una autoridad es una imagen relacionada de asistencia a una figura de

mando, sacerdotal (Zac 3.5) o regia (2 S 13.31). Seis docenas de referencias a estar «delante» de Dios o una autoridad terrenal evocan una imagen de reverencia formal o servicio por parte de los súbditos. Así pues, el «solicito en su trabajo, delante de reyes estará» (Pr 22.29 RVR1960). Matices de autoridad también forman parte de más de una docena de referencias a estar de pie en sobrecogimiento ante Dios o una autoridad humana.

La imagen de estar de pie aparece en contextos de *guerra (2 S 2.25; 20.11; 1 Cr 11.14), donde indica una postura defensiva. La derrota absoluta es no poder «hacer frente» a los enemigos (Lv 26.37 RVR1960). La imagen representa la conquista cuando se dice de una nación que «nadie te hará frente hasta que los destruyas» (Dt 7.24 RVR1960; cp. Dt 11.25; Jos 1.5; 1 R 10.4). Estar en guardia es una imagen relacionada (Neh 7.3; 12.25).

En base a algunos de los usos destacados arriba, mantenerse en pie también representa la permanencia. Por ejemplo, se dice que los votos «serán firmes», es decir, se mantendrán (Nm 30.4, 7, 11). El consejo de Dios «permanecerá» (46.10 RVR1960), y su reino «permanecerá para siempre» (Dn 2.44 RVR1960). Una casa edificada sobre una *roca se mantiene en pie cuando llega la tempestad, mientras que la construida sobre la arena se cae (Mt 7.24-24). «La casa de los justos permanecerá firme» (Pr 12.7 RVR1960). En cambio, la destrucción se retrata en términos de altares que no permanecen en pie (Is 27.9). Lo más claro de todo es que la Palabra y el amor de Dios permanecerán para siempre (Sal 89.28; Is 40.8).

Ver también ECHARSE; INCLINARSE, INCLINACIÓN; SENTARSE.

ESTATURA corporal. *Ver* CUERPO.

ESTE

Las culturas semíticas del antiguo Oriente próximo tendían a orientarse literalmente (esto es, mirar) hacia el este (heb. *qeḏem*, «adelante», «este»). Los mapas antiguos, incluso a lo largo de la Edad Media, colocaban habitualmente el este arriba, no el norte. El tabernáculo israelita y el *templo de Salomón se erigen de forma expresa mirando al este. Esta orientación impregna gran parte de la literatura bíblica para confirmar el este como fuente desde la que llegan la bendición y el descanso (Gn 2.8; Ap 7.2-3), haciéndose eco quizá del movimiento del *sol hacia el oeste partiendo desde el este. La dirección hacia la que uno mira apunta al origen y no al destino, un hecho confirmado por las palabras para el pasado y el futuro, parecidas a los términos para el este y el oeste. El pasado es «los días de la antigüedad» (*qeḏem*, 2 R 19.25 RVR1960; Sal 44.2), y el futuro, «los días venideros» (*'aḥarît,* Gn 49.1 RVR1960; Nm 24.14). La imagen es la de una persona que se dirige hacia el futuro desconocido de espaldas (oeste), mirando hacia el pasado (este). De la misma forma, la orientación espacial hacia el este, como la gran puerta oriental del templo, ha acabado indicando y respaldando en ciertas narraciones un movimiento de alejamiento del este.

En consecuencia, el movimiento hacia el este en Génesis aparece continuamente en el contexto de la rebelión y el pecado. *Adán y Eva son expulsados de Edén hacia el

Oriente (Gn 3.24), una dirección que toma también el asesino *Caín (Gn 4.16) así como una humanidad que se niega a obedecer a Dios y erige la torre de *Babel (Gn 11.2-4). El impulso de la catástrofe se invierte finalmente con el movimiento de *Abraham desde el este hasta el oeste, hasta el punto de que prohíbe a su familia regresar allí (Gn 24.5-8). Las calamidades siguen golpeando a aquellos que, como Lot, prefieren dirigirse al este (Gn 13.11-13). Años de timos, engaños y conflictos acompañan el retorno de Jacob desde el este (Gn 29.1); los descendientes de Abraham que se marchan al este reciben una herencia menor (Gn 25.6).

Este mismo patrón tiene lugar fuera de Génesis, la primeras tribus de las doce en desaparecer históricamente son precisamente aquellas (Rubén, Gad y media de Manasés) que provocan la ira de Moisés al preferir quedarse al este del Jordán y no heredar la tierra prometida en el lado occidental (Nm 32.19; Jue 18.7). Cuando la *gloria de Dios se marcha finalmente de Israel, augurando calamidades para Jerusalén, se dirige hacia el este (Ez 10.18-19; 11.22-23); la restauración significa que el Señor invierte este movimiento en Ezequiel 43.2-5. El exilio babilónico es un triste retorno al este, fundamentalmente empezando de nuevo y deshaciendo todo lo que se había conseguido desde la época en que Abraham abandonó el territorio de Babilonia mucho tiempo atrás.

Además de este sentido *cósmico, una dimensión geográfica únicamente aplicable a Israel y sus vecinos inmediatos surge de la presencia del desierto al este. Los áridos eriales orientales producían un *viento siroco abrasador (del árabe *šarqī*, «viento oriental») que destruía los esfuerzos humanos (Ez 27.26; Sal 48.7), deterioraba la vegetación (Ez 17.10; 19.12) y secaba las fuentes de agua (Ex 14.21; Os 13.15; *ver* Seco, sequía). Este cálido viento del este pasó a ser una metáfora de cualquier cosa que fuese totalmente inútil (Job 15.2-3). Si perseguir el viento no tiene sentido (Ec 6.9), ir tras el viento del este es el súmmum de la absurdidad (Os 12.1). Los que viven en el este, característicamente retratados como nómadas con tiendas y camellos (Jer 49.28-29; Ez 25.4), se comportan como el viento oriental cuando invaden y destruyen los asentamientos de Israel (Jue 6.3, 33; 7.12).

Ver también NORTE; OESTE; SOL; SUR.

ESTER, LIBRO DE

El libro de Ester es una de las historias más cuidadosamente elaboradas de la Biblia. Está llena de los ingredientes más valorados por las audiencias a lo largo de los siglos: un conflicto agudizado entre el bien y mal, una *heroína bella y valiente, fabulosas escenas de *banquetes y fiestas un palacio con un harén, *amor romántico en la forma específica del tema de Cenicienta (una chica huérfana de una nación esclavizada que se casa con el rey), un *villano que hace que hierva la sangre del lector, víctimas desamparadas *rescatadas justo a tiempo, intriga, suspense, *giro de los acontecimientos, decisiones morales cruciales, culminación, *batalla, y *justicia poética. Por medio de toda esta riqueza de material, el libro cuenta una historia de la providencia de Dios, que (aunque no se le nombra en el relato) controla los acontecimientos para sus propósitos de juicio y salvación.

Estructura y unidad. El argumento del libro es la trama habitual en forma de U de la *comedia, en la que los acontecimientos descienden a una potencial *tragedia pero ascienden súbitamente hasta un final feliz. Se supera una serie de obstáculos, incluyendo la extremada maldad del enemigo de la nación, Amán, así como la torpeza de un rey déspota, Asuero. La historia de rescate resultante consta de tres fases. Los dos primeros capítulos, que narran el rechazo de Vasti por parte del rey y su matrimonio con Ester, constituyen el trasfondo del conflicto entre Amán y los judíos. Los capítulos 3 al 7 narran, paso a paso, la conspiración de Amán contra Mardoqueo y los judíos, así como el plan de respuesta que estos desarrollan. Los tres capítulos finales narran las secuelas de la lucha, la liberación de los judíos. El ritmo básico de la historia es por tanto una acumulación de tensión, seguida por la relajación de la misma. En palabras del propio relato, la acción es un movimiento de la «aflicción» a la «alegría», y del «dolor» al «día de fiesta» (Est 9.22 NVI).

El reparto de actores también provee unidad a la historia. En el centro de esta tenemos a la heroína titular, cuyo nombre babilónico («Estrella») vislumbra su esplendor y valentía. La caracterización de Ester se unifica en dos temas, una crisis de identidad (cuando trata de vivir en dos mundos al principio) y una transformación a través del *sufrimiento. Mardoqueo, de profesión cortesano, es el ayudante convencional del protagonista, un personaje necesario para la acción pero subordinado a la heroína en el diseño de la historia. El retrato de Asuero es *satírico, pues roza el ridículo cada vez que entra en acción. La reina Vasti es principalmente un carácter opuesto al rey, una norma moral que eleva el estatus del monarca como mujeriego y zoquete. Y Amán es el villano demoníaco, la persona de* soberbia incontrolable y sed de venganza (*ver* Venganza, revancha). No es de extrañar que se convirtiese en costumbre para las audiencias judías abuchear, silbar y hacer ruido cada vez que se pronunciaba su nombre durante las lecturas orales de la historia.

Patrones de imagen. La *corte provee un grupo principal de imágenes en la historia, en contraste con el mundo pastoral del libro de *Rut (la otra historia con heroína importante en el AT). El relato comienza con una amplia escena de esplendor cortesano, de banquetes y fiestas, como si la acción perteneciese al guión de una película moderna. El protocolo de la corte está constantemente presente en la historia, especialmente en relación con la interacción de las personas con el rey. También captamos una pincelada del protocolo que predomina en el harén de una corte oriental. El lenguaje de los decretos reales también aparece de forma prominente, con implicaciones de poder despótico reafirmado por numerosas imágenes de monarquía (*trono, *cetro, *corona, *jardín de palacio, *sello, etc.).

Las imágenes *festivas impregnan la historia como extensión del tema cortesano. La acción comienza con una escena de banquete espléndido y entretenimiento, aunque con cierto aire moral grosero. El contrapunto de esta escena es el ayuno de Ester y sus compatriotas en su momento de mayor crisis (Est 4.16). Sin embargo, este abre paso rápidamente a los banquetes ostensiblemente festivos que Ester celebra para el rey y Amán. Finalmente, cuando se permite a los judíos defenderse, estos responden con

«alegría y gozo, banquete y día de placer» por todo el reino (Est 8.17). Una vez asegurada la victoria, también encontramos intensas imágenes de celebración (Est 9.19, 22).

Nación y política constituyen otro ingrediente fundamental. Se retrata a Asuero como la cabeza de toda una nación, con un eficiente sistema postal a su disposición (Est 1.22). Por otra parte, el decreto del rey urdido por Amán no amenaza simplemente a una familia sino a todo el pueblo judío. La hostilidad entre Mardoqueo y Amán parece tener también un origen nacional. El alcance del rescate lo es igualmente. De hecho, la historia en su conjunto explica la *festividad judía de Purim.

Las prendas de vestir (*ver* Vestiduras) son importantes en la historia. Mardoqueo se pone el atuendo convencional de *duelo rasgando sus vestiduras y vistiendo cilicio y *cenizas (Est 4.1). Ester se pone túnicas reales antes de entrar en la presencia del rey (Est 5.1). Visten a Mardoqueo con túnicas reales cuando le honran por haber descubierto una conspiración contra la vida del rey (Est 6), y cuando el monarca aprueba la petición de Ester, el propio Mardoqueo sale de la presencia de Asuero «con vestido real de azul y blanco... y un manto de lino y púrpura» (Est 8.15 RVR1960). El rostro de Amán es cubierto cuando lo llevan en desgracia después de que el rey malinterprete su súplica desesperada a Ester sobre el lecho de esta en una reconstrucción ridícula del tema del *marido celoso (Est 7.8).

La perspectiva femenina también es importante en la historia. De principio a fin somos conscientes de que la protagonista es una heroína. La virtud moral de Vasti sirve de reprimenda a la conducta sensual y ebria de su marido en esa fiesta de hombres. Casi todo el segundo capítulo se dedica a las experiencias femeninas en un harén, acentuando la belleza física como principal criterio por el que se elegirá la consorte del rey. En sus interacciones con su tío Mardoqueo y su esposo el rey, Ester se comporta con la modestia y sumisión que caracterizaba a las mujeres en su contacto con los hombres en el mundo antiguo. La esencia de la feminidad de eleva, además, a través del contrapunto de la ordinariez y la torpeza del comportamiento de la mayoría de los varones en la historia. Hacia el final del relato es Ester, y no el rey, quien lleva la voz cantante en la nación, reforzando el estatus del libro como la historia de una heroína.

Finalmente, en contra de las imágenes de banquetes, refinamiento femenino y esplendor cortesano, encontramos una resaca de imágenes de batalla, crueldad y tortura. Las personas que entran en la presencia del rey sin que este extienda su cetro de oro son ejecutadas (Est 4.11, 16). El edicto contra los judíos estipula que los persas deben «destruir, matar y exterminar a todos los judíos, jóvenes y ancianos, niños y mujeres, en un mismo día» (Est 3.13 RVR1960). Sin embargo, la imagen más gráfica de lejos es la horca de más de veintidós metros de altura que Amán construye para Mardoqueo y en la que él mismo será ejecutado. Posteriormente, se nos conduce a una imagen de los cuerpos de Amán y sus hijos colgando de la horca, y de los judíos aniquilando «a todos sus enemigos a filo de espada, y con mortandad y destrucción» (Est 9.5 RVR1960).

El libro de Ester nos presenta un caleidoscopio de imágenes gráficas y contradictorias. Posiblemente, la historia no tiene parangón en las páginas de la Biblia en cuanto a

intensidad de la acción.

Ver también BELLEZA; MUJER, IMÁGENES DE LA; REINA; RUT, LIBRO DE.

ESTÉRIL

En la Biblia la esterilidad es una imagen de falta de vida, donde la bendición redentora de Dios está ausente. En el principio, la verde fecundidad del *huerto del Edén y el esplendor de la *sexualidad masculina y femenina prometían una fertilidad que glorificaría toda la vida tal como Dios la creó.

Cuando *Adán y *Eva pecaron, Dios *maldijo la fertilidad bendita de su creación. De ahí en adelante, el suelo del huerto produjo *espinos y cardos, exigiendo un arduo trabajo para dar alimentos. La fertilidad humana fue maldita y dar a luz pasó a ser un acontecimiento doloroso y que ponía en peligro la vida. En la Biblia, una *tierra productiva y una mujer fértil son imágenes de la bendición de la vida que Dios propuso originalmente. Lo contrario, una tierra asolada y mujeres estériles, son imágenes bíblicas de las consecuencias del *pecado.

La imagen de la esposa estéril es una de las más elocuentes de desolación y rechazo en la Biblia. La encontramos por primera vez en *Génesis, donde los ejemplos incluyen a Sara (11.30), Rebeca (25.21) y Raquel (29.31). El caso clásico de esterilidad es el de Ana (1 S 1). Un ejemplo del NT es Elisabet. En la literatura de sabiduría, una de las cosas que nunca queda satisfecha es «la matriz estéril» (Pr 30.16 RVR1960).

Por el contrario, pocas imágenes de gozo pueden igualar a la de la mujer estéril que se queda embarazada. Para el salmista, una bendición suprema de Dios tiene lugar cuando «él hace habitar en familia a la estéril, que se goza en ser madre de hijos. Aleluya» (Sal 113.9). En el oráculo de *redención de Isaías, se insta a la mujer estéril a «levantar canción y dar voces de júbilo» ante la perspectiva de tener hijos (54.1). Tanto Ana como Elisabet son ejemplos de mujeres estériles creadas para regocijarse cuando tienen finalmente un hijo.

En el *pacto con el antiguo Israel, Dios pronunció bendición para la obediencia al mismo en términos de fertilidad, y maldición para la desobediencia en términos de esterilidad:

> Si oyeres atentamente la voz de Jehová tu Dios, para guardar y poner por obra todos sus mandamientos que yo te prescribo hoy... Bendito el fruto de tu vientre, el fruto de tu tierra, el fruto de tus bestias... Pero acontecerá, si no oyeres la voz de Jehová tu Dios... Maldito el fruto de tu vientre, el fruto de tu tierra, la cría de tus vacas, y los rebaños de tus ovejas (Dt 28.1-4, 15-18 RVR1960).

Los profetas utilizan posteriormente las imágenes de la esterilidad para condenar al pueblo de Dios por su pecado de desobediencia al pacto. Las imágenes proféticas de una tierra asolada que no da fruto predicen el juicio que el Señor enviaría a través de la sequía, las plagas de insectos y la destrucción de la guerra (Is 5.1-10; Jl 1.1-12; Hab 3.17). La infidelidad del pueblo de Dios se personifica con imágenes de *Sion como una mujer estéril que *prostituye su sexualidad, arruinando así su fertilidad (Jer 3.1-3; Ez 23; Os 9.11, 12).

En la profecía de Isaías, la promesa de que Dios restaurará la bendición de la vida se expresa con la transformación de las imágenes de la tierra infértil y la mujer estéril. En el día de la restauración, la tierra asolada florecerá en gran manera (Is 35.1-7) y la mujer estéril cantará y se regocijará por una fertilidad inesperada y abundante (Is 54.1).

Jesucristo es la consumación del plan de Dios para resucitar a la humanidad de la falta de vida en el pecado. Su linaje se traza a través de nacimientos inesperados a mujeres estériles, comenzando con Sara; pasando por una mujer disipada, Rahab; siguiendo por la relación adúltera de *Betsabé y *David; y finalmente con la esterilidad inocente de su madre *virgen, María (Mt 1.1-16). A lo largo de la historia redentora, Dios transforma la esterilidad y la fertilidad frustrada en el fruto de la vida eterna.

El libro de Apocalipsis termina la historia de la tierra con imágenes de un *jardín que produce fruto perpetuo en la Nueva *Jerusalén (Ap 22:1-6) y de una *novia pura que viene a reunirse con su novio (Ap 21.1-5). Las Escrituras acaban como empiezan, con imágenes de verde fecundidad así como de sexualidad masculina y femenina que indican la bendición de la vida eterna con Dios que, gracias a Jesucristo, no se perderá por causa del pecado.

Ver también ABUNDANCIA; FRUTO, FRUTA; MALDICIÓN; MATRIZ; MUJER, IMÁGENES BÍBLICAS DE LA; NACIMIENTO; NIÑO, NIÑOS.

ESTERILIDAD. *Ver* ESTÉRIL.

ESTIÉRCOL

Sorprendentemente, se pueden encontrar muchas referencias al estiércol en el AT pero solo una en un pasaje clave del NT (Fil 3:8). «Estiércol» es la traducción preferida de la NVI para varios términos hebreos y griegos. Otras versiones prefieren emplear «desechos», «basura», «desperdicios», «inmundicia», «vísceras», «suciedad» o «escombros». Los traductores raramente han elegido palabras más explícitas para traducir con precisión los términos bíblicos, como «excrementos» o «heces». Sin embargo, la fuerza de la imagen en la metáfora del estiércol se preserva al no suavizar su significado desde tiempos bíblicos.

El estiércol de asocia en primer lugar con los rituales de *sacrificio de Israel. Como era una sustancia inmunda, Dios ordenó que debía quemarse *fuera del campamento y más adelante, de las puertas de Jerusalén (Ex 29.14; Lv 16.27; Neh 3.13, 14). También se utilizaba como fertilizante (Lc 13.8). Sin embargo, el poder metafórico de las connotaciones vulgares del estiércol se puede ver en los diversos contextos de los pronunciamientos de juicio en los libros proféticos e históricos del AT.

Por ejemplo, en 1 Reyes 14.10 el estiércol es una metáfora aplicada a la familia gobernante, la de Jeroboam. Dios dice: «Barreré la posteridad de la casa de Jeroboam como se barre el estiércol, hasta que sea acabada» (RVR1960). El cadáver de Jezabel debe esparcirse como excrementos en un campo, «de manera que nadie pueda decir: Esta es Jezabel» (2 R 9.37). En Esdras 6.11, el rey Darío advierte de que cualquiera que interfiera en la restauración del templo de Israel verá su casa transformada en una letrina, destruida, «hecha muladar» (RVR1960).

Aparte del juicio del estiércol pronunciado sobre los *enemigos de Israel (Sal 83.10; Is 25.10), la mayoría de los mismos se aplican contra la nación, el propio pueblo de Dios. Encontramos ejemplos gráficos de ellos en los profetas (p.ej., Jer 9.22; 16.4), pero la metáfora más extrema del desagrado del Señor con su pueblo relaciona el juicio profético con extender excremento en el rostro de un apóstata Israel (Mal 2.3): «He aquí, yo os dañaré la sementera, y os echaré el rostro el estiércol, el estiércol de vuestros animales sacrificados» (RVR1960). Este lenguaje tan duro expresa el derecho de Dios como Creador de todas las cosas, incluso el estiércol, a utilizar cualquier criatura o sustancia creada como un medio para expresar su voluntad divina.

El uso metafórico del estiércol en el NT se limita a Filipenses 3.8, donde Pablo está comparando la *gloria de vida natural pasada como hebreo prominente con su papel presente de siervo como apóstol de Cristo: «Todo lo considero pérdida... y lo tengo por estiércol [gr. *skybalon*], a fin de ganar a Cristo» (NVI). Estas palabras expresan contundentemente la actitud extrema de Pablo hacia sus logros humanos pasados. ¡Las glorias de ganar a Cristo y servirle hacen que el prestigio religioso del apóstol parezca simple excremento!

Varios otros coloquialismos groseros indicarían con más exactitud las inflexiones negativas de *skybalon*. La ordinariez y la repulsión de la metáfora del estiércol expresan de forma gráfica muchos juicios espiritualmente desagradables sobre el pecado humano y las prioridades erróneas.

Ver también REPUGNANCIA, ASCO.

ESTÓMAGO

El estómago forma parte de un grupo de imágenes bíblicas que se centran en los *alimentos y en *comer. En el nivel físico, se relaciona con el *apetito y el sustento corporales tanto literalmente como por sinécdoque o metonimia. Como tal, señala asuntos morales y espirituales más amplios: los valores personales, el dominio propio, la autoindulgencia y el estado del alma. Otro grupo de imágenes hace referencia al estómago simplemente como la vulnerable zona media del cuerpo.

El simbolismo del estómago se emplea ante todo en referencia a la satisfacción corporal. Tener el estómago lleno indica alivio y riqueza, o estar satisfecho. En su discurso de despedida, cuando Moisés pinta un cuadro de la *buena vida que espera a los israelitas en la *tierra prometida, la imagen del estómago lleno es uno de los detalles: «cuando comas de ellas y te sacies» (Dt 6.11 NVI; cp. Job 20.22-23, donde el estómago lleno es una imagen de abundancia). Por el contrario, un estómago vacío representa privación y malestar corporal, en ocasiones como consecuencia del juicio de Dios por desobedecer. El Señor dice a Israel: «Te destruiré por tus pecados. Comerás, pero no te saciarás, sino que seguirás padeciendo hambre» (Mi 6.13-14 NVI; *ver* también Am 4.6). El hijo pródigo de la parábola de Jesús tenía tanta hambre que «hubiera querido llenarse el estómago con la comida que daban a los cerdos» (Lc 15.16 NVI). Un proverbio del AT combina el estómago lleno como símbolo de abundancia y el vacío como símbolo de necesidad: «El justo come hasta saciar su alma; mas el vientre de los impíos tendrá necesidad» (Pr

13.25 RVR1960; también Pr 18.20). Un estómago lleno, en otras palabras, en una imagen de la *buena vida, una *recompensa por una conducta piadosa.

La importancia del estómago lleno se destaca por la forma en que las dos tentaciones más significativas en la historia bíblica se centran en llamadas al estómago. *Satanás utiliza los apetitos naturales del estómago para *tentar a *Eva, torciendo los buenos propósitos originales del apetito para su propio beneficio (Gn 3.6). Más adelante, mientras Jesús está *ayunando cuarenta días en el *desierto, la primera táctica de Satanás es recurrir al deseo de comida del estómago: «Si eres el Hijo de Dios, ordena a estas piedras que se conviertan en pan» (Mt 4.3 NVI). Mientras Adán y Eva cayeron en el pecado, Jesús triunfó sobre la llamada de los apetitos del estómago y la mentira de Satanás de que debemos satisfacer nuestros deseos.

En la Biblia, el estómago revela en ocasiones la condición del alma de una persona. Pablo cita un dicho popular de la época, «los alimentos son para el estómago, y el estómago para los alimentos» (1 Co 6.13 NVI), revelando el estado depravado de aquellos que buscan satisfacer los apetitos de la naturaleza pecaminosa. De forma parecida, los «enemigos de la cruz de Cristo» están destinados a la destrucción porque su «dios es el vientre» (Fil 3.18-19 RVR1960). El sentido de estas palabras se ha discutido. Quizá sea una referencia a los libertinos cuyos apetitos los apartaban de Cristo. O a los cristianos judíos que promovían y observaban las leyes alimenticias judías y que por tanto malinterpretaban el evangelio. La acusación bíblica contra el estómago no es solo que puede convertirse en una obsesión, sino también que nunca se puede satisfacer de forma permanente: «Mucho trabaja el hombre para comer, pero nunca se sacia» (Ec 6.7 NVI).

Jesús dio un uso metafórico al proceso físico de la digestión al enseñar que lo que hace a la persona limpia o inmunda es su alma, no su estómago. Él dijo: «¿No entendéis que todo lo que entra en la boca va al vientre, y es echado en la letrina? Pero lo que sale de la boca, del corazón sale; y esto contamina al hombre» (Mt 15.17-18 RVR1960; cp. Mr 17.19).

Un tema profético es que un profeta se coma un *rollo como metáfora de la asimilación de un mensaje de Dios (Ez 3.3; Ap 10.9-10). El rollo que Juan se come le amarga el estómago, simbolizando el contenido de juicio de las visiones que Dios le confía. En un uso relacionado, el retrato que Zofar hace de la desgracia que espera a los malvados incluye la declaración de que «aunque en su boca el mal sabe dulce.. ese pan se le agriará en el estómago» (Job 20.12, 14 NVI). En una imagen sucesiva que cuenta el destino del malvado rico, Dios hará que «arroje de su vientre» sus riquezas (Job 20.15 NVI).

El estómago más famoso de la Biblia es sin duda en del «gran pez» que Dios utiliza para salvar a Jonás de la muerte en el mar. A pesar de las connotaciones positivas de esta salvación, los hechos que rodean a la misma no son agradables, y la culminación del acontecimiento es que el pez vomita a Jonás sobre tierra firme.

Un uso final del estómago en las Escrituras es la mutilación violenta del cuerpo de alguien. Así pues, leemos que Abner clava su lanza en el vientre de Asael (2 S 2.23), Joab apuñala a Abner en el mismo sitio como venganza (2 S 3.27) y Recab y Baana hacen lo propio a Is-boset (2 S 4.6).

Aunque la Biblia contiene unas pocas imágenes del estómago lleno como una condición física a la que aspiran las personas en su estancia terrenal, la mayor parte de las referencias al mismo no transmiten una imagen positiva. Casi todas rodean el estómago con armas que penetran por él, amargura y vómito, punzadas de hambre y apetito insaciable, y con una devoción obsesiva a comer hasta que eso se convierte en un dios.

Ver también ALIMENTO; APETITO; VIENTRE.

ESTRADO. *Ver* BAJO LOS PIES.

ESTRECHO, ESTRECHEZ

Como su antítesis, *ancho, la estrechez es una imagen ambivalente en la Biblia. En el pensamiento convencional, estrecho es negativo y ancho es positivo, y la Biblia está de acuerdo en parte con esta valoración. Josué invita a la tribu de José a expandir sus límites asignados porque es numerosa y ha recibido una región montañosa demasiado «estrecha» para ella (Jos 17.15 RVR1960). Isaías ofrece como imagen de incomodidad una cama demasiado corta para estirarse y una «manta estrecha para poder envolverse» (Is 28.20 RVR1960).

Sin embargo, Jesús invierte la imagen en su famoso aforismo que ordena a sus seguidores «entrar por la puerta estrecha», en contraste con el camino ancho que conduce a la destrucción (Mt 7.13-14; Lc 13.24). Aquí, la estrechez es una referencia doble: indica la dificultad comparativa con la que uno vive una vida piadosa de disciplina y sumisión a Dios, y denota el número relativamente pequeño de personas que se sienten atraídas por ella en comparación con la vida fácil de autoindulgencia.

Ver también ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO; ANCHO; BAJO; PROFUNDO.

ESTRELLAS

Las casi setenta referencias a las estrellas en la Biblia destacan su estatus entre los cuerpo celestes. En un gran número de ejemplos, se mencionan con uno o dos de sus compañeros habituales en los cielos, el *sol y la *luna. Dios los creó a los tres para gobernar el *día y la *noche (Gn 1.16-18; Sal 136.9; Jer 31.35). Las estrellas ayudan por tanto a separar el día de la noche, como en la referencia a los edificadores del muro en la época de Nehemías, que trabajaban y montaban guardia «desde el amanecer hasta que aparecían las estrellas» (Neh 4.21 NVI).

Una serie de asociaciones se acumulan alrededor de las estrellas como objetos de la *creación de Dios. Por ejemplo, indican trascendencia: «¡Mira las estrellas, cuán altas y remotas!» (Job 22.12 RVR1960). Son una prueba de la habilidad de Dios: en Salmos 8.3, las estrellas y la luna son la obra de los «dedos» moldeadores del Señor (RVR1960). Hay algo alegre en las estrellas; en la creación, «cantaban a coro las estrellas matutinas» (Job 38.7 NVI); Salmos 148 habla de «estrellas luminosas» (Sal 148.3 NVI). Las estrellas pueden ser también imágenes de *gloria, como en la declaración de Pablo de que existe una «gloria de las estrellas, pues una estrella es diferente de otra en gloria» (1 Co 15.41 RVR1960). Como elementos físicos de los cielos, las estrellas parecieron desde tiempo inmemorial viajeras del inmenso espacio en la imaginación humana, y la Biblia incluye una referencia a las «estrellas errantes» (Jud 13 RVR1960). Forman parte del control

providencial de Dios y son también producto de su creatividad, ya que él «determina el número de las estrellas y a todas ellas les pone el nombre» (Sal 147.4 NVI).

Las estrellas del cielo también indican en ocasiones *números muy grandes. En la Biblia, se utilizan las estrellas en diez ocasiones como modelo según el cual se declara que algo es «numeroso» (habitualmente descendientes).

Cuando pasamos de las referencias literales a las figuradas, surgen interesantes novedades. La planificación por parte de Dios de la derrota de los madianitas a manos israelitas, en parte a través de la utilización de una tormenta que atascó los carros enemigos en el barro, se describe figuradamente como una batalla de las estrellas: «Desde los cielos lucharon las estrellas, desde sus órbitas lucharon contra Sísara» (Jue 5.20 NVI). Como protagonistas del drama cósmico de Dios, las mismas son un arquetipo en las visiones *apocalípticas del fin de la historia, donde se dice que dejar de dar luz (Is 13.10; Jl 2.10; 3.15) o que caen del cielo (Mt 24.29; Mr 13.25).

Las estrellas también simbolizan a las personas. En la visión apocalíptica de Daniel, aquellos que despertarán a la vida eterna «resplandecerán... como las estrellas a perpetua eternidad» (Dn 12.3. RVR1960; cp. Fil 2.15). Los falsos maestros que se desvían de la verdad son, como se destaca anteriormente, «estrellas errantes» (Jud 13). En apocalipsis 1.20, las siete estrellas «son los ángeles de las siete iglesias» (RVR1960) y las doce de la mujer que está de parto la identifican como Israel (Ap 12.1). Mientras los antiguos paganos adoraban a las estrellas (*ver* Hch 27.20 para una referencia), el NT llama metafóricamente a Cristo la estrella de la *mañana (2 P 1.19; Ap 22.16). Además de las estrellas, tenemos a *la* estrella de la Biblia, la que condujo a los magos de Oriente hasta Jesús en su natividad (Mt 2.2, 7, 9, 9-10).

Casi todos los temas bíblicos sobre estrellas convergen en el libro de Apocalipsis, donde más de doce versículos contienen imágenes de estrellas. Cristo sostiene estrellas misteriosas (más adelante sabemos que son ángeles de las iglesias) en su mano (Ap 1.16; 2.1. El propio Cristo es «la estrella resplandeciente de la mañana» (Ap 22.16). Cristo promete dar «la estrella de la mañana» al creyente que vence (Ap 2.28 RVR1960), aparentemente un símbolo de la vida eterna en el cielo, y quizá del propio Cristo. En medio de los acontecimientos cataclísmicos del fin de la historia, las estrellas caen del cielo (Ap 6.13; 8.10; 9.1; 12.4) y se niegan a dar su luz (Ap 8.12). Una estrella mítica llamada Ajenjo contamina las aguas de la tierra (Ap 8.11), e Israel, retratado como una mujer, lleva «una corona de doce estrellas» (Ap 12.1 RVR1960).

En resumen, las estrellas son en la Biblia imágenes de misterio. En un nivel literal demuestran la creatividad y la *providencia del Señor, impresionantes. En su uso simbólico, aparecen en visiones apocalípticas de acontecimientos cósmicos inminentes que apenas podemos imaginar, y representan seres tan trascendentes como los santos en la gloria eterna y el resplandeciente Cristo ascendido.

Ver también COSMOLOGÍA; LUNA; NOCHE; SOL; SOL, LUNA, ESTRELLAS.

EVA

Aunque solo se menciona por su nombre en cuatro ocasiones, Eva es sin duda uno de los principales personajes y arquetipos bíblicos. Es una persona con múltiples roles, y su

caracterización es ambivalente, tanto buena como mala, como ocurre con todos excepto un puñado de personajes cuya historia de narra en la Biblia. Ella es la *mujer prototípica de la raza humana, igualando el *estatus de *Adán como prototipo del hombre. Las imágenes relacionadas con ella de forma más intensa son las de *esposa y *marido, costilla, *serpiente, *fruta prohibida, *comer, y la *maldición del dolor al dar a luz.

Creada a partir de la costilla de Adán, Eva es carne de la carne de este (Gn 2.23). Comparte asimismo con él la cualidad de ser hecha a imagen de Dios (Gn 1.27), y ambos reciben juntos el mandato de dominar la tierra (Gn 2:26-28).

Eva es también la primera madre, lo que lleva a Adán a ponerle ese nombre con la explicación de que es «la madre de todos los vivientes» (Gn 3.20 RVR1960). La segunda vez que es nombrada en la Biblia confirma este nombre profético que Adán le dio: «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: Por voluntad de Jehová he adquirido varón» (Gn 4.1 RVR1960). El comentario de Adán sobre el estatus de Eva como madre de todos los vivientes mira atrás así como adelante al hacerse eco del mandato de Dios a ambos: «Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra» (Gn 1.28 RVR1960).

Eva es también la primera *esposa. Ella y Adán forman la primera pareja, el marido y la mujer prototípicos. Cuando Dios trajo a Eva para Adán, el escritor del relato lo describe en términos de institución original del matrimonio (Gn 2.24), con palabras que Jesús citó en sus enseñanzas sobre el mismo (Mt 19.4-6; Mr 10.7-9). Como esposa de Adán, Eva es la compañera y ayudante arquetípica, la «ayuda idónea para él» (Gn 2.20 RVR1960).

Incluso en la escena de juicio inmediatamente posterior a la *caída, la caracterización de Eva es positiva. Mientras Adán trata de eludir responsabilidades culpando a Dios y a su mujer (Gn 3.12), esta admite con valentía y franqueza lo que ha ocurrido (Gn 3.13). Y aunque pronuncia una maldición sobre ella en la forma de dolor en el alumbramiento y gobierno de su marido sobre ella (Gn 3.16), el Señor declara al mismo tiempo que el Salvador surgirá a través de su simiente para aplastar a la serpiente (Gn 3.15).

Todo esto en cuanto al lado positivo de Eva. El negativo se centra en su estatus como primer ser humano que cae. Una vez dicho esto, debemos insistir en que la tradición de Eva como tentadora, y la de la misoginia que le considera una ayuda idónea problemática y una costilla torcida, son un producto de tradiciones postbíblicas. En el relato de la caída en Génesis, Eva no tienta a Adán; come primero y da «también a su marido, el cual comió» (Gn 3.6 RVR1960). No hay historia de tentación aquí, aunque en la escena de juicio, Dios dice a Adán: «Obedeciste la voz de tu mujer» (Gn 3.17 RVR1960).

Esto no quiere decir que Eva se escape de su estigma en la caída. Pablo atrae la atención sobre el hecho de que Eva es engañada por la astucia de la serpiente (2 Co 11.3), haciendo hincapié en el poder de Satanás para engañar, no en la pecaminosidad inherente de Eva. Aun así, ella encaja aquí con el papel convencional de una advertencia contra el pecado, no como alguien que seduce a Adán para que peque sino como quien ha sido atraída al pecado por Satanás. En 1 Timoteo 2.14, el hecho de que Eva sea engañada y peque en primer lugar se ofrece como una razón (respaldada por su creación en segundo lugar) de su rol subordinado en el matrimonio, pero aquí tampoco hay huellas

del arquetipo tan poderoso en la tradición posterior a la Biblia de Eva como seductora al pecado. También debemos destacar que se identifica a Adán como el origen de la caída de la raza humana, no a Eva (Ro 5.12-14).

Una última imagen de Eva que permanece en la imaginación es el patetismo de sus actos en la caída y sus secuelas. Cuando leemos la historia de la tentación de Satanás a Eva en el huerto, nos apena su razonamiento erróneo acerca de por qué sería deseable comer la fruta prohibida (Gn 3.1-6). Eva es aquí la víctima de la tentación, no la tentadora. Volvemos a vivir le desilusión que llega con la vergüenza y la conciencia de la primera pareja de su separación de Dios (Gn 3.7-8). Una vez que Eva ha admitido su *culpa en la escena de juicio (Gn 3.13), guarda silencio y es castigada, cargando con las duras profecías de Dios de que seguirá a su marido, le servirá y tendrá a sus hijos con dolor. Ella sigue a Adán fuera del huerto sin hablar. La caída Eva se une pues a su esposo en su dura vida fuera del Edén, desilusionada al ver a su primogénito convertirse en asesino de su hermano y desterrado de la sociedad humana (Gn 4.1-16).

Ver también ADÁN; CAÍDA DE LA INOCENCIA; ENGAÑO, HISTORIAS DE; ESPOSA; FRUTO, FRUTA; HUERTO; MUJER, IMÁGENES DE LA; SERPIENTE; TENTACIÓN, TENTADOR.

EVANGELIO, GÉNERO

Como documentos literarios, los Evangelios son formularios enciclopédicos que reúnen un abanico de géneros diferentes. Estos incluyen la biografía, la narrativa histórica, la historia de *héroes, la revista, la *parábola, el drama, el diálogo, el sermón o la oración, el dicho o *proverbio, la *sátira, la poesía, la *tragedia y la *comedia. Además, encontramos una colección de subtipos narrativos que hacen distintos a los Evangelios: las historias de anunciación y natividad, de llamamiento o vocación, de testimonio, de encuentros, conflictos o controversia, de pronunciamientos (en los cuales un acontecimiento se vincula con un dicho memorable de Jesús), de milagros y de pasión (que tratan del juicio, la muerte y la resurrección de Jesús). A pesar de esta variedad, pueden encontrarse temas y patrones de imagen unificadores en los Evangelios.

La centralidad de Jesús. El punto de enfoque en los Evangelios, el centro en el que todos los rayos confluyen y del que parten, es Jesús. Los Evangelios existen para pintar un retrato de Jesús y recoger su vida y enseñanzas. Específicamente, se pueden discernir tres tipos de material: (1) la enseñanza y predicación de Jesús, (2) sus actos y (3) las reacciones de las personas. En la tercera categoría, dos temas principales son la fe creciente de los discípulos, y la cada vez mayor hostilidad de las instituciones religiosas. Además, los diálogos y debates de Jesús son un híbrido de estos tres temas centrales: son una forma de enseñanza, tienen la fuerza de la acción narrativa, e implican las respuestas de las personas hacia Jesús y de este hacia ellas.

La historia de la mujer samaritana en el *pozo (Jn 4.1-42) ilustra la dinámica general. En este encuentro, Jesús emplea el diálogo para enseñar sobre sí mismo e iniciar la acción en la vida de la mujer, y la historia en sí misma encarna la respuesta de la mujer a Jesús en la forma de una aceptación de la fe. La historia de la mujer sorprendida en *adulterio (Jn 8.1-11) es parecida: el diálogo de Jesús con los espectadores y la mujer

tiene la fuerza de una acción; el altercado con los líderes religiosos se construye alrededor de las reacciones de los actores principales en el drama; y el efecto del conflicto es que Jesús enseña algo importante acerca del pecado, el juicio y el perdón.

Los cuatro Evangelios, que son complementarios en lugar de relatos contradictorios, dan su propio punto de vista interpretativo sobre la vida de Jesús. Para *Mateo, por ejemplo, Jesús es el Mesías real que cumple la profecía del AT. *Marcos acentúa su humanidad y sufrimiento. *Lucas destaca su compasión humanitaria hacia los marginados de su sociedad. El Evangelio de *Juan presenta a un Jesús poético, que enseña por medio de grandes símbolos. En cuanto a las supuestas contradicciones entre los cuatro relatos, deberíamos recordar que como maestro itinerante y obrador de milagros, Jesús debió de recrear acontecimientos y discursos parecidos en ocasiones diferentes. También podríamos comparar los diversos relatos de sucesos idénticos con la repetición de la jugada en una retransmisión deportiva en televisión, donde vemos lo mismo desde diferentes ángulos, a diferentes velocidades, con comentarios verbales diversos y una interpretación superpuesta.

La narración como fórmula principal. Ante todo, los Evangelios cuentan una historia. La narración es el marco dentro del cual se organizan los dichos y discursos. Como historias, los Evangelios son episódicos en lugar de unificados alrededor de una acción progresiva. Son ciclos de material en lugar de narraciones individuales, con una variedad aun más intensificada por la mezcla de géneros destacada anteriormente.

La virtud del argumento episódico es que capta la naturaleza de la vida de Jesús. La aparente aleatoriedad de los incidentes retrata eficazmente a Jesús en sus múltiples roles. La misma también transmite un sentido general de la vida que este vivió, y crea en nuestras imaginaciones las cualidades del mundo en el que se movió y actuó. Durante sus años públicos, Jesús viajó, predicó, lideró un grupo de discípulos, se involucró en el diálogo con las personas, defendió sus actos y creencias en un debate abierto, y finalmente fue juzgado y crucificado. Dada la naturaleza polifacética de su vida, la mezcla y la organización de los ingredientes que encontramos en los Evangelios captan la realidad de la vida de Jesús. Conforme leemos, emerge una coherencia interior, y acabamos esperando que pase algo cada pocos minutos, como cuando estamos inmersos en la lectura de una historia de aventuras.

Las unidades narrativas individuales se abordan mejor con herramientas ordinarias de análisis narrativo. Las principales preguntas a plantear son las habituales de escenario, caracterización y argumento: ¿Dónde? ¿Quién? ¿Qué ocurre? El ritmo básico es el de problema moviéndose hacia solución, conflicto hacia resolución o encuentre hacia revelación y respuesta.

Estructura. Los Evangelios siguen una estructura cronológica libre en su narración de la vida de Jesús, principalmente durante sus tres años de vida pública. Comienzan con su nacimiento o su iniciación al ministerio público y terminan con su juicio, crucifixión y resurrección. Dentro de este patrón general no tenemos forma de saber con exactitud lo estrictos que son los relatos cronológicamente, aunque parece obvio que los escritores reorganizaron la cronología para encajar otros esquemas organizativos. Por ejemplo,

Mateo estructura su material en secciones alternas de narración y discurso, de forma que los milagros y las parábolas (por ejemplo) se recogen principalmente en secciones diferentes, independientemente de cuándo ocurriesen realmente.

La estructura caleidoscópica de los Evangelios se acentúa con la preferencia por parte de los escritores de las unidades breves como componente básico de sus libros, aunque esta premisa no se cumple tanto en Juan. Un informe de uno o dos párrafos sobre un suceso o diálogo es lo corriente. Así pues, en lugar de buscar argumentos en el sentido habitual, debemos pensar en términos de un mosaico o collage de unidades, tratando de encontrar las conexiones entre las unidades en lugar de un hilo narrativo continuo.

El reparto de personajes. Podemos visualizar los Evangelios como unos anillos concéntricos de personajes. En el centro se encuentra *Jesús. Cerca de él en importancia tenemos un pequeño grupo de discípulos. Casi tan prominentes son los escribas y los fariseos (las instituciones religiosas), una presencia continua en los Evangelios. Más allá de ellos nos encontramos con la muchedumbre de personas comunes, en unas ocasiones una masa sin nombre, en otras representadas por una persona en particular. El efecto general es mostrar a Jesús perfilado contra un mundo de hostilidad y lealtad ocasional, traición, hipocresía, religión formal, envidia, necesidad humana y sufrimiento.

Las multitudes se ven atrapadas habitualmente entre las declaraciones de Jesús y las instituciones religiosas. En esa posición intermedia, tanto la muchedumbre como los individuos se enfrentan a momentos de elección. Se muestra a Jesús tratando de persuadirles, con palabras, milagros o desacreditando a sus oponentes. Dada esa lucha tácita en la mente de los espectadores, podemos ver por qué tanto Jesús como los fariseos iniciaban tan a menudo conflictos entre sí.

Como los Evangelios contienen tantos diálogos y encuentros, las unidades individuales son frecuentemente dramas en miniatura. Podemos imaginar provechosamente esas escenas como obras representadas en un escenario o escenas filmadas por un equipo de televisión. Podemos encontrar planos largos o panorámicos, primeros planos, cambios de un narrador a otro, planos del público, etc.

Escenario. La geografía desempeña un importante papel en las historias de *viaje que forman los Evangelios. Nos movemos en un mundo de nombres de lugares que reafirman la identidad de Jesús como viajero y que mantienen la acción arraigada en el mundo real. El lugar aparece con frecuencia de forma prominente en los episodios individuales, en los que los dramas en miniatura se colocan a menudo en un escenario específico. En ocasiones, la geografía se utiliza con propósitos estructurales o simbólicos; Jerusalén (por ejemplo) pasa a ser el lugar del rechazo de Jesús, mientras los pueblos y el área rural son más receptivos a sus declaraciones.

Cuando leemos los Evangelios, también entramos en el mundo especial que crean en nuestra imaginación y que no es más familia mientras más nos adentramos en ellos. Es un mundo elemental de colinas, *agua, lago, noche, *mañana, *barcas, olas, *sed, *casa y *comer. Nos encontramos con frecuencia en el mundo de la *naturaleza. Emerge cierto realismo sólido, así como un Jesús muy humano firmemente situado en la vida cotidiana terrenal.

Estilo. El rasgo estilístico más notable de los Evangelios es la economía de palabras y detalles. La preferencia de los escritores por las unidades breves es incluso más pronunciada que en el AT. Los episodios son relativamente autónomos. El estilo es libre y sin adornos, excepto en los extensos discursos de Jesús. El drama y el diálogo son los medios preferidos para contar la historia del Mesías. El espíritu que respira por toda esta combinación es la trascendencia de lo recogido. Aunque los personajes son personas comunes y los escenarios son cotidianos, los sucesos son cruciales, pues cambian el mundo y marcan una época.

Resumen. Los Evangelios son una mezcla de lo familiar y lo que no lo es. Combinan simplicidad y dificultad. Los detalles superficiales son directos, pero su sentido requiere interpretación y es en ocasiones impreciso. El mensaje general de los Evangelios es fácil de comprender, pero nunca llegamos hasta el fondo de su significado. El héroe de la historia es en ciertos aspectos como otros héroes, pero sus reivindicaciones (como la capacidad de perdonar pecados y su propia identidad divina) y poderes milagrosos son únicos.

Ver también JESÚS; JUAN, EVANGELIO DE; LUCAS, EVANGELIO DE; MATEO, EVANGELIO DE; MARCOS, EVANGELIO DE.

BIBLIOGRAFÍA. R. A. Burridge, *Four Gospels, One Jesus?* Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

EXALTACIÓN, coronación. *Ver* ASCENSIÓN; ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO; EFESIOS.

EXCREMENTO. *Ver* ESTIÉRCOL.

EXILIO

El exilio es una *trama argumental y el exiliado un *tipo de personaje. El ingrediente fundamental en ambos casos es una persona desterrada de lugar natal y que vive ahora en el extranjero. Aunque habitualmente vinculamos el estado de exiliado con el juicio contra alguien por haber cometido una ofensa, en la Biblia no siempre se da el caso. De hecho, todos los creyentes verdaderos son retratados como exiliados de su verdadera patria.

Una historia de exilio viene precedida por una escena de destierro y su consiguiente viaje, y la Biblia contiene algunos ejemplos memorables. El prototipo es la expulsión del *huerto (Gn 3.24), que en un solo instante hizo de toda la raza humana una exiliada de su hogar original. Resulta imposible exagerar la importancia de este destierro, que no solo despierta los manantiales de la nostalgia y el remordimiento humanos sino que constituye el punto de partida de toda historia humana posterior, el telón de fondo de todo lo recogido en la Biblia.

Otras escenas de destierro siguen a la original. *Caín es expulsado «de la presencia del Señor» (Gn 4.16 NVI) como sentencia por haber asesinado a su hermano. *Jacob se ve obligado a huir para salvar su vida tras haber engañada a su hermano (Gn 27.41–28.5). *José es vendido como esclavo en un país extranjero (Gn 37.25-28). *Moisés huye a Madián pare evitar la amenaza de muerte de Faraón (Ex 2.15). De forma parecida,

*David huye repetidamente de Saúl, y más adelante en su vida es expulsado del trono por la rebelión de Absalón. En la historia del nacimiento de Jesús, la *huida a Egipto es un destierro (Mt 2.13-15). En casi toda la literatura antigua, la vida en la corte era una existencia precaria, que dependía de los caprichos del rey. En consecuencia, la Biblia recoge ejemplos de personas desterradas de la misma, incluyendo a Adonías (1 R 2.26-27), Simei (1 R 2.36-38) y Amán (Est 7.5-10). Para ver el destierro en general podemos recurrir a los libros proféticos del AT con sus imágenes gráficas de cómo será para la nación ser conquistada y llevada al cautiverio.

Mientras el destierro es el momento en que una persona pasa a ser un exiliado, serlo es la condición de la vida que sigue. El exilio engloba un papel social que implica un estatus marginal y psicológico que incluye como rasgos más destacados un sentido de pérdida o privación así como un anhelo de *retornar (o llegar) a la patria. Cuando el exiliado está sufriendo un castigo por un crimen, su estado está acompañado además por sentimientos de *culpa y quizá remordimiento (como en el libro de *Lamentaciones). Para la cultura israelita sería más importante aun el sentido de *vergüenza que acompaña a ese exilio. Sobre todo, el exiliado es una persona desplazada. Moisés da en el clavo cuando llama Gersón a su primer hijo, «porque dijo: Forastero soy en tierra ajena» (Ex 2.22 RVR1960).

En el AT, el exilio es principalmente nacional. La nación que surge de los patriarcas y sus hijos en Egipto es la primera víctima del exilio nacional en el AT. El viaje del pueblo por el *desierto durante el éxodo es la historia de exiliados pasando por un territorio extraño, anhelando siempre una *tierra prometida. En una escala aun mayor encontramos a los exiliados de Israel y Judá más adelante en la historia judía. Las imágenes del exilio aparecen principalmente en las visiones de los profetas del destierro que se acercaba, pero captamos el sabor de cómo era para una nación vivir exiliada en las narraciones de Daniel y Ester. Destaca la imagen de un grupo minoritario con pocos derechos, siempre amenazado con la imposición de prácticas paganas de la cultura que lo rodea, siempre vulnerable ante el poder superior de la estructura política que lo absorbe, siempre anhelando volver a la patria.

Tanto individuos como naciones van al exilio. Así es la historia de *Rut. Aunque el poeta inglés John Keats la retrató deseosa de volver a su hogar, la historia bíblica se centra en la forma en que ella se ganó la aceptación en una cultura y una religión extrañas. Es la historia de exilio más feliz de la que existe constancia.

Para las emociones que acompañan al exilio podemos recurrir a varios salmos. Los que recuerdan el destierro de la nación a manos de fuerzas conquistadoras incluyen el 74 y el 137. El anhelo espiritual que acompañaba al exilio para una persona cuya religión se centraba en los peregrinajes para adorar a Dios en el templo de Jerusalén se capta en Salmos 42–43, el cántico del alma inquieta.

Las imágenes del exilio alcanzan su culminación metafórica en Hebreos 11, que retrata a las personas de fe como «extranjeros y peregrinos en la tierra», buscando «una patria mejor, es decir, la celestial» (He 11.13, 16 NVI). En el nivel físico, el estado de exiliado mantiene sus cualidades negativas en este pasaje, cuando leemos acerca de personas que viven en tiendas en lugar de casas, compartiendo el maltrato con el pueblo de Dios,

sufriendo por Cristo, pasando por torturas y vagando por las partes asoladas de la tierra. No obstante, el capítulo indica que ser un exiliado es la suerte inevitable para todos aquellos que siguen a Cristo, que era un exiliado arquetípico, una persona que no tuvo dónde recostar la cabeza en su vida (Mt 8.20) y que en su muerte «sufrió y murió fuera de las puertas de la ciudad para hacer santo a su pueblo mediante su propia sangre» (He 13.12 NTV).

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; DESIERTO; HUERTO; TIERRA; RETORNO; VAGABUNDO, ERRANTE.

ÉXODO, LIBRO DE

El libro de Éxodo es la historia del nacimiento de Israel. Cuenta su largo período de esclavitud en *Egipto y la su liberación a manos del Señor con el propósito de hacer de ese pueblo «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19.6 NVI). De forma más específica, la narración pasa de la esclavitud en Egipto a la liberación con *Moisés (Ex 1–15); describe el viaje al monte *Sinaí, también llamado Horeb (Ex 16–19), donde se entrega la ley (Ex 20–24); y da instrucciones detalladas para la edificación del *tabernáculo (Ex 25–40). Estos últimos capítulos también incluyen la famosa historia del «becerro de oro» y sus consecuencias (Ex 32–34).

Temas unificadores. El libro de Éxodo cuenta la historia del nacimiento de Israel por medio de diversos temas entrelazados. De ellos, el que puede conferir unidad a esta variedad es quizá *la presencia de Dios con su pueblo*. Este tema global puede dividirse en otros más pequeños. Uno es la continuidad de las promesas pasadas. La presencia de Israel en Egipto no es accidental. Dios está con su pueblo cuando este llega allí (Gn 46.3). El hecho de que Éxodo 1.1 sea casi una repetición exacta de Génesis 46.8 (*ver* también 46.26) destaca el propósito del autor de establecer la estancia de Israel en Egipto en el contexto de las promesas de Dios a los patriarcas (cp. también Gn 15.13-16). Al liberar a los israelitas, particularmente a la luz de su patrón de rebelión (ver abajo), Dios demuestra su fidelidad al pasado. El nacimiento de Israel es un producto inexorable del designio del Señor, que se remonta más atrás del libro de Éxodo.

Un segundo tema es la *liberación de la *esclavitud*. Mientras los israelitas están en Egipto, Dios oye su clamor y se decide a salvarlos (Ex 3.7-10). Está preparado para llevarlos a través del *mar a pesar del aparente fracaso (Ex 14.10-14). La idea dominante para describir el papel de Dios en esta liberación es la del *guerrero divino. A pesar del hecho de que Israel estaba «en formación de combate» (Ex 13.18 NVI), la batalla que los israelitas debían librar es de Dios: «Jehová peleará por vosotros» (Ex 14.14 RVR1960). El ángel del Señor los conduce hasta el mar y permanece como un muro entre ellos y el ejército egipcio por la noche (Ex 14.15-20). Después de cruzar el mar, los israelitas cantan los gloriosos hechos de su Dios guerrero: «El Señor es un guerrero; su nombre es el Señor» (Ex 15.3 NVI).

Un tercer tema se centra en el **tabernáculo*. Éxodo 25–40 (excluyendo Ex 32–34) presenta instrucciones detalladas para el levantamiento del tabernáculo. Allí es donde se ve la presencia del Señor morando entre su pueblo: «La nube de Jehová estaba de día sobre el tabernáculo, y el fuego estaba de noche sobre él, a vista de toda la casa de

Israel, en todas sus jornadas» (Is 40.38 RVR60). La simple cualidad móvil del tabernáculo destaca su función como morada del Señor con su pueblo. Además, la cuestión es la *santa presencia de Dios con los suyos. La especificidad de las instrucciones para su construcción demuestra la santidad de esta morada para el santo Dios de Israel.

Cuarto, la **ley* es una imagen maestra en el libro de Éxodo. La entrega de la misma (19–24) es un registro escrito de la provisión de Dios para su pueblo. La recepción de la ley en el monte Sinaí es el objetivo central de la emigración israelita de Egipto. La ley no es una carga; en su lugar, es la declaración de la respuesta apropiada del pueblo a su presencia para garantizar que esta se mantuviese. Como los israelitas debían ser el «reino de sacerdotes» y la «nación santa» de Dios, recibieron instrucciones especiales que indicaban su responsabilidad en esta relación (Ex 19.5-6).

Otro tema prominente que aparece en Éxodo es *las quejas y la desobediencia de Israel*. A lo largo del libro existe un trasfondo de incredulidad en la liberación de Dios a pesar de la maravilla que habían visto. Tenemos un indicio de ello incluso en la reticencia de Moisés a recibir el llamamiento del Señor para liberar a los israelitas (Ex 3–4, especialmente 4.13). La primera reacción de estos a la salvación del Señor es quejarse (Ex 5.1-21), seguida una vez más por las reticencias de Moisés en relación a la tarea que tenía por delante (Ex 6.12). Cuando llega el momento de cruzar el mar, Israel duda de Dios a la primera señal de problemas, lo que provoca la dura reprensión de Moisés por su falta de fe (Ex 14.10-14). Apenas han cruzado el mar y ya están quejándose con toda seriedad. Primero el *agua está amarga, pero el Señor la endulza (Ex 5.22-27). Después no tienen *alimentos, por lo que Dios les da pan y carne (Ex 16). Sin embargo, habiendo recibido la milagrosa provisión de comida, comienzan a murmurar inmediatamente por la falta de agua apropiada, que el Señor provee de nuevo (Ex 17.1-7). Las quejas de los israelitas afloran en una rebelión total en Éxodo 32, cuando durante la prolongada ausencia de Moisés, que está en la montaña, erigen un *ídolo, quebrantando así los dos primeros mandamientos. El tema de la queja y la desobediencia sirve para contrastar la conducta de los israelitas con la presencia paciente y persistente de Dios con su pueblo.

La *creación* es otro tema que aparece a lo largo del libro. El lenguaje de Éxodo 1.7 («Y los hijos de Israel fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra» [RVR60]) nos recuerda Génesis 1.28 («Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra» [RVR60]). Mientras que están en Egipto, los israelitas cumplen el mandato de la creación de multiplicarse. Precisamente esta expansión numérica es la que alarma al «nuevo rey» (Ex 1.8 RVR60) y motiva que trate de frenar ese crecimiento de diversas formas. El pecado de Faraón no es tanto esclavizar a los israelitas sino intentar subvertir el mandato de la creación.

A este respecto, el sentido de las *plagas y de la travesía del mar se capta de forma más nítida. Las plagas son en realidad una inversión del orden creado de Dios. Constituyen el castigo y la destrucción final de los *enemigos del Señor, soltando las fuerzas caóticas de la creación: el *agua se ve afectada (la primera plaga); las *tinieblas vuelven allí donde había luz (la novena plaga; esp. 10.21); los *animales y otras criaturas sufren (p.ej., la

quinta plaga); incluso los humanos mueren (la décima plaga). Al final, los egipcios son destruidos cuando las aguas que Dios dominó una vez se dejan libres. Sin embargo, los israelitas son inmunes a esta inversión de la creación. De hecho, son «creados» porque Dios los hace pasar a través de las aguas divididas (como las de Gn 1.6-10) y forma con ellos una nación santa.

Para llevar aun más lejos el simbolismo de la creación, algunos han argumentado que el *tabernáculo en sí es una representación terrenal de la gloria del Edén, donde la presencia de Dios mira en su plenitud como lo había hecho un día en el *huerto. En este sentido, el tabernáculo es otro acto de creación. En él, Dios y su pueblo moran juntos una vez más.

El tema *antiépico o antiheroico* también es importante. Las épicas tradicionales alaban a la nación del escritor; esta reserva su alabanza para Dios. Los líderes épicos son habitualmente figuras rebosantes de confianza; *Moisés es un líder reticente. En lugar de contar una historia en la que un guerrero humano conduce a su nación a la victoria por medio de hazañas sobrehumanas en el campo de batalla, esta épica atribuye a Dios los poderosos actos de liberación. El concepto tradicional del conflicto armado se sustituye por la guerra moral y espiritual. La disparidad entre la virtud divina y la *debilidad humana se acentúa con la forma en que los israelitas ponen a prueba a Dios de forma ignominiosa en diez ocasiones (el veredicto del Señor en Nm 14.22, confirmado por diez sucesos en los que la nación murmura o se rebela contra la providencia de Dios). El tema antiépico de Éxodo alcanza su culminación en el cántico de Moisés poco antes de su muerte (Dt 32).

Imágenes maestras. Junto a los temas destacados anteriormente, el libro de Éxodo se unifica en parte alrededor de imágenes maestras, algunas de ellas arquetipos recurrentes o escenas tipo. Dominando sobre todo lo demás encontramos la imagen del *viaje (que incluso se nombra en el título del libro), ya que esta historia traza el movimiento físico de la nación en ciernes desde Egipto a través del *desierto. Las comunidades nómadas sufren conflictos de manera natural, con su entorno, las privaciones, las naciones vecinas, Dios, los líderes, así como tensiones entre los propios viajeros. Otros arquetipos se agrupan alrededor del viaje que constituye el núcleo de este libro: *iniciación, sufrimiento, *prueba, *búsqueda de una tierra prometida, *rescate.

Las cualidades de historia del libro también son importantes. La épica del éxodo es el relato de *aventuras por excelencia. La vida de la nación es un continuo escape. Se eleva la naturaleza humana (como siempre ocurre en las historias de viajes y guerra). Tienen lugar sucesos milagrosos con regularidad. El peligro y el suspense prevalecen. La variedad de aventuras adopta la forma de diferencias yuxtapuestas según el tipo de peligro, extensión con la que se narra un acontecimiento, escena de acción, dureza o levedad de la misma y tipo de material del relato (p.ej., acción externa intercalada con discursos o legislación).

La acción también posee su propia escena tipo, una combinación de ingredientes recurrentes. La secuencia, crisis (una prueba implícita para el pueblo), quejas, clamor a Dios, rescate divino, revelación/reprensión por parte del Señor, se repite muchas veces

(p.ej., Ex 14.10-18, 30-31; 15:22-26; 16.1-7, 31-35; 17.1-7). En las etapas posteriores (incluyendo ejemplos en el libro de *Números), la revelación implica cada vez más juicio o castigo ya que se produce una riña progresiva entre la nación y Dios.

También se repiten imágenes específicas: *fuego, *agua, *tierra, *roca, *montaña, *comer, *maná, desierto, carne, anhelo y *brazo (especialmente el brazo de Dios). La naturaleza elemental es importante en la historia, tanto en las diez plagas como en el relato de la supervivencia en el desierto. También recordamos imágenes individuales llamativas, como las plagas individuales, el mar dividido, la *tierra que fluye leche y miel que es la meta de la búsqueda, las danzas alrededor del becerro de oro, Moisés rompiendo las tablas de la ley contra el suelo horrorizado, su rostro resplandeciente después de reunirse con Dios, la muerte inmediata como castigo del Señor, el agua fluyendo de una roca.

Ver también BRAZO; CREACIÓN; DEUTERONOMIO, LIBRO DE; DESIERTO; EGIPTO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; FARAÓN; GUERRA; DIVINO GUERRERO; EGIPTO; ESCLAVITUD; EXILIO; LEY; MANÁ; MAR; MOISÉS; MONTAÑA; NÚMEROS, LIBRO DE; PLAGAS; SINAÍ; TABERNÁCULO; TEOFANÍA.

BIBLIOGRAFÍA. R. B. Dillard y T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); J. I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco, TX.: Word, 1987); D. A. Gowan, *Theology in Exodus* (Louisvilla: Westminster John Knox, 1994); M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1980).

ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO

El tema del segundo éxodo (distinto del que narra el libro de Éxodo) es una de las imágenes unificadoras de la Biblia. El éxodo literal israelita de Egipto se narra en los cuatro últimos libros del Pentateuco y de ahí en adelante pasa a ser la fuente más rica de alusiones para los escritores del AT. Resume la historia de la redención del AT. En el NT, esta liberación literal se cumple se forma metafórica y espiritual en la *expiación de Cristo. El sentido principal de la imagen se engloba en uso metafórico común que el término ha alcanzado en la sociedad occidental: el éxodo fue un viaje de liberación de la *esclavitud hacia la libertad y el cumplimiento (una *tierra prometida).

Moisés expresa acertadamente la importancia del éxodo en su discurso de despedida a Israel:

Pregúntales ahora a los tiempos pasados que te precedieron, desde el día que Dios creó al ser humano en la tierra, e investiga de un extremo a otro del cielo. ¿Ha sucedido algo así de grandioso, o se ha sabido alguna vez de algo semejante? ¿Qué pueblo ha oído a Dios hablarle en medio del fuego, como lo has oído tú, y ha vivido para contarlo? ¿Qué dios ha intentado entrar en una nación y tomarla para sí mediante pruebas, señales, milagros, guerras, actos portentosos y gran despliegue de fuerza y poder, como lo hizo por ti el Señor tu Dios en Egipto, ante tus propios ojos? A ti se te ha mostrado todo esto para que sepas que el Señor es Dios, y que no hay otro fuera de él (Dt 4.32-35 NVI).

En las propias palabras de Moisés, el éxodo es una serie de acontecimientos asombrosos que proveen una clave para interpretar el Pentateuco. Más aun, la liberación de Dios en el éxodo ocasionó el comienzo de la Biblia *escrita*. Aunque Génesis se ocupa de la

historia anterior al éxodo, los cinco primeros libros de la Biblia tienen su origen en los acontecimientos que rodean el éxodo.

No hay otro tema en el AT cuya comprensión sea más fundamental. Ningún otro acontecimiento es tan básico para el tejido de ambos testamentos. Nuestros conceptos de liberación y expiación, de la morada de Dios con su pueblo, del Señor tomando un pueblo para sí, etc., tienen su raíz en este conjunto de sucesos. Y precisamente porque impregna la Biblia de esa forma, la interpretación del éxodo y su uso temático son un desafío.

¿Qué constituye el éxodo? A fin de considerar su uso simbólico, se deben responder tres preguntas relacionadas: (1) ¿Cuál es el punto final de este conjunto de acontecimientos? ¿La travesía del Mar Rojo? ¿La llegada al Sinaí? ¿La finalización del tabernáculo? ¿En el primer fracaso a la hora de entrar en Canaán? ¿Al final de los cuarenta años vagando por el desierto? ¿Al cruzar el Jordán para entrar en la tierra prometida? ¿En el éxito fundamental de la conquista durante la generación de Josué? ¿En la compleción final de la conquista generaciones después? (2) Una vez establecidas las fronteras del éxodo, ¿cuáles son las tramas secundarias prominentes dentro de la historia que pueden utilizarse simbólicamente? (3)¿Qué indican los diversos temas?

Sobre la base de Josué 4.19-24, Salmos 114 y la conclusión del Pentateuco, que acaba en el punto en que Israel está preparado para entrar en la tierra prometida, se puede considerar que los límites del éxodo engloban todo lo que acontece desde la esclavitud en Egipto hasta los preparativos para cruzar el Jordán tras cuarenta años vagando por el desierto. Por supuesto, sigue siendo legítimo distinguir el tema del desierto como trama secundaria dentro del conjunto mayor; pero la liberación y la travesía del mismo están tan vinculadas que se tratan mejor juntas. El tema de la conquista puede verse como algo diferente, aunque obviamente es una continuación del éxodo.

Lenguaje temático. Habiendo establecido lo que se utilizará como límites del acontecimiento del éxodo, identificar qué elementos secundarios son prominentes y empleados como temas sigue siendo un reto. Las siguientes imágenes parecen utilizarse como temas en la Biblia con referencia al éxodo: *tabernáculo, *altar, *desierto, deambulación, *cuarenta días, *montaña de Dios, *nube oscura, columna de *fuego/*nube, *guerrero divino, *brazo/*mano del Señor, liderar, *pastorear, llevar, vía en el desierto, opresión, liberación de la opresión, aguas divididas, *plagas, *juicios, milagros, hechos poderosos, *Pascua, primogénitos salvados, *banquete (Ex 24), la *roca en el desierto, agua de la roca, *maná, cabalgar sobre alas de *águila, *teofanía, mediador, voz de Dios, *pacto, e imágenes relacionadas con la *ley y la legislación.

Además, el lenguaje de las secciones históricas del Pentateuco que describen el éxodo, y el temático empleado por escritores posteriores para reflexionar sobre los sucesos acaecidos en el mismo, también pueden variar ampliamente. Por ejemplo, Isaías habla con frecuencia de un camino en el desierto, pero los relatos históricos no emplean el lenguaje de «vía». Algunos otros temas están tan relacionados con el éxodo que uno se pregunta si cada aparición uno de ellos es un reflejo del éxodo. Por ejemplo, ¿indican todos los usos de la imagen del guerrero divino el tema del éxodo?

Una de las imágenes de señalización que apunta al éxodo es la de la mano y el brazo del Señor. De hecho, la expresión «mano poderosa y brazo extendido» pasa a ser una fórmula abreviada en el AT para el poder de Dios exhibido en el éxodo. Aunque la misma hace habitualmente una referencia literal al propio éxodo, diversos libros proféticos y poéticos emplean la imagen de la mano y el brazo para evocar un sentido de poder del éxodo en nuevas situaciones que exigen liberación (p.ej., Is 52.10).

Significados metafóricos. El significado central del éxodo es la liberación o la salvación. Por esta razón, el mismo pasó a ser la base o el fundamento de la *obediencia, la identidad y la creencia de Israel. En cuanto a la obediencia, el éxodo es el fundamento sobre el cual Dios llama a la nación a entrar en una relación de pacto con él (Ex 20.2; Dt 5.6); y también es la base sobre la cual Israel debe tratar a extranjeros, esclavos y otros con deferencia (Dt 15.12-18). En cuanto a la identidad, el éxodo es ese momento en el que Dios forjó a Israel como su pueblo (Ex 19.5), un reino de *sacerdotes (Ex 19.6) y una nación independiente del dominio y el gobierno de otras. En cuanto a la creencia, el éxodo es la prueba de la confianza en el poder, el señorío, la justicia y el amor de Dios. Él es capaz de librar por medio de su gran poder (Dt 4.32-35), actúa en favor de los oprimidos (Dt 10.12-22), y lo hace por amor (Dt 7.7-8). Los profetas y escritores poéticos utilizaron el tema del éxodo para transferir el sentido del original a nuevas situaciones que exigen liberación, obediencia, identidad o creencia. Por ejemplo, Isaías emplea imágenes del éxodo para evocar en sus lectores fe y esperanza en que Dios dirigirá un segundo éxodo y sacará a los israelitas del exilio con los mismos hechos y poder maravillosos que exhibió en el éxodo de Egipto (Is 40.1-11).

El tema del éxodo. El primer uso temático del éxodo se encuentra en Josué 4.19-24, donde la división de las aguas del Mar Rojo se asemeja explícitamente a la detención de las del *Jordán. Este pasaje provee un ejemplo bíblico claro de una obra temática y tipológica.

Los grandes trazos del uso y el desarrollo del tema del éxodo en el AT podrían ser los siguientes: La entrada en la tierra prometida y la conquista de esta en Josué es la experiencia del éxodo de la siguiente generación. El libro de *Jueces se estructura alrededor de ciclos de opresión y liberación para Israel por parte de la mano de Dios cuando la nación clama pidiendo ayuda. Los libros de *Samuel-*Reyes pueden considerarse un movimiento desde la impermanencia de las deambulaciones del éxodo a una situación estable con *rey y *templo, y seguidamente la vuelta definitiva a la opresión. Los profetas transforman el éxodo original en uno nuevo. De la misma forma que Dios liberó a Israel de Egipto en el pasado, lo hará en el futuro del cautiverio en el exilio.

El NT recurre al tema del éxodo en numerosos ejemplos: el ministerio de Juan el Bautista se resume en las palabras de Isaías 40.3-4 como el de uno que prepara camino en el desierto». Jesús es el nuevo Moisés. Pasó cuarenta días en el desierto sin comer y dio un sermón en el monte para traer nueva luz a la ley. De hecho, cuando Jesús habla de su resurrección, habla de liderar un éxodo (Lc 9.31). 1 Corintios 10.1-5 dice que Cristo es la roca que estaba en el desierto del éxodo. Hebreos vincula a Moisés con Jesús

(He 3.1-18), a los israelitas con los cristianos (He 4.1-3), el tabernáculo con el templo celestial (He 9.1-10), y al sumo sacerdote con Jesús (He 6.20). Además, Hebreos 12.18-24 sugiere un movimiento desde el monte Sinaí hasta el monte Sion (parecido a lo que el profeta Isaías está haciendo con su transformación del tema del éxodo y su enfoque en Sion). Finalmente, el libro de Apocalipsis contiene numerosos ejemplos del uso del tema del éxodo (p.ej., las plagas, una mujer liberada sobre alas de águila hacia el desierto [Ap 12.14]).

Un ejemplo específico, Salmos 144, clarificará cómo emplean los escritores bíblicos el simbolismo del éxodo. A primera vista no parece que haya nada que haga referencia explícitamente al éxodo. Sin embargo, en el salmo, Dios es llamado Roca, y se invoca claramente al guerrero divino (Sal 144.5-7); el salmista clama porque existe una opresión por parte de extranjeros; hay aguas poderosas de las que debe ser rescatado. El resultado final es la paz en la tierra para la familia y el ganado.

Desarrollo en el tema. Con el avance de la historia de la redención también se produce un desarrollo en el significado del tema del éxodo. La historia de este se repite varias veces: en la travesía del Jordán, en la repetida liberación de la opresión durante el período de los jueces, en la restauración del exilio, en la primera venida de Cristo y su venida final.

La esperanza se imparte por medio de la transferencia del poder y la emoción asociados con el éxodo a otras situaciones parecidas en la historia de Israel en las que el pueblo de Dios necesitaba liberación. Tan grande como fue la salvación de Israel en el éxodo, la de Cristo es aun mayor (He 2.1-4). Uno puede oír ecos de Deuteronomio 4.32-35 (citado al principio de este artículo) en la siguiente descripción de la salvación de la que el éxodo es precursor:

Porque si el mensaje anunciado por los ángeles tuvo validez, y toda transgresión y desobediencia recibió su justo castigo, ¿cómo escaparemos nosotros si descuidamos una salvación tan grande? Esta salvación fue anunciada primeramente por el Señor, y los que la oyeron nos la confirmaron. A la vez, Dios ratificó su testimonio acerca de ella con señales, prodigios, diversos milagros y dones distribuidos por el Espíritu Santo según su voluntad (He 2.2-4 NVI).

Ver también BRAZO; CREACIÓN; DESIERTO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; EGIPTO; ESCLAVITUD; EXILIO; ÉXODO, LIBRO DE; FARAÓN; GUERRA; DIVINO GUERRERO; MANÁ; MAR; MOISÉS; MONTAÑA; PLAGAS; SINAÍ; TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA. D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (Londres: Faber & Faber, 1963); T. Longman III y D. G. Reid, *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); R. E. Nixon, *Exodus in the New Testament* (Londres: Tyndale, 1963); S. Talmon, «The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature», en *Literary Studies in the Hebrew Bible,* ed. S. Talmon (Leiden: E. J. Brill, 1993) 216-54.

EXORCISMO. *Ver* DEMONIOS; MAGIA.

EXPIACIÓN

La palabra *expiación* denota un estado de unidad y acuerdo entre dos personas. La expiación presupone dos partes separadas, que por medio de este acto se reconcilian a un estado de armonía. El sentido teológico es la reconciliación entre Dios y su creación caída, especialmente los seres humanos pecadores. La expiación es por tanto una solución al problema principal de la raza humana, su separación de Dios, que brota de la caída de *Adán y *Eva. Un abanico de imágenes bíblicas retrata este acontecimiento central de la fe religiosa en la Biblia.

Las imágenes sacrificiales del Antiguo Testamento. Las imágenes del *sacrificio animal, especialmente el de *sangre, son las predominantes para la expiación en el AT, en base al principio de que «todo es purificado, según la ley [del AT], con sangre; y sin derramamiento de sangre no se hace remisión» (He 9.22 RVR1960). Las leyes sacrificiales del AT constituyen una serie de variaciones sobre este tema. Las imágenes de sacrificio expiatorio pueden resumirse de esta manera: los *pecados de la humanidad violaron la *santidad del Creador y trajeron una sentencia de *muerte, que solo puede evitarse con la *sustitución de un sacrificio de muerte. A través de la sangre de este, los pecadores pueden recibir la bendición de Dios en lugar de su juicio.

Desde los tiempos más antiguos de la historia humana, los sacrificios animales se diseñaron para establecer la expiación entre Dios y el portador de su imagen pecador. Algunos intérpretes han entendido incluso que las vestiduras de piel de animal dadas a Adán y Eva eran un símbolo del sacrificio de sangre (Gn 3.21). La importancia del sacrificio animal se expone claramente en las prácticas de *Abel (Gn 4.2-4; cp. He 11.4), Noé (Gn 8.20) y los patriarcas (Gn 13.18; 26.25; 33.20; 35.7), aunque se adjudica poco significado a los anteriores a Moisés. Sin embargo, encontramos una pista fuera del Pentateuco en el relato retrospectivo de Job 1.5. Aquí, Job sacrifica en favor de sus hijos para protegerles del juicio divino contra sus pecados. Los sacrificios animales se retratan por tanto como una forma de expiación, una forma de garantizar el favor divino para las personas pecadoras.

La ley de Moisés desarrolla ampliamente las imágenes de la expiación sacrificial. En la primera *Pascua (Ex 12.1-30), la sangre del *cordero sacrificado puesta en el dintel de las casas israelitas protege a los fieles del juicio de la muerte. Cuando el Señor la ve no hace daño a los que están dentro. Levítico 1–7 describe una variedad de rituales de sacrificio que deben practicarse en el tabernáculo. Las detalladas instrucciones rituales relativas a los holocaustos (Lv 1.1-17), las ofrendas por la culpa (Lv 5.14–6.7) y por el pecado (Lv 4.1–5.13) indican que el problema del pecado delante del santo Dios de Israel es una preocupación importante. Las personas son incapaces de acercarse a Dios, entronizado en su lugar santo, sin seguir las disposiciones prescritas ni ofrecer los sacrificios apropiados.

La expresión más clara de las imágenes del sacrificio expiatorio aparece en la legislación para el día de la expiación (Lv 16.1-34; 23.27-32; cp. He 9.7-12). Una intrincada serie de rituales se adjudica al décimo día del séptimo mes, Tishrei, para expiar los pecados de toda la nación. El ritual sacrificial en sí implica tres pasos principales (Lv 16.11-22). Primero, Aarón sacrifica por él mismo y su casa de forma que pueda continuar con la

ceremonia sin miedo al juicio (Lv 16.11-14). Segundo, realiza la ofrenda por el pecado, un macho *cabrío por la congregación de Israel (Lv 16.15-19). Tercero, Aarón impone sus manos sobre un segundo macho cabrío (un *chivo expiatorio) y lo envía fuera del campamento para que muera (Lv 16.20-22).

Todos estos actos y los rituales que los rodean tienen un importante valor simbólico que expresa diversos aspectos de las imágenes de expiación. El uso de dos machos cabríos en el ritual de la expiación revela claramente los dos lados de la misma. El primero es sacrificado, y su sangre rociado sobre el *arca del pacto («el propiciatorio» [NVI, RVR1960], «la tapa de la expiación» [NTV], Lv 16.15, 27). Este acto simboliza el lado divino de la expiación: la justicia santa de Dios se satisface rociando la sangre delante de él. El segundo macho cabrío representa el lado humano de la expiación. Los pecados del pueblo se transfieren al animal por medio de las manos de Aarón. Seguidamente, lo llevan fuera del campamento para que lleve «sobre sí todas las iniquidades» (Lv 16.21-22 RVR1960). Esta transferencia permite que el pueblo se purifique de la contaminación que el pecado ha traído sobre él.

Este doble simbolismo ayuda a resolver una antigua controversia teológica sobre las imágenes de la expiación. Dos puntos de vista sobre esta se han expresado en los términos *expiación* y *propiciación*. Las opiniones expiatorias se centran en los sacrificios como la forma de liberar a las personas del pecado y su contaminación. Las propiciatorias presentan los mismos como una forma de apaciguar la ira divina. El simbolismo de los dos machos cabríos en el día de la expiación indica que ambos conceptos son fundamentales en las imágenes de la expiación del AT. El sistema de sacrificios de este se presenta como el designio de Dios para satisfacer su justo juicio pero también para quitar la culpa del pecado de aquellos por los que se llevan a cabo los mismos.

Es importante destacar que las imágenes del AT de la expiación por medio de sacrificio no constituyen un asunto de simple ritual. Desgraciadamente, como relata el AT, de tiempo en tiempo Israel reduce los símbolos de la expiación a una práctica externa, como si la simple realización de los rituales de sacrificio consiguiese la misma. Sin embargo, los profetas del AT dejan claro que los sacrificios no son eficaces sin un arrepentimiento y una fe sinceros. De hecho, la práctica de estos sin un compromiso interior apropiado despierta el juicio de Dios. Por ejemplo, Isaías recoge la reprensión del Señor: «Hastiado estoy de holocaustos... no quiero sangre de bueyes... No me traigáis más vana ofrenda» (Is 1.11, 13 RVR1960). Otros profetas responden de una forma parecida a la hipocresía de Israel (p.ej., Am 4.4, 5; Jer 7.21). Dicho de otro modo, los rituales de sacrificio expían por aquellos que se han apartado genuinamente de su pecado y se han humillado delante de Dios. Nada menos que esa sinceridad interior junto al sacrificio dará lugar a la reconciliación entre Dios y la humanidad pecadora.

A lo largo del curso de la historia del AT, queda claro que el sistema de sacrificios animales es inadecuado. Aunque los profetas anuncian que Israel sufrirá el juicio del exilio, también proclaman que una forma de expiación más grande se vislumbra en el horizonte. La restauración del pueblo de Dios del exilio no se cumplirá a través del

sacrificio animal sino del humano. La expresión más clara de esta expectativa aparece en Isaías 52.13–53.12. Isaías habla del «siervo» de Dios (Is 52.13), el hijo de David que será «herido por nuestras rebeliones» y «molido por nuestros pecados» (Is 53.5 RVR1960). «El Señor cargó en él el pecado de todos nosotros» (Is 53.6 RVR1960). De hecho, este siervo pasará a ser «expiación por el pecado» (Is 53.10 RVR1960).

Las imágenes del sacrificio de Cristo en el Nuevo Testamento. El NT apoya su doctrina de la expiación sobre este concepto profético del siervo *sufridor. Diversos escritores del NT hacen referencia en 34 ocasiones a que la proclamación de Isaías se cumple en Jesús (p.ej., Hch 8.32-35; 1 P 2.22-25). La muerte de Jesús es el sufrimiento sustitutorio del Hijo de David que apacigua la ira divina y libera al pueblo de Dios de la culpa del pecado.

Los Evangelios profundizan en la naturaleza expiatoria de la muerte de Cristo de numerosas formas. Mateo explica que Jesús es el niño prometido que salva a su pueblo de sus pecados (Mt 1.21). Mateo 8.17 vincula a Jesús con el siervo *sufridor de Isaías 53 y ofrece la imagen de la sustitución. Juan el Bautista llama a Jesús «el *Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1.29). Marcos declara que la muerte de Cristo es el pago de un *rescate (Mr 10.45). Lucas describe la expiación de Cristo como el escape de la ira de Dios (Lc 3.7). En el Evangelio de Juan, Jesús emplea numerosas imágenes para explicar el sentido expiatorio de su muerte. Él será levantado como Moisés levantó la *serpiente (Jn 3.14). Él es el *pan del cielo y se puede encontrar la vida eterna comiendo su carne y su sangre (Jn 6.33). Él es el buen *pastor que morirá por sus ovejas (Jn 10.11).

Las epístolas paulinas también ofrecen numerosas imágenes para captar las diversas facetas de la riqueza de la obra expiatoria de Cristo. Una de las favoritas de Pablo para describir la difícil situación de la humanidad bajo el pecado es la esclavitud. El apóstol escribe que la expiación de Cristo nos ha liberado de la misma (Gá 5.1). También describe nuestra muerte «natural» como la *«paga» ganada por nuestro pecado. Sin embargo, el castigo merecido es absorbido por Cristo y reemplazado por el «don» de la vida eterna (Ro 6.23; 5.17 RVR1960). Reiterando prominentes imágenes del AT, Pablo describe la obra expiatoria de Cristo en términos de una ofrenda de sacrificio (Ef 5.2). Al menos dos imágenes que tienen que ver con la obligación de la ley emergen en los escritos de Pablo. Primero, aunque los pecadores son prisioneros de la ley del pecado (Ro 7.23), son liberados de la ley de la muerte y la esclavitud, siendo justificados únicamente por la justicia de Cristo (Ro 3.20-26). Segundo, debido a la incapacidad de las personas de cumplir la ley, estas cargan con la *«maldición» de la misma, pero Cristo la lleva en su lugar (Gá 3.12).

Pablo también retrata la expiación en términos legales (*ver* Imágenes legales). Con imágenes del tribunal, se pronuncia al pecador como el objeto del juicio divino tanto ahora como en el fin del siglo (Ro 1.24, 26, 28; 2.16). Pero gracias a la obra expiatoria de Cristo no hay condenación (Ro 8.1). En términos parecidos, la humanidad caída se describe como el objeto de la ira santa de Dios, pero el sacrificio de Cristo provee un escape de la ira venidera (1 Ts 1.10; 5.9). Otra importante imagen paulina de expiación

es la de la reconciliación. Aunque fuimos una vez *enemigos, ahora somos reconciliados por medio de la sangre de Cristo (Ro 5.10-11). La hostilidad entre Dios y su creación es abolida para aquellos que se benefician de la obra expiatoria de Cristo. El alcance de esta reconciliación adquiere proporciones cosmológicas: por medio de Cristo, Dios reconciliará «consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col 1.20 RVR1960).

Ningún libro del NT es más rico en imágenes de expiación que la epístola a los Hebreos. Revelando el significado supremo de la actividad sacerdotal en el tabernáculo del AT, el autor explica que Jesús no es solo el gran sumo *sacerdote sino también el sacrificio (He 9.6-13). Los sacrificios y las prácticas ceremoniales del AT eran solo «reglas externas... válidas solo hasta el tiempo señalado para reformarlo todo» (He 9.10 NVI). Hebreos hace hincapié en las imágenes de la sangre animal como una «sombra» de la purificación eficaz de la sangre de Cristo (He 9.13-14). Hebreos también destaca la finalidad del sacrificio de Cristo, haciendo de este modo de la obra de Cristo la imagen culminante de la expiación. Aunque el sacerdote «está día tras día ministrando y ofreciendo muchas veces los mismos sacrificios», Cristo ha «ofrecido una vez para siempre un solo sacrificio por los pecados» (He 10.11-14 RVR1960). Jesús consiguió de una vez por todas lo que la sangre de los animales nunca habría conseguido. Pero esta redención incluía un gran sacrificio. El autor de Hebreos emplea frecuentemente imágenes de sufrimiento alrededor de la obra expiatoria de Cristo para imprimir en la imaginación de los cristianos el gran coste de la salvación (He 2.10; 5.7; 13.12).

Imágenes de la expiación llenan el *Apocalipsis de Juan. Cristo se designa frecuentemente como el *cordero que fue sacrificado pero que *triunfó (Ap 5.6, 12; 17.14). Los redimidos «han *lavado sus ropas, y las han emblanquecido en la sangre del Cordero» (Ap 7.14 RVR1960). Las criaturas vivientes y los ancianos que rodean el trono del cielo celebran la expiación (Ap 5.11-12). Este gran cántico de redención se convierte en el coro de cada creyente. En Apocalipsis 19.9, las imágenes del cordero sacrificial se unan a las del *banquete de *boda final. Esta gran celebración de salvación simboliza que la expiación se cumplirá totalmente cuando los redimidos en Cristo entren en su destino final de vida eterna en el nuevo cielo y la nueva tierra.

Resumen. Las imágenes que rodean la enseñanza bíblica sobre la expiación amenazan con abrumarnos con su abundancia y multiplicidad. Muchos de los datos bíblicos pueden resumirse bajo cinco imágenes maestras o temas de control. Uno de ellos es *los pecados acarreados fuera* de forma que los pecadores puedan librarse de castigo que merecen (el chivo expiatorio del AT llevado al desierto, 1 P 2.24; He 9.28). El segundo es la imagen económica del *rescate* pagado a cambio de los pecadores (Mt 20.28; Mr 10.45; 1 Ti 2.6; Ap 5.9). El tercero es el *sustituto* que ocupa el lugar de los pecadores, sufriendo en su lugar el castigo que brota de la justicia de Dios (Is 53.4-6; Ro 5.12-21, con su énfasis en Cristo como el segundo *Adán, el representante de la raza humana que hace realidad la redención para la misma; 2 Co 5.14; Gá 3.12). Cuarto, los sacrificios del AT y Cristo como cumplimiento de los mismos constituyen la *satisfacción* (no simplemente una condonación) de la ofensa que la raza humana ha cometido contra Dios en virtud de su

pecado, y un *apaciguamiento* de la ira justa del Señor contra esta por ello (Ro 3.24-26; He 2.17; 1 Jn 2.1-2). Y quinto, la expiación constituye un cumplimiento *legal* y *jurídico* de las exigencias de la ley de forma que los pecadores puedan quedar absueltos delante de Dios el juez (Ro 3.7; 5.18-19; 8.1; 2 Co 5.19). La consecuencia de todas estas transacciones, finalmente, es la *reconciliación* entre un Dios santo ofendido y una humanidad pecadora y rebelde (Ro 5.7-11; 2 Co 5.18-20; Col 1.20).

Ver también CRUZ; CORDERO; CULPA; JESÚS, IMÁGENES DE; IMÁGENES LEGALES; MALDICIÓN; OFRENDA; PASCUA; PURIFICACIÓN; PECADO; SACERDOTE; SACRIFICIO; SANGRE; SIERVO SUFRIDOR; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFÍA. L. Morris, *The Atonement: Its Meaning and Significance* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1983).

EXPRESIONES faciales. *Ver* ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES.

EXPULSIÓN. *Ver* CAÍDA DE LA INOCENCIA; EXILIO.

EXTRANJERO. *Ver* FORASTERO; IMÁGENES LEGALES; PEREGRINO, PEREGRINAJE; VAGABUNDO, ERRANTE.

EXTRAÑO. *Ver* FORASTERO.

EZEQUIEL, LIBRO DE

La primera visión del libro de Ezequiel establece el tono de todo lo que sigue con su actividad desbordante y frenética. La visión de la gloria de Dios no es estática ni atada al templo, como en Isaías 6, sino que está llena de movimiento, y lo que es más destacable aun, se localiza en Babilonia, junto al río Quebar (Ez 1.3). La misma comienza describiendo el acercamiento de una tempestad (*rûaḥ se'ārâ*, Ez 1.4), una «gran nube, con un fuego envolvente, y alrededor de él un resplandor» (RVR1960). Este viento poderoso no solo recuerda la *creación, cuando el espíritu (*rûaḥ*) de Dios se movía sobre las aguas (Gn 1.2), sino también el *diluvio, cuando el Señor envió un viento (*rûaḥ*) para secar las aguas (Gn 8.1). La relación entre estos dos acontecimientos fundamentales de la protohistoria se subraya conforme al capítulo se desarrolla haciendo referencia a una «expansión» asombrosa (*rāqîa'*, Ez 1.25) sobre los querubines, como la de Génesis 1.6-8. El resplandor de Dios se compara con un *arcoíris en las nubes en un día de lluvia (Ez 1.28), evocando Génesis 9.13-16. Estas referencias establecen el tono del libro como un relato de creación-no creación-recreación, parecido al de los primeros capítulos de Génesis.

El mensaje de *juicio que predomina en los primeros capítulos de Ezequiel culmina en el abandono del *templo por parte de la *gloria de Dios. Esta circunstancia conduce al exilio, una situación de caos análoga al diluvio. Sin embargo, desde el principio, la garantía de esperanza provista por el arcoíris aporta una nota optimista en medio de las tinieblas que se reúnen. Finalmente, esa esperanza encuentra su expresión en la visión de *restauración que gira en torno al regreso de la gloria de Dios para llenar el templo restaurado.

Las imágenes de movimiento predominan en la descripción de la gloria de Dios. La tempestad en sí se mueve, mientras que las criaturas vivientes que contiene no solo

tienen piernas sino también *alas (Ez 1.6-7). Antorchas se mueven atrás y adelante entre las criaturas (Ez 11.3), mientras junto a ellas hay «rueda en medio de rueda» (Ez 1.16). Todos estos se mueven y se detienen al unísono bajo el control del espíritu (*rûaḥ*, Ez 1.20). Esta movilidad prepara al lector para la partida de la gloria de Dios del templo en Ezequiel 10, en respuesta a las abominaciones descritas en el capítulo 8, una partida lenta y titubeante hacia el este, donde están los exiliados en Babilonia. Sin embargo, al mismo tiempo, la movilidad de Dios permite la esperanza de que su gloria vuelva de la misma forma en la que se fue. La certeza de esa esperanza se comunica en la visión de la gloria del Señor regresando al nuevo templo desde el *este, la dirección hacia la que había partido anteriormente (Ez 43.2). Antes de ese retorno, el pueblo estará preparado para la venida del espíritu (*rûaḥ*) de Dios, que da vida a los *huesos secos (Ez 37.1-14), del mismo modo que en la creación el Señor insufló vida en el primer hombre. Esa vida se expresa de forma inmediata en movimiento cuando el ejército resucitado vuelve a la vida y se pone de pie (Ez 37.10).

La conversión de imágenes estáticas en una imagen activa también puede verse dentro del templo restaurado, donde el *«mar» del antiguo, un inmenso estanque para cumplir con los requisitos de la purificación, se ha transformado en un *río que fluye fuera del templo, expandiéndose y llevando vida a todo lo que toca (Ez 47.2-12). Igualmente, en las *festividades de peregrinaje, los adoradores no tienen que presentarse simplemente delante del Señor, sino también pasar por delante de él en una gran corriente de doble sentido, de norte a sur y de sur a norte (Ez 46.9).

Al expresar su mensaje de juicio, Ezequiel utiliza una gran variedad de imágenes gráficas. Emplea el lenguaje de la infidelidad: *Jerusalén es como una *hija adoptada que se ha rebelado (Ez 16); Jerusalén y Samaria son como dos hermanas unidas en su adicción a la prostitución (Ez 23). Habla de inutilidad: Jerusalén es como una *viña carbonizada (Ez 15); sus profetas son como un *muro blanqueado que está a punto de caer (Ez 13.10-16); sus gobernantes se ven impotentes frente al desastre inminente (Ez 7.27); sus príncipes son como *leones atrapados (Ez 19). Habla de la inevitabilidad del juicio: Jerusalén es la carne en una olla, que se cocerá hasta verse reducida a la nada (Ez 24); ha llegado el tiempo en el que se producirá el desastre (Ez 7.2), un juicio que comienza de forma simbólica en el templo (Ez 9.1-11). Representa de forma gráfica el asedio de Jerusalén y el destino de sus habitantes, rodeando un plano de la ciudad hecho con barro (Ez 4.2), comiendo *alimentos inmundos (Ez 4.9-13), cortándose el pelo y dividiéndolo en tres tercios: uno de ellos para quemarlo en la ciudad, otro para cortarlo con la espada fuera de la ciudad, y otro para esparcirlo al viento, conservando tan solo unos pocos cabellos (Ez 5.1-4). El juicio no caerá solamente sobre Israel y Judá sino también sobre las naciones vecinas: el gran barco Tiro se hundirá sin dejar rastro junto a su soberbio rey (Ez 27–28); el poderoso monstruo de río (¿un cocodrilo?) Egipto será enganchado con garfios como un pez (Ez 29.3-4).

Junto a las imágenes de juicio tenemos palabras de esperanza igualmente gráficas. Dios sustituirá los malos *pastores anteriores por un nuevo pastor bueno, un nuevo David (Ez 34.23). El Señor protegerá a las ovejas débiles de las fuertes (Ez 34.17-22). Dios operará

el *corazón de su pueblo, quitando el viejo de *piedra y reemplazándolo por uno nuevo de carne (Ez 11.19). El pueblo renovado será restaurado a una *tierra renovada, un nuevo *huerto del Edén (Ez 36.35), donde podrá fructificar y multiplicarse de nuevo (Ez 36.11).

El sentido central de todas estas imágenes es la actividad soberana de Dios. El mensaje al pueblo infiel de Judá y Jerusalén es este: el gran *Rey de toda la tierra está viniendo para juzgar, ¿quién podrá escapar? No obstante, el mensaje al remanente fiel también indica la soberanía de Dios: él mismo actuará para restaurar a su pueblo y crear de nuevo su tierra, ¿quién podrá evitarlo? El Señor actuará, y lo hará de forma decisiva, en juicio y bendición por causa de la gloria debida a su nombre (Ez 36.32, 38).

Ver también CREACIÓN; EXILIO; GLORIA; HUERTO; JERUSALÉN; JUICIO; TEMPLO; TIERRA.



F

FACIALES, expresiones. *Ver* CARA, EXPRESIONES FACIALES.

FAMILIA

La Biblia comienza con la familia biológica como contexto social de la vida humana y los medios principales de la comunicación de Dios con los seres humanos. Esta visión social de la familia se convierte en una extensión de la realidad espiritual y celestial, con la comunidad del pueblo de Dios como familia metafórica.

Historias sobre familias. Antes de explorar imágenes específicas sobre familias de la Biblia, haríamos bien en mencionar el género o el tema de la trama de las historias familiares. Este género domina la épica doméstica de *Génesis, donde la esfera de acción no es la nación sino la familia, y donde los acontecimientos cruciales no ocurren en palacio ni en el campo de batalla (como en el caso de otras épicas antiguas), sino alrededor del *hogar. Comenzando por el nacimiento de Caín (Gn 4.1), la historia narrada en Génesis es una sucesión de relatos familiares, conforme leemos sobre las familias de *Adán y *Eva, Noé, *Abraham, Lot, Isaac y *Jacob. Lo idílico de *Ruth está cortado por el mismo patrón: es una historia doméstica, enfocada en la familia y las relaciones familiares.

Con el éxodo y la monarquía, el enfoque se vuelve más público, pero aún aquí las historias sobre líderes nacionales pocas veces pierden de vista las vidas domésticas de las personas. Moisés no solo es un líder, sino un hermano, esposo y padre en la parte épica del éxodo. No conocemos a los jueces como figuras domésticas; sin embargo, David cumple los roles de *hijo, *hermano, *esposo y *padre, y es un hombre de familia. La historia familiar de *Job desarrolla la historia de su sufrimiento personal; y el libro de Proverbios es, desde un punto de vista, un manual de instrucción parental para los hijos.

En comparación, el NT nos proporciona menos historias sobre familias. No obstante, nos deja ver vislumbres de familias en milagros que tienen que ver con los hijos así como en el ámbito doméstico de las visitas de Jesús a casa de María, Marta y Lázaro. Las escenas familiares son más abundantes en el libro de Hechos, donde las imágenes de predicación, conversión y bautismo incluyen, a veces, la unidad familiar.

La familia como la unidad humana primaria. La familia física aparece por primera vez en las Escrituras como la provisión de Dios para la compañía humana y la creación. La primera familia, Adán y Eva, son el *esposo y *esposa prototípicos, unidos en matrimonio en «una sola carne» (Gn 2.24). La perfección de aquella familia abreviada se contrasta con la historia predominantemente negativa de una familia reñida consigo misma cuando Adán y Eva comienzan a tener hijos (Gn 4). Más que cualquier otro libro de la Biblia, Génesis es el libro de las familias, y se pueden destacar varios temas clave, cada uno entretejido dentro del resto de la Biblia.

Ya en Génesis 5 encontramos el género de la genealogía. Una importante imagen bíblica y humana de la familia se halla implícita en esta antigua preocupación: la de la generación y la procreación de la raza humana. La familia perpetúa la raza humana y proporciona

continuidad. Que las genealogías se basen en nombres sugiere una dimensión más lejana de esta *generación: la forma en que la familia prolonga la vida de una persona física más allá del alcance de su vida individual. La familia es, además, una imagen de fertilidad reflejada en el tema de los hijos y del linaje como*«semilla» en el AT (en especial el patriarcal).

Un segundo tema de familia en Génesis es la repetida imagen de la familia como contexto social principal en el que la gente vive su vida diaria. Aunque los individuos y las familias tienen asuntos con el mundo exterior, son entes autosuficientes en gran medida en el antiguo mundo. Pensamos en un contexto familiar, de forma más natural, en personajes como Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, Jacob y Esaú, y José y sus hermanos. La familia es, por tanto, una imagen de vida en su nivel social primigenio, adecuado al libro de los comienzos. Además, las familias patriarcales representan el origen de la nación de *Israel.

En tercer lugar, no podemos leer el libro de Génesis sin una triste concienciación de lo profundamente defectuosa que es la institución de la familia en un mundo caído. Las historias de familia de Génesis son historias de cónyuges que se pelean, *hermanos menores rivales e hijos mentirosos que tienden a frustrar los sueños que sus padres tienen para ellos. El libro de Génesis es un registro de familias disfuncionales.

Sin embargo, la imagen definitiva de la familia en Génesis proporciona un mensaje de esperanza. La familia es la unidad mediante la cual Dios perpetúa su *pacto. El primer ejemplo es la historia de la familia de Noé, porque Dios lo llama a él y a toda su familia para que sean protegidos del diluvio dentro del arca. Aquí, como muchas veces en las Escrituras, *familia* significa todo un clan o una casa, en lugar de los núcleos familiares comunes en muchas partes del mundo del siglo XX. En los tiempos del AT, la gente vivía principalmente en grupos patriarcales que crecían conforme los hijos traían esposas e hijos al clan. La familia de Noé incluía a su esposa y sus hijos, y las esposas de estos (Gn 6.18). Dios derramó su gracia salvífica sobre toda la unidad familiar y estableció con ellos «la señal del pacto... por los siglos y para siempre» (Gn 9.12 RVC).

Por tanto, desde el principio las Escrituras establecen la familia como la unidad social en la que Dios coloca a los seres humanos y el canal mediante el cual trata con ellos. La familia es una imagen, intrínsecamente ambivalente, de decepciones y luchas por un lado, y de esperanza y bendición por otro. En Génesis la familia es una imagen de seguridad y *protección, así como de conflicto y de victimización.

La familia como unidad del pacto. Los pactos de Dios con los patriarcas son historias de *bendición para las familias y descendientes, *generación tras generación. El canal es largo. Dios promete a Abraham que su descendencia será tan numerosa como el polvo de la tierra y que de sus generaciones vendrán naciones y reyes (Gn 13.16; 17.5-6). Al elegir obrar de esta forma tan amplia Dios cumple, a través de generaciones de familias, su obra mediante los más pequeños detalles de concepción y *nacimiento (Gn 17.21). Cada detalle divinamente ordenado se une al curso más amplio de acontecimientos que Dios determina en la historia humana, que avanza de una generación a otra. En el segundo de los Diez Mandamientos, Dios explica su trato con las

personas en estos mismos términos generacionales: «Cuando los padres son malvados y me odian, yo castigo a sus hijos hasta la tercera y cuarta generación. Por el contrario, cuando me aman y cumplen mis mandamientos, les muestro mi amor por mil generaciones» (Ex 20:5-6 NIV).

Dios obró por medio de la familia de Abraham como había prometido: a través de las generaciones hasta el rey David y de otras generaciones más hasta Jesucristo. En Jesús, el canal se estrechó hasta convertirse en un punto brillante que después estalló en un amplio arroyo. El salmo 22 retrata la gran multitud de gente de «todos los confines de la tierra» que finalmente adorarán a Dios y «ante él se postrarán todas las familias de las naciones» (Sal 22.27 NVI). Esta imagen de todas las familias de las naciones adorando a Cristo es el glorioso final hacia el que las generaciones se dirigen. Mientras tanto, en cualquier generación particular, en algún lugar entre el comienzo y el final, Dios canaliza de forma sistemática su gracia y justicia a través de las unidades familiares, sean grandes o pequeñas. Para la primera *Pascua en Egipto, por ejemplo, Dios dijo a los israelitas que sacrificaran un *cordero por cada familia (Ex 12.3). Cada hogar en Egipto fue juzgado o ignorado, según la presencia o ausencia de la sangre sacrificial en el dintel de la puerta de la casa. Dios envió su gracia o juicio, de familia en familia, mientras visitaba Egipto aquella noche.

Cuando Rahab, la prostituta de Jericó, depositó su confianza en el Dios de Israel y escondió a los otros espías, no solo salvó su propia vida sino «a su padre, a su madre, a sus hermanos y todo lo que era suyo» (Jos 6.23 RVR1960). Más tarde, los israelitas destrozaron la ciudad de Jericó, pero perdonaron a Rahab y a su familia. Por el contrario, leemos en el siguiente capítulo que Acán saqueó Jericó para sí mismo. En un aterrador ejemplo de la respuesta de Dios ante un pecado inconfesado, los demás israelitas lo apedrearon a él y a toda su familia. Por tanto, la justicia vino sobre toda la parentela de Acán, mientras que sobre la familia de Rahab vino la gracia. En el NT vemos también el alcance de Dios en todas las unidades familiares. Cornelio recibió un mandamiento celestial para que enviara a alguien en busca de Pedro, quien le traería un mensaje por medio del cual Cornelio y toda su familia serían salvos (Hch 11.14). Cuando Lidia abrió su corazón a la predicación de Pablo en Filipo, ella «y los de su casa» fueron bautizados (Hch 16.15 NTV). Además, en Filipo, el carcelero de Pablo y Silas llegó a creer en Dios, «él y toda su familia» (Hch 16.33 NVI), con lo que todos los de la casa fueron bautizados de inmediato.

Por tanto, aquí tenemos una segunda imagen de la familia, no solo una unidad biológica y social, sino el canal a través del cual Dios perpetúa sus bendiciones y juicios. Sin embargo, Dios no se limita a estos canales. De hecho, el significado bíblico de *familia* llega a sobrepasar su identidad física y social. Junto a la familia física emerge la espiritual.

La familia humana redimida. La Biblia también nos proporciona una imagen de la familia como institución que combina lo físico y lo espiritual de forma ideal. Una imagen dominante es la de la reconciliación y la armonía. Malaquías 4.6 nos muestra la imagen más evocadora: el Mesías «hará volver el corazón de los padres hacia los hijos, y el corazón de los hijos hacia los padres» (RVR1960). Aquí hallamos la antítesis de las

imágenes de discordia familiar y fragmentación que parece ser la norma en los relatos del AT.

La segunda imagen es la del orden. La estructura familiar no es casual, sino ordenada. Los «códigos familiares» de los deberes en el NT (Ef 5.22–6.4; Col3.18-21) describen la interdependencia, los roles y las obligaciones complementarios, con el esposo/padre como cabeza que ama a su esposa e hijos, la esposa que se somete a la dirección de su esposo/padre y lo respeta, los hijos que obedecen la autoridad parental, y los padres que educan a sus hijos en el temor de Dios sin sacarlos de quicio. A esto se puede añadir el detalle de los requerimientos para los ancianos; un anciano ha de ser alguien cuyos «hijos deben ser creyentes, libres de sospecha de libertinaje o de desobediencia» (Tit 1.6 NVI).

Una tercera imagen de la familia redimida es la del cuidado y compasión de los miembros familiares. Jesús reprendió a los fariseos por no contribuir al apoyo de sus padres (Mt 15.4-6). Pablo ordenó a aquellos hijos o nietos: «Aprendan primero a cumplir sus obligaciones con su propia familia y correspondan así a sus padres y abuelos, porque eso agrada a Dios», añadiendo que «el que no provee para los suyos, y sobre todo para los de su propia casa, ha negado la fe y es peor que un incrédulo» (1 Ti 5.4, 8 NIV).

La familia como metáfora de la realidad espiritual. El pueblo judío se tomó a pecho el pacto de Dios con Abraham. Sabía que formaba parte de su familia, porque este acuerdo continuaba a lo largo de las generaciones y a través de esta familia todos los pueblos de la tierra serían bendecidos. Cuando la bendición vino en forma de Jesús, uno de sus primeros mensajes al pueblo de Dios fue que debían mirar a través de la familia terrenal para ver la celestial. «Si fueran hijos de Abraham», dijo Jesús a los judíos, «harían lo mismo que él hizo» (Jn 8.39 NVI). En este pasaje, Jesús orienta a los judíos hacia el Dios que debería ser su Padre, y hacia sí mismo, que es quien puede mostrar el camino a ese Padre (Jn 8.32). Apunta hacia la familia eterna, una familia espiritual, la familia de Dios. El mensaje de Jesús parece zarandear a aquellos que no «ven» lo espiritual «a través» de lo físico. Cuando su madre y hermanos esperaban para verle, preguntó: «¿Quién es mi madre, y quiénes son mis hermanos?». Su pregunta implicaba la existencia de una familia mucho más duradera que la física. Señalando a sus discípulos, así como a su familia, Jesús explicó: «Todo aquel que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos, ése es mi hermano, y hermana, y madre» (Mt 12.48-50 RVR1960).

La familia celestial es eterna, mientras que la terrenal es temporal, una diferencia esta que Jesús dejó clara. De hecho, predijo que él mismo volvería «al hombre contra su padre, a la hija contra su madre» (Mt 10.35 RVR1960) en familias donde se alza el conflicto entre los que pertenecen al Padre eterno y los que no. El principal compromiso debe ser con el Padre celestial. Jesús continuó: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí; el que quiere a su hijo o a su hija más que a mí no es digno de mí» (Mt 10.37 NVI).

La venida de Jesús hace que el llamamiento sea mucho más concreto pero, en efecto, este llamado a amar a Dios y a ser parte de su familia es el mismo que recibió Abraham, el padre que amó a Dios más que a su hijo Isaac. Dios hizo que Abraham fuese el padre físico de muchas naciones y, al mismo tiempo, el padre espiritual de los que tienen una fe

como la suya en el padre celestial (Gá 3.7). La familia espiritual de Abraham emerge con mayor claridad con la venida de Cristo, quien procedía del linaje de Abraham, pero vino a extender aquel linaje por todo el mundo. El escritor de Hebreos desarrolla la imagen de la fraternidad de Cristo con todos los creyentes, los que pertenecían a «la misma familia» y los que tenían que «ser semejante a sus hermanos en todo», a fin de expiar perfectamente su pecado (He 2.11, 17 RVC). La «familia de la fe» (Gá 6.10), o la «familia de Dios» (1 P 4.17), se convierte en una imagen habitual en la enseñanza del NT. En tanto que los seguidores de Cristo se iban desarrollando en la iglesia Cristiana primitiva, judíos y gentiles se veían como «miembros de la familia de Dios», la amplia familia de Dios, mediante la muerte reconciliadora de Cristo en la cruz (Ef 2.19).

La iglesia como familia metafórica. Una vez al tanto de la analogía entre la familia y la *iglesia, se hace evidente que la metáfora se define en detalle. En primer lugar, una familia tiene un padre. Cada familia o parentela extendida tenía un patriarca, el varón mayor con vida. Abraham, por ejemplo, fue el padre de Israel. Al padre se le denominaba *«cabeza» de una familia o clan (p.ej., 1 Cr 8 y 9). Esta cabeza del clan era la fuente biológica para la familia, y el que tomaba la responsabilidad por la familia y tenía autoridad sobre ella. Además, en el NT al hombre se le llama «cabeza» (1 Co 11.3; Ef 5.23). Sin embargo, en cada uno de estos pasajes, el fenómeno social de cabeza de familia se enlaza con una realidad espiritual, la posición de Cristo como cabeza de la iglesia.

De nuevo, aunque a veces se retrate a la iglesia como una *novia (Ap 21.2), la imagen más común es la de *hijos del padre celestial. A *Dios se le llama «Padre» por primera vez en Deuteronomio 1.31, al recordar Moisés a los israelitas cómo Dios los llevó al desierto «como un padre que lleva a su hijo» (RVC). Isaías desarrolla la imagen: «Pero tú eres nuestro padre» le dice a Dios, aún cuando sus padres físicos entre los israelitas lo habían repudiado (Is 63.16). Cuando al niño anunciado en Isaías 9 se le llama «Padre Eterno», el camino está libre para que Cristo venga y nos muestre a Dios Padre en su propia carne. Dios aparece como Padre en casi cada página del NT. Jesús enseñó a sus discípulos a orar primeramente «Padre Nuestro» (Mt 6.9). La Escritura retrata a Dios como padre y madre. «Como madre que consuela a su hijo —le dice a su pueblo— así yo los consolaré a ustedes» (Is 66.13 NVI). El concepto de Dios como padre no solo comunica la posición como cabeza, sino también cuidado y consuelo amorosos, como se ve en Deuteronomio 1 e Isaías 63, donde el padre lleva a su hijo y permanece junto a él. Dios dice acerca de su pueblo escogido: «Desde que Israel era niño, yo lo amé» (Os 11.1 NVI).

Ser un hijo de Dios es conocer este tipo de apoyo, no solo el de arriba, sino también el de los hermanos creyentes. Pablo les dice a los gálatas: «Hagamos bien a todos, y en especial a los de la familia de la fe» (Gá 6.10 NVI). «Dios hace habitar en familia a los desamparados» (Sal 68.6 RVR1960), no solo en el cuidado y el consuelo de las familias humanas, sino, en última instancia, en la comunión del pueblo de Dios. Jesús enseñó que la familia de Dios sería conocida por el amor de los unos por los otros (Jn 13.35).

Ser parte de la familia de Dios significa, además, nacer de él y tomar su nombre. Las tribus de Israel se denominaban de acuerdo a los padres que comenzaron cada línea biológica. La descendencia física de Abraham vino de su semilla física y son llamados hijos suyos. Pero Pablo explica en Gálatas que la verdadera semilla a la que nos conduce la familia de Abraham es Jesucristo (Gá 3.15-19): «Y si ustedes pertenecen a Cristo, son la descendencia de Abraham» (Gá 3.29 NVI). Los creyentes reciben el nombre familiar de Abraham, y consignan su linaje al suyo propio mediante la fe en Cristo.

Pablo habla de Dios Padre en Efesios 3.14-15, «de quien recibe nombre toda familia en el cielo y en la tierra» (NVI). La palabra griega aquí para familia es *patria,* implicando claramente al padre o patriarca como creador de la familia. Para la familia de Dios, el único creador es el Padre celestial, quien toma por hijo a todo el que acepta a su Hijo, y que, por tanto, toma su nombre, su identidad, su reputación. Efesios 3.15 se puede traducir también: «…de quien toma nombre toda familia en los cielos y en la tierra». Dios es el Padre eterno, el creador supremo de cada familia y de cada especie que pudiera existir.

En vista de lo anterior, cuando los escritores de las epístolas se refieren más de cien veces a sus compañeros creyentes como «hermanos» y «hermanas» en el Señor, no se están limitando a utilizar una imagen decorativa y emocionalmente convincente. La familia física no es la imagen de una idea abstracta, sino que se encuentra un paso más allá de una realidad incluso mayor. Estos escritores están dirigiéndose a los compañeros miembros de una familia espiritual eternamente real, cuyo origen es la realidad máxima: Dios. Los miembros de la familia se unifican por la semilla y la sangre de Cristo. Cuando el escritor de Hebreos dice: «Sigan amándose unos a otros como hermanos» (He 13.1 NTV), no se refiere a que los cristianos parezcan hermanos; quiere decir que participan de la verdadera familia de Dios y, por tanto, que deben actuar en consecuencia.

Considerar a los cristianos como miembros de la familia de Dios es ver otras muchas imágenes relacionadas en las Escrituras. Por ejemplo, Jesús le dijo a Nicodemo que debía «nacer de nuevo» (Jn 3.3), y el NT continúa describiendo de esta forma nuestra entrada a la nueva familia espiritual (1 P 1.23; 1 Jn 3.9). También se relacionan las imágenes de comida ya que las personas, por lo general, toman su sustento dentro de la unidad familiar. Así pues, cuando Pablo le dice a los corintios que solo están preparados para tomar *leche y no comida sólida, está hablando como un padre a sus niños de asuntos pertenecientes a la familia (1 Co 3.1-2). Como «niños en Cristo», los corintios no son maduros espiritualmente ni están preparados para recibir instrucciones más complejas. La *adopción aparece como otro aspecto entrelazado con imágenes de la familia de Dios. Pablo afirma a los creyentes efesios que Dios los ha «adoptado[s] (como) hijos suyos por medio de Jesucristo» (Ef 1.5). Antes de esta adopción, una persona es como un marciano o esclavo, pero al hijo adoptado se le considera de la familia de Dios (Gá 4.1-7). La familia como unidad económica emerge en la imagen de los hijos de Dios como «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Ro 8.17 NVI). A medida que avanza la Escritura, la cuestión de que los israelitas heredasen la Tierra Prometida se vuelve menos

importante que el hecho de que los hijos de Abraham hereden la vida eterna y el reino de Dios (p.ej. Mr 10.17; Lc 10.25; Col 1.12; Heb 9.15).

Resumen. La Biblia es una historia sobre la familia de Dios de principio a fin. Dios creó en primer lugar a las familias, en parte como base biológica y social de la raza humana, y en parte como canal de su gracia y juicio. Dios también está creando para sí mismo una familia de hijos e hijas que le servirán y alabarán, y reinarán con él en su reino para siempre (Ap 22.3-5).

Ver también ESPOSA; HERMANO, HERMANDAD; HERMANA; HIJA; HIJO; HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; HOGAR, CASA; MADRE, MATERNIDAD; MARIDO; NIÑO, NIÑOS; PADRE, PATERNIDAD; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS; VUELTA A CASA, HISTORIAS DE.

FARAÓN

Los egipcios daban muchos títulos a sus gobernantes, incluido el de Faraón, que funcionaba de manera similar al título de rey. Pero los faraones diferían de los conceptos occidentales de *reyes, porque los egipcios consideraban que sus reyes eran divinos (*ver* Dioses, Diosas). El faraón era el hijo del poderoso dios sol, Ra, y se convertía en el dios Osiris después de la muerte. Las Escrituras mencionan a varios faraones, ya sea por su nombre propio o por su título; en general, el faraón más conocido es el «faraón del éxodo» (Ex 4–14).

El papel más famoso del faraón es antagonista al protagonista de Yahvéh en el drama del *éxodo. Como dios y como rey de *Egipto, Faraón muestra desdén por el Dios hebreo que se atreve a usurpar su autoridad: «¿Y quién es el Señor —respondió el faraón — para que yo le obedezca y deje ir a Israel? ¡Ni conozco al Señor, ni voy a dejar que Israel se vaya!» (Ex 5.2 NVI). A lo largo de la narrativa del éxodo, el principal rasgo del carácter de Faraón sigue siendo su actitud arrogante, orgullosa e inflexible hacia Yahvéh, a la que el escritor bíblico alude en diecisiete ocasiones como un *corazón *endurecido o inflexible en Éxodo 4–14. Esta característica era tan ampliamente conocida que los filisteos se refieren a la dureza del corazón de Faraón en 1 Samuel 6.6.

El rey Yahvéh determina humillar a su rival (Ex 10.3) y a acarrear *juicio sobre todos los dioses de Egipto, incluido Faraón (Ex 12.12). Mediante una serie de diez grandes y terribles plagas, el rey Yahvéh libra guerra contra el faraón y lo derrota. Como vencedor, ¡Yahvéh reinará para siempre (Ex 15.18). Es el verdadero Dios y Rey.

Faraón y Yahvéh también sirven de contrapunto entre sí. Faraón gobierna una *tierra caracterizada por la *muerte para los israelitas, pero Yahvéh es un soberano que conduce a su pueblo a una tierra de vida. Faraón solo toma, pero Yahvéh da. Faraón es *malo, pero Yahvéh es bueno.

El faraón del éxodo representa a todos los que se oponen a único Dios verdadero. Los que se levantan contra Dios serán reducidos a nada. Yahvéh levanta a Faraón para que todo el mundo pueda conocer al verdadero Rey y s poder (Ex 9.16; cp. Ro 9.17). Las Escrituras dan testimonio de este principio: «¡Nadie triunfa por sus propias fuerzas! El Señor destrozará a sus enemigos» (1 S 2.9-10 NVI). «Dios se opone a los orgullosos, pero da gracias a los humildes» (Stg 4.5 NVI).

Los faraones que gobernaron después del éxodo siguen siendo considerados de manera negativa por los escritores bíblicos, principalmente, por la propensión de Israel de hacer alianzas con Egipto (p. ej., Is 30.1-3). Los faraones posteriores siguieron las pisadas de sus ilustres ancestros que reinaron durante el éxodo. El faraón de las profecías de Ezequiel (Ez 29–32) exhibe la misma arrogancia que el faraón del éxodo que vivió más de seiscientos años antes.

Ezequiel recoge que el faraón de su época se atrevía a afirmar que él había hecho el Nilo (Ez 29.3). Por su orgullo, Dios prometió destrucción para Faraón y todos sus ejércitos (Ez 31.11, 18). Ezequiel ve un juicio *apocalíptico* contra Faraón; el día del juicio equivale al «día del Señor» (Ez 30.3).

Las similitudes existen entre los juicios descritos por Ezequiel, las diez *plagas de Éxodo y las visiones de Juan de la ira divina en Apocalipsis. Por ejemplo, un juicio de *tinieblas se pronuncia en Éxodo 10, Ezequiel 32 y Apocalipsis 9. Estos parecidos sugieren que el carácter de Faraón no solo ejemplifica a los que se burlan de la autoridad de Dios, pero representa el destino cataclísmico y eterno de los que se oponen al verdadero Rey.

Ver también EGIPTO; ÉXODO; PLAGA.

FARISEO

En toda literatura, un *héroe digno debe tener oponentes aptos para destacar su propio valor. Ese es el caso del *Paraíso perdido* de Milton, y lo mismo ocurre con los antagonistas en los Evangelios, los fariseos. Son ciudadanos modelo de *Israel, líderes aceptados sencillamente en virtud de su celo por la *ley. Pero como sucedió con el Antagonista original, el *orgullo los derribó.

En los Evangelios, las palabras *fariseo* e *hipócrita* son prácticamente sinónimos. Le etimología de *hipócrita* sugiere a un «fingidor». En la cultura hebrea, los fariseos pretendían ser la opinión autorizada sobre la justicia y la ley. Son convincentes: fervientemente leales a Dios, celosos por el conocimiento de las Escrituras, respetados como autoridad incluso por aquellos que no estaban de acuerdo con ellos. Jesús desafío el derecho de ellos a su posición asumida, expone su fingimiento y emerge como una autoridad más alta. Los fariseos defienden su caso con agresividad, colaborando en última instancia en la muerte de Jesús.

Las imágenes de un fariseo compone el retrato de una persona que tiene celo sin conocimiento del misterio del reino, que ocupa la «cátedra de Moisés» en la cultura judía, destacando por todas las medidas culturales de justicia, pero amenazados por la llegada del Mesías.

Celo sin conocimiento. Como grupo religioso, la estirpe de los fariseos se remonta a los esfuerzos de reforma postexílica de Nehemías y Esdras. En su intensa lealtad a Dios y su filosofía separatista reflejada en el recelo de los reinos que perduraron tras el exilio judío. En sus celosos esfuerzos por observar la ley y establecer límites que demarcaran la verdadera identidad israelita, abrazaron la ley oral así como la escrita, discrepando así de los saduceos sobre la *resurrección del *cuerpo, entre otras cosas (Hch 23.6-9). Buscaron con vehemencia el conocimiento de Dios. Tanto Nicodemo, que le hizo

preguntas a Cristo de noche (Jn 3.1-15) como Gamaliel, que suspendió el juicio sobre la Iglesia Primitiva (Hch 5.34-39), eran fariseos.

El ardor farisaico por los detalles de la ley se describe mejor con las palabras de Isaías: «La palabra, pues, de Jehová les será mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito allí, otro poquito allá; hasta que vayan y caigan de espaldas, y sean quebrantados, enlazados y presos» (Is 28.13 RVR1960).

En la cátedra de Moisés. En los Evangelios, los fariseos ordenan un respeto tremendo. Esto concuerda con su negativa histórica a ser leal a Roma; son políticamente influyentes, porque eran líderes populares del pueblo. Aunque sujetos a la crítica intrajudía del Qmran y otra literatura rabínica, se les acredita el papel de jueces en la cultura hebrea, «la cátedra de Moisés» (Mt 23.2).

Sin embargo, los fariseos están principalmente interesados en la restauración de Israel. La promesa profética detona su preocupación por el cumplimiento de la ley, por la santidad del templo, por la pureza de Israel y por la plena reivindicación israelita sobre la tierra de Israel, todo ello cargado de implicaciones políticas. Por esta razón descubrimos que son los principales inquisidores e interlocutores de diálogos con Jesús. Perciben con razón que comparten intereses comunes con el rabino de Galilea. Por ello, envían una delegación para que examine a Juan el Bautista (Jn 1.19-28), y no cesan de formularle preguntas a Jesús. Pero los Evangelios se permiten poca conversación informal entre Jesús y ellos. Las historias de conflicto con ellos salpican esa senda a través de un drama que tendrá su apogeo en la cruz. Jesús los acusa de abusar de su poder: «Devoran las casas de las viudas» (Mr 12.40); «aman las primeras sillas en las sinagogas» (Mt 23.6); «y las salutaciones en las plazas y que los hombres los llamen: Rabí, Rabí» (Mt 23.7).

Guías ciegos. Como antagonistas ideales, los fariseos comparten el mismo cuerpo de conocimiento sobre Dios que el héroe, Jesús, pero están *cegados por el orgullo y no ven la perspectiva completa. Su visión miope de la ley conduce finalmente a un declive de la opinión popular y, de inmediato, al duro juicio de Jesús: «¡Guías ciegos! Cuelan el mosquito pero se tragan el camello» (Mt 23.24 NVI).

Aunque son considerados exégetas expertos en los matices de la ley, Jesús los condena como maestros de la ley por ampliar la intención de la misma. Aunque ellos toman como una ofensa que él sane a un hombre con la *mano seca en *día de reposo (Mr 3.1-5), él se refiere a la ley escrita y menosprecia las extrapolaciones (Mr 2.27). Afirma que la tradición de ellos anula la palabra de Dios (Mr 7.13) centrándose en las minucias y pasando por alto el propósito mayor: «¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos, hipócritas! Dan la décima parte de sus especias: la menta, el anís y el comino. Pero han descuidado los asuntos más importantes de la ley, tales como la justicia, la misericordia y la fidelidad. Debían haber practicado esto sin descuidar aquello» (Mt 23.23 NVI). El diezmo de las especias pesa más que la *justicia. Jesús censura las cargas de la ley que ellos imponen sobre el pueblo sin ofrecer ayuda (Mt 23.4).

Sepulcros blanqueados. Resueltos a apartarse de toda contaminación, los fariseos han aplicado a la comunión de su mesa las leyes prescritas para los sacerdotes y los

sacrificios. No es de sorprender que se sientan ofendidos al ver que Jesús se junta con recaudadores de impuestos y *pecadores. Su jactancia por observar la ley y su desdén por los pecadores hallan su más clara expresión en la parábola que Jesús cuenta del fariseo y el publicano. El primero estima su propia *pureza en la oración: «Oh Dios, te doy gracias porque no soy como otros hombres —ladrones, malhechores, adúlteros— ni mucho menos como ese recaudador de impuestos. Ayuno dos veces a la semana y doy la décima parte de todo lo que recibo» (ver Lc 18.9-14 NVI). Sin embargo, Jesús explica que el cobrador de impuestos que suplicó misericordia fue justificado por su oración, no así el fariseo.

Para enfatizar sus esfuerzos insuficientes en la pureza, llama a los fariseos «sepulcros blanqueados que por fuera, a la verdad, se muestran hermosos, mas por dentro están llenos de huesos de muertos» (Mt 23.27 RVR1960).Ignoran las palabras de Dios a Samuel: «El Señor no ve las cosas de la manera en que tú las ves. La gente juzga por las apariencias, pero el Señor mira el corazón» (Mr 7.14-23).

Vengadores envidiosos. Jesús enfureció a los fariseos resolviendo sus más duros acertijos, sobrepasando sus más altos niveles, excediendo el discernimiento que ellos tenían de la ley. Pero se ven provocados a actuar cuando él afirma su derecho a la posición de ellos como autoridad religiosa. Junto con la sanación milagrosa de los impuros, reivindica tener una relación especial con Dios (Mt 11.27; Mr 12.36; Jn 10.14-23). También admite el papel mesiánico con apelaciones directas a la ley que ellos atesoran (Jn 10.33, 39; 11.47). Ellos recurren a su influencia política y religiosa para vengarse; con sus papeles sacerdotales y sus contactos políticos alientan su juicio y su crucifixión (Jn 11.47-53; 18.3).

La proverbial ceguera de los fariseos se revierte irónicamente cuando uno de ellos, Saulo de Tarso, recupera la vista tras haber quedado ciego en el camino de Damasco. Su cruel persecución de los cristianos demuestra la falsa convicción que motiva a los fariseos. Tras ser cegado por el poder de Jesús, a quien estaba persiguiendo, si visión miope de la ley se ve corregida y ve con claridad. Y descubrimos a unos cuantos fariseos más que confían en Cristo (Hch 15.5; 21.20). El tono de tristeza de Pablo al dirigirse a los que se oponían al evangelio (Romanos) se hace eco de la propia petición extraña de Jesús con respectos a sus ciegos condenadores: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23.34).

Ver también HIPÓCRITA; JESÚS; LEY; PUREZA.

FE

Las imágenes de fe son escasas en la Biblia. Esto se debe, en parte, a que la fe es un instrumento. Aunque no es nada en sí misma, la fe salvífica se apropia de Jesucristo y de todo lo que él tiene que ofrecer (Jn 11.25-26; 14.1; Hch 16.31; 1 Jn 3.23). La fe es el medio *por el cual* se justifica a una persona (Ro 3.28; Gá 2.16; 3.8, 24) y la acción *por medio de la cual* esa persona recibe la justicia de Cristo (Ro 3.22; Fil 3.9). Los creyentes también son santificados (Hch 15.9; 26.18) y adoptados por fe (Gá 3.26). Una segunda razón por la que las imágenes bíblicas de fe son tan pocas es que esta es una posibilidad

únicamente humana. Nada en el mundo natural, donde se origina la mayoría del simbolismo bíblico, puede servir de analogía adecuada para la fe.

La Biblia pueda quedarse corta de imágenes de fe, pero contiene muchos ejemplos de confiar y creer. La fe es una forma de vida para el justo, que «cree por fe» (Hab 2.4; Ro 1.17; 2 Co 5.7; Gá 2.20; 3.11). *Abraham es la persona de fe por excelencia (Gá 3.9). Como confió en la palabra de Dios que acarrea (desde la perspectiva más amplia) el *pacto (Gn 17), el evangelio (Gá 3.8), el cielo (He 11.10), el hijo de la promesa (He 11.11) y la resurrección (He 11.19), «le fue contado por justicia» (Gn 15.6 RVR1960; cp. Ro 4.3-12). Una y otra vez, el salmista afirma que confía «en el Señor» (p. ej., Sal 31.6; 55.23) y no en su *caballo y su *carro (Sal 20.7; cp. Is 31.1), su arco (Sal 44.6), su cuenta bancaria (Sal 49.6; cp. Jer 48.7), en sí mismo (Sal 49.13) o en sus líderes políticos (Sal 118.9).

El escritor de Hebreos 11 ofrece un catálogo completo de los héroes y las heroínas de la fe, pero hasta él se queda sin tiempo para enumerarlas todas (He 11.32). La vida de estos hombres y mueres muestra que la fe es la creencia inconmovible de que Dios hará todo lo que ha prometido hacer, incluso antes de que haya una evidencia visible a tal efecto. En resumen, la «fe es la confianza de que en verdad sucederá lo que esperamos; es lo que nos da la certeza de las cosas que no podemos ver» (He 11.1 NTV; cp. He 11.13; 1 P 1,8). Para Juan y Tomás, ver era creer (Jn 20.8, 27-28), pero para todo creyente desde la ascensión de Jesucristo, no er es creer (Jn 20.29): «Vivimos por fe, no por vista» (2 Co 5.7 NVI).

La vida de los fieles muestra lo que la fe puede hacer. En el AT la fe capacita al creyente para ofrecer mejores sacrificios como hizo *Abel (He 11.4), para construir un *arca como Noé (He 11.7), para seguir a Dios en el viaje de la vida como hizo Abraham (He 11.8), para soportar el sufrimiento por amor a Cristo como hizo Moisés (He 11.26), para cruzar por aguas profundas como hicieron los hijos de Israel (He 11.29), etc. En el NT la fe puede incluso facultar a un discípulo para caminar sobre el agua (Mt 14.22-36). De hecho, «todo es posible si uno cree» (Mr 9.23 NTV). Más que ninguna otra cosa, la fe produce buenas obras (Fil 2.17; 1 Ts 1.3; Stg 2.14-26).

¿Carece alguno de los héroes y heroínas de la Biblia de fe? No, porque la fe en Dios es la virtud que define al cristiano (Jn 6.29). La epístola a los Hebreos afirma que «sin fe es imposible agradar a Dios, ya que cualquiera que se acerca a Dios tiene que creer que él existe y que recompensa a quienes lo buscan» (He 11.6 NVI). Incluso una figura olvidada como Ebedmélec se salva por su fe en el Señor (Jer 38.7-13; 39.15-18).

La fe suele medirse con frecuencia en términos cuantitativos. Jesús elogia al centurión por su «gran fe» (Lc 7.9; cp. Mt 15.28). Por el contrario, reprende a sus discípulos por tener muy poca (Mt 6.30; 8.26; 14.31) o ninguna (Mr 4.40). Jesús se pregunta si hallará alguna fe cuando regrese (Lc 18.8). Aunque la fe de algunos puede ser débil (p. ej. Ro 14.1), siempre hay lugar para que crezca (Lc 17.5; 2 Co 10.15; 2 Ts 1.3).

Incluso en pequeñas dosis, la fe genuina es algo potente. NO se debe al poder de la fe en sí mismo, sino al poder de Dios en quien se deposita la fe. Jesús les dice a sus discípulos que si tienen fe del tamaño de un grano de *mostaza, podrán mover

montañas, o al menos a las moreras (Lc 17.6). En realidad «nada será imposible» para un discípulo con una fe como un grano de mostaza (Mt 17.20), aunque la mostaza es la más pequeñas de todas las *semillas (Mr 4.31).

¿Cómo es la fe? Es como una puerta abierta a la relación con Dios (Hch 14.27). Es como un *escudo que protege a los soldados de Dios cuando están bajo ataque espiritual (Ef 6.16; cp. 1 Ts 5.8; 1 P 1.5). La fe puede defenderse (1 Ti 6.12), entenderse firmemente (1 Ti 1.19; He 4.14), se guarda su depósito (Jud 3) y —lo mejor de todo— se comparte (Flm 1.6). Tal vez la fe sea incluso como un navío, ya que es susceptible de naufragar (1 Ti 1.19). Pero el verdadero creyente guarda la fe (2 Ti 4.7).

«¿Qué más voy a decir? Me faltaría tiempo para hablar de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David, Samuel y los profetas...» (He 11.32 NVI).

Ver también ABRAHAM; GRANO DE MOSTAZA.

FELICIDAD

El cansado agricultor ha acabado su largo día en los *viñedos. El sol se va poniendo. Se sienta bajo una de las muchas *higueras que rodean su humilde hogar. Su esposa, que pasó el día en el campo junto a su marido, se sienta junto a él. Mirando al valle que está por debajo, a las fructíferas *viñas, reflejan que ha sido un buen año. La cosecha es próspera. Ha *nacido su tercer *hijo. El rey, fiel siervo de Yahvéh, ha asegurado por fin las fronteras y ha garantizado la *paz y la seguridad de su pueblo. Esta es la imagen que el AT da de la felicidad.

Sin embargo, semejante imagen idílica se producía probablemente solo durante un breve tiempo: «Durante el reinado de Salomón, todos los habitantes de Judá y de Israel, desde Dan hasta Berseba, vivieron seguros bajo su propia parra y su propia higuera» (1 R 4.25 NVI). El profeta Miqueas esperaba el día en que «Cada uno se sentará bajo su parra y su higuera; y nadie perturbará su solaz» (Mi 4.4 NVI). Las referencias a los árboles se remontan al Edén, donde Adán y Eva eran libres de buscar reposo y ponerse a la sombra de los árboles del *Jardín (Gn 2). Al hombre que teme a Dios se le promete: «En el seno de tu hogar, tu esposa será como vid llena de uvas; alrededor de tu mesa, tus hijos serán como vástagos de olivo» (Sal 128.3 NVI; cp. Sal 113.9). Las descripciones del AT de la felicidad incluyen la seguridad militar, la abundancia agrícola, tener *tierra en propiedad, la fertilidad y el ocio de reposar a la sombra.

Esta imagen de felicidad queda moldeada por el *pacto efectuado con Abraham (cp. Gn 12, 15, 17). Las *bendiciones de la ley del pacto (p. ej., Dt 28) son sencillamente el resultado de estas promesas. Bajo el antiguo pacto la felicidad era, pues, una señal del favor del pacto de Dios y la prueba de que Dios cumple sus promesas.

Bajo la monarquía, para Israel la felicidad estaba directamente relacionada con la fidelidad del rey al pacto. Cuando este cumplía con el pacto, el pueblo era bendecido. Bajo el sabio reinado de Salomón, «los pueblos de Judá y de Israel eran tan numerosos como la arena que está a la orilla del mar; y abundaban la comida, la bebida y la alegría» (1 R 4.20 NVI). Hasta la reina de Sabá declaró: «¡Qué feliz debe estar tu pueblo! ¡Qué privilegio para tus funcionarios estar aquí en tu presencia día tras día, escuchando tu

sabiduría!» (1 R 10.8 NTV). Resulta llamativo que ni una sola vez después de la muerte de Salomón se registre en los libros de Reyes que alguien fuera feliz.

El NT mantiene y transforma a la vez la imagen de la felicidad. El creyente del nuevo pacto sigue feliz bajo la sombra de una parra. Pero ahora esa parra es Jesús mismo (Jn 15.1). Y su reino, ahora manifiesto como la iglesia, proporciona la sombra de felicidad a todo aquel que busca su *protección (Mr 4.30-32). La imagen del viejo pacto era principalmente en términos del bienestar circunstancial. La del nuevo está centrada en la persona de Jesucristo: « Alégrense siempre en el Señor. Insisto: ¡Alégrense!» (Fil 4.4 NVI).

En el NT la felicidad tiene una dimensión moral. Uno no debe usarla solo para la autoindulgencia, sino como una ocasión de acción de gracias: «¿Está alguno alegre? Cante alabanzas» (Stg 5.13 RVR1960). Existe asimismo un énfasis en el NT sobre la felicidad que estará presente en la restauración final. NO solo no habrá más lágrimas en el cielo, sino que la tristeza y la separación que marcaron el antiguo orden serán remplazadas, porque las primeras cosas han pasado (Ap 21.4 RVR1960).

Ver también ADORACIÓN; BENDICIÓN; BUENA VIDA, LA; HIGO, HIGUERA; NIÑO, NIÑOS; PARRA, VIÑA; PROSPERIDAD; SALMOS DE ALABANZA; TIERRA.

FESTIVIDAD

En la Biblia, una festividad es una celebración religiosa periódica, a veces en un lugar especial y que, por tanto, implica un viaje. Las festividades requieren el cese de las actividades rutinarias ordinarias y la sustitución de estas por actividades en comunidad especiales para la ocasión religiosa.

Las festividades israelitas eran cruciales para el sentido de unidad nacional. Con frecuencia eran públicas, incluían el día de reposo semanal, la festividad mensual de la nueva luna y tres festividades anuales principales: la *Pascua y Los panes sin levadura (que celebran el éxodo), *Pentecostés o Las semanas (que celebran el final de la cosecha de cebada) y Los tabernáculos o Cabañas (que celebra el final de la recolecta de la cosecha). En la época del NT se habían añadido otras dos: Purim (que celebraba la victoria de Ester y Mardoqueo sobre el complot genocida de Amán, Est 9) y Las luces o Hanukkah (que conmemora la purificación macabea del templo en el 164 A.C., a la que se alude en Jn 10.22). Es evidente, basándonos en estos ejemplos, que las festividades celebraban dos tipos de ocasiones, los acontecimientos de fe en la historia de la salvación (como la Pascua) y los sucesos de la naturaleza en el ciclo anual (como Pentecostés). La fiesta de las cabañas combinaba ambas cosas, celebraba la cosecha y el recuerdo de las deambulaciones de Israel por el desierto.

Las imágenes asociadas a las festividades en la Biblia se agrupan en torno de seis temas: romper la rutina, profusa abundancia (sobre todo de alimentos), ceremonia o ritual, sacrificio, comunidad, espíritu de vacaciones y un enfoque religioso en Dios. Un buen resumen de lo que eran las festividades del AT aparece en Levítico 23 y Números 28–29, y las generalizaciones que siguen se ilustran ampliamente tan solo en estos capítulos.

Las festividades hebreas tal como Dios pretendía que fueran. Que las festividades fueran *romper con la rutina* era algo que quedaba asegurado por la estipulación de que

en un día de festividad «tendréis santa convocación; ningún trabajo de siervos haréis» (repetidas veces en Lv 23 y Nm 28–29 RVR1960). Algunas de las festividades requerían que los israelitas cambiaran de lugar con el fin de participar en ellas. La peregrinación a Jerusalén se convirtió en una parte establecida de la vida religiosa hebrea y suponía una ruptura completa con la vida ordinaria en el hogar. En la Fiesta de las Cabañas las personas acampaban fuera durante siete días, en cabañas hechas con ramas de árboles y hojas.

*Celebrar un banquete —una ruptura repentina de la rutina y un ejemplo de *abundancia— es nuestra impresión dominante de las festividades del AT. Aunque la carne era relativamente escasa en la sociedad hebrea, estaba presente de forma ostensible en varias de las festividades, donde el requisito de sacrificios de animales aseguraba un banquete de carne a gran escala. El *vino, una imagen que connota riqueza o abundancia y celebración, se hallaba del mismo modo en plena evidencia en las festividades. Tan destacada es la imagen del banquete que a la mayoría de las festividades se les llama en realidad banquetes en el AT. Solo la cantidad de ingredientes para los sacrificios de las festividades constituye en sí misma una imagen de plenitud.

Las festividades hebreas también estaban llenas de *ceremonia* y *ritual.* Todas las festividades implicaban realizar las actividades prescritas. En *Pentecostés, por ejemplo, se mecían un manojo de *grano y dos *panes delante del Señor (Lv 23.15-17). En la Fiesta de las trompetas se proclamaba un memorial haciendo sonar trompetas (Lv 23.24). En la Fiesta de las cabañas, las personas tendrían «santa convocación... y ofrecer[ían] ofrenda encendida a Jehová» (Lv 23.27). Dondequiera que acudamos en los relatos de las festividades del AT encontramos ceremonias. No cabe duda de que esta era una gran parte del atractivo de las festividades, como ocurre con las ceremonias de nuestras fiestas.

El *sacrificio* o la *ofrenda* era otro tema constante en las festividades hebreas. La mayoría de ellas iban acompañadas por un *sacrificio animal o una *ofrenda de grano. Cada sacrificio u ofrenda estaba prescrita de forma específica, como «siete corderos de un año, sin defecto, un novillo y dos carneros» (Lv 23.18) o «tres décimas de flor de harina masada con aceite, como ofrenda» (Nm 28.12). El significado subyacente a tales sacrificios era el de entregar algo a Dios; el beneficio estaba en el elemento del sacrificio y no en algo que Dios mismo necesitara (como en el caso de los dioses paganos).

Las imágenes de *comunidad* impregnan las festividades del AT que eran lo opuesto a los acontecimientos solitarios. En primer lugar, cada miembro de la comunidad religiosa habría celebrado la misma festividad en la misma fecha. Parece plausible creer que las festividades con sus sacrificios parecían comidas en las que cada uno llevaba algo, con parte de los alimentos reservados para los sacerdotes y el resto disponible para los demás. En algunas de las prescripciones encontramos de manera específica el requisito de incluir a toda la comunidad, como cuando Moisés le dijo al pueblo: «Te alegrarás en la fiesta junto con tus hijos y tus hijas, tus esclavos y tus esclavas, y los levitas, extranjeros, huérfanos y viudas que vivan en tus ciudades» (Dt 16.14 NVI). Podemos deducir que los peregrinajes a Jerusalén involucraban a grupos de caravanas y mezcla de niños de

familias amigas, y esto resultaba en el tipo de situación en la que los padres de Jesús supusieron con naturalidad que su hijo estaba «entre el grupo de viajeros» (Lc 2.44).

Un *espíritu de fiesta* impregnaba también las festividades del AT. Junto con toda la solemnidad, a los israelitas se les ordenó «y te alegrarás en presencia del Señor tu Dios» a «celebrarás... la fiesta» (Dt 16.11, 13 NVI) y «ustedes y sus familias comerán y se regocijarán por los logros de su trabajo» (Dt 12.7 NVI). En el libro de Ester leemos sobre la Fiesta de Purim que «los judíos de las zonas rurales —los que viven en las aldeas—» conmemoran el día «como día de alegría y de banquete, y se hacen regalos unos a otros» (Est 9.19 NVI). Los salmos nos proporcionan imágenes de gritos en la adoración que se transpiraba en el *templo. En resumen, las festividades iban acompañadas por un espíritu elevado y un abandono de las inhibiciones habituales.

Finalmente, por todas sus funciones sociales, las festividades del AT también eran festividades religiosas, que se observaban en primer lugar para Dios. La frase «al Señor» corre como un estribillo a lo largo de las prescripciones para los banquetes. Las reuniones eran «una santa convocación». En una palabra, las festividades eran experiencias de adoración en las que el creyente se encontraba con Dios y recibían una bendición de él. Por supuesto que no tenemos por qué abrir una brecha entre las dimensiones sociales y las espirituales de las festividades. Si el olor de la carne asada era «un aroma grato al Señor» (Nm 28.8), también prometía una comida de barbacoa. Si los *animales y el *grano eran sacrificios a Dios, también proporcionaban los materiales para una comida comunitaria.

Perversiones y advertencias. De los libros proféticos surgen imágenes de la perversión de las festividades. Una de ellas es el descuido. Malaquías, por ejemplo, describe a personas que ofrecen animales ciegos, cojos o enfermos en sacrificio en lugar de los que no tenían defecto (Mal 1.8-14). Isaías describe el pecado de Israel de no clamar a Dios, de estar cansados de él y de no llevar ofrendas y sacrificios (Is 43.22-24).

El abuso más habitual era, al parecer, la observancia nominal: realizar los movimientos como un fastidioso requisito en lugar de convertir las festividades en la expresión de un corazón agradecido. Malaquías describe a las personas llevando a cabo los sacrificios, mientras se dicen a sí mismo: «¡Qué hastío!» (Mal 1.13 NVI). En el mismo sentido, Amós retrata a mercaderes que esperan con impaciencia el final de la nueva luna y el día de reposo para poder empezar con su venta de grano (Am 8.5).

A la luz de estas perversiones, los profetas describen a Dios como menospreciando las ofrendas las festividades del pueblo (Is 1.13-15; Am 5.21-23). En otros lugares, Dios promete poner fin a los sacrificios fingidos y a la observancia de las festividades (Os 2.11; Am 8.10).

Simbolismo de las festividades en el Nuevo Testamento. El NT presenta continuidad e innovación con respecto a las festividades religiosas. Por una parte, a Jesús y sus discípulos se les describe como participando en las festividades judías reglamentarias. Pero existe un elemento de cumplimiento y abrogación así como la observancia de las festividades del AT. Jesús convierte el *agua ceremonial en *vino en las *bodas de Caná para simbolizar su transformación de los rituales del AT (Jn 2.1-11). Mientras asistía a la

Fiesta de los tabernáculos, Jesús se proclama a sí mismo como cumplimiento de la profecía del AT (Jn 7.37-39). Los acontecimientos expiatorios de la Semana de Pasión se establecen contra el telón de fondo de la Pascua, sugiriendo de nuevo el cumplimiento de Cristo de lo que presagiaba el sistema sacrificial.

Desde Pentecostés en adelante, los escritores apostólicos pierden interés en las festividades del AT, porque han perdido su relevancia. La muerte y la resurrección de Cristo han logrado lo que los rituales no pudieron. De un plumazo, la necesidad de semejante simbolismo se ha borrado, como explica el libro de Hebreos de manera extensa. Unirse a las festividades públicas es ahora una cuestión de elección personal, y los cristianos no han de juzgar los unos las decisiones de los otros ya que las festividades del AT eran «una sombra de las cosas que están por venir» con la sustancia perteneciéndole a Cristo (Col 2.16-17). El simbolismo festivo sigue siendo una fuente de metáfora para la realidad espiritual, por supuesto: los cristianos «se han acercado al monte de Sion, a la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios viviente. Se han acercado a millares y millares de ángeles, a una asamblea gozosa» (He 12.22 NVI).

El otro nuevo desarrollo en el NT es la institución de la Santa Cena que, al principio, era una comida compartida, pero sin la extravagancia de un banquete. Cuando Pablo, escribiendo sobre la *Cena del Señor impone a los corintios que «cele[bren] la fiesta» (1 Co 5.8), la terminología trae a la mente la Pascua del AT. Sin embargo, la declaración que la acompaña en cuanto a que «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado» (v. 7) también señala que los sacrificios del AT han sido remplazados por algo nuevo.

Ver también AGRICULTURA; BANQUETE; COSECHA; ESTACIONES; OBJETOR DE FESTIVIDADES; OFRENDA; PASCUA; PENTECOSTÉS; SACRIFICIO; TEMPLO; TIEMPO.

FESTIVIDADES, rechazar las. *Ver* OBJETOR DE FESTIVIDADES.

FILEMÓN

La breve carta de Pablo a Filemón, una carta de defensa en la que Pablo media una solución «en Cristo» para el regreso de Onésimo, el *esclavo de Filemón está dominada por metáforas de la relación social. El mundo de estas metáforas es una gran familia establecida como sociedad alternativa. Dentro del mundo romano, los duros hechos son que Filemón es el amo, Onésimo es su esclavo (probablemente de categoría), y Pablo es un prisionero del estado, muy probablemente detenido en Roma. Dentro de las relaciones sociales de aquel mundo, Onésimo tiene una deuda con su amo, Filemón, porque se ha ausentado sin permiso de la casa de su amo.

Cómo se produjo esta circunstancia es algo de lo que no estamos seguros, pero la interpretación reciente favorece la opinión de que Onésimo había buscado a Pablo con la intención de que, como persona respetada por Filemón, mediara en una disputa con su amo. Al negociar el regreso seguro de Onésimo, Pablo invoca la imagen de un mundo alternativo de relaciones y valores «en Cristo».

Si Pablo es (según parece) un prisionero de Roma, se considera en realidad un «prisionero de Jesucristo» (Flm 1, 9) y «en cadenas por el evangelio» (Flm 13 NVI).

Pablo se presenta como comprometido en un papel militar de algún tipo, porque es un «soldado compañero» con Arquipo. Como la familia de César (Fil 4.22), que incluía a altos oficiales y *siervos humildes empleados por César —en Roma, Corinto, Cesarea o en cualquier lugar— Cristo tiene una gran familia sobre la que es Señor y está representada en muchas ciudades. Al hablar de su «Señor» (Flm 3, 5, 16, 20, 25), Pablo insinúa su propia relación de *esclavo con esta cabeza de familia. ¡Cuánto más Timoteo, Onésimo y hasta Filemón a quienes llama sus hermanos y Apia, su hermana! Pablo emplea un lenguaje de intimidad *familiar cuando habla de ser como un *padre para Onésimo, que es como un *hijo para él. En realidad, es «su propio corazón» (Flm 12). Dentro de su familia, Pablo tiene a varios «colaboradores» (Filemón, Marcos, Aristarco, Dimas y Lucas; Flm 24). Finalmente, como era común para los esclavos en las grandes familias, Pablo tiene un papel ejecutivo en la familia de Cristo, por el cual podía haberle «ordenado» a Filemón, pero apelará al código de amor de la familia (Flm 8-9); y Filemón en lugar de Onésimo podría haber sido quien sirviera a Pablo en su encarcelamiento (Flm 13). Pablo también tiene un papel público, porque afirma ser un «embajador» (*presbytēs* en Flm 9 podría significar también «anciano»; pero cp. 2 Co 5.20 NVI «embajador en cadenas»).

Onésimo, un esclavo en el sistema social romano y sujeto a sus *leyes, a las que se podía recurrir justamente, tiene un estatus transformado en la familia de Cristo. Filemón tiene que recibirlo «ya no como a esclavo, sino como algo mejor: como a un hermano querido, muy especial para mí, pero mucho más para ti, como persona y como hermano en el Señor» (Flm 16 NVI). Onésimo, cuyo nombre significa «útil» le había sido anteriormente «inútil» a Filemón, «ahora... es útil» tanto a Filemón como a Pablo (Flm 11 NVI).

Filemón, el amo de una casa de gran tamaño en Colosas (Col 4.9) y ostensiblemente el mecenas de la iglesia que se reúne en su casa (Flm 2), desempeña un papel bastante distinto en la familia de Cristo. Es un amado amigo, un colaborador y un *hermano de Pablo (Flm 20) y de Onésimo, que ya no es esclavo (Flm 16). Filemón tiene sus deberes y sus obligaciones dentro de esta familia (Flm 8, 14, 21-22). Pablo confía en que Filemón actuará de manera voluntaria en amor (Flm 8), sin coacción (Flm 14), por su lealtad al Amo de la casa (Flm 8) y por su carácter probado (Flm 5-7).

A los ojos del mundo romano, Onésimo es el deudor y a Filemón se le debe su recompensa. Por ellos, Pablo extiende un bono imaginario en blanco en nombre de Onésimo, pagadero en la moneda de roma: «Si te ha perjudicado o te debe algo, cárgalo a mi cuenta. Yo, Pablo, lo escribo de mi puño y letra: te lo pagaré» (Flm 18-19 NVI). Pero, entonces, con habilidad Pablo recuerda el libro mayor de cuentas que se lleva en la familia de Cristo. Filemón le debe a Pablo su «su propio ser» (Flm 19), su entrada a la familia de Cristo. Con toda seguridad se puede contar con Filemón para que haga lo correcto pagando la deuda que tiene con Pablo (Flm 20-21) o, más importante aún, «reconfortar mi [de Pablo] corazón en Cristo» (Flm 20 NVI). Esperanzado en la *reconciliación, Pablo cuenta con el endeudamiento de Filemón y con su *hospitalidad: «Recíbelo como a mí mismo... prepárame alojamiento» (Flm 17, 22 NVI).

Ver también ESCLAVO, ESCLAVITUD.

BIBLIOGRAFÍA. N. R. Petersen, Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World (Filadelfia: Fortress, 1985).

FILIPENSES, CARTA A LOS

La carta de Pablo a los cristianos de Filipos pertenece al género de las notas de agradecimiento. De manera más específica, es la carta de un misionero que da las gracias a quienes los sostienen por su participación espiritual y económica en el evangelio (Fil 1.5). Las características de este género incluye un remitente y un destinatario (Fil 1.1), una salutación (Fil 1.2), un informe sobre el progreso de la misión (Fil 1.12-26), un reconocimiento por el apoyo recibido (Fil 4.10-19), y los saludos finales (Fil 4.21-23). Estos elementos básicos van salpicados de enseñanza doctrinal, asuntos personales (Fil 2.19-30) y consejos prácticos para la iglesia de Filipos.

El tema principal de Filipenses es el *sufrimiento. Pablo y los filipenses han entrado en «participar en sus [de Cristo] sufrimientos y llegar a ser semejante a él en su muerte» (Fil 3.10 NVI). No obstante, el ánimo dominante de los filipenses es el *gozo. A Pablo le resulta difícil mencionar cualquier cosa —incluso su propia encarcelación— sin regocijarse por ello. Se goza por los filipenses (Fil 1.5, 25), por predicar a Cristo (Fil 1.18), por la ayuda del Espíritu Santo (Fil 1.19), por la comunión de creyentes de un mismo sentir (Fil 2.2) y la perspectiva de su propia muerte (Fil 2.17). Pablo invita a los filipenses a compartir en todo su gozo (Fil 1.26; 2.18). «Alégrense siempre en el Señor. Insisto: ¡Alégrense!» (Fil 4.4 NVI).

Tratar Filipenses de una forma literaria adecuada empieza con lo que la carta dice *sobre* literatura. Pablo cierra la porción exhortatoria de su correspondencia proporcionando la base teológica para la estética del cristiano: «Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad» (Fil 4.8 RVR1960). ¿Qué rasgos literarios de la carta de Pablo a los Filipenses son bellos o dignos de alabanza?

Para empezar, Filipenses contiene numerosas imágenes memorables. El entorno de la epístola es una *prisión (en Éfeso, quizás, o Roma, o incluso Cesarea). Dado que Pablo está «en cadenas por Cristo» (Fil 1.13 NVI) para él tiene sentido decir que sus enemigos están añadiendo presión a sus cadenas (no «causarme problemas» como dice la PDT), por la envidiosa predicación de ellos (Fil 1.15-17).

Un tema recurrente en la nota de agradecimiento de Pablo es a ciudadanía. Este concepto habría sido familiar para los filipenses porque su ciudad poseía un fuero romano. De hecho, como muchos feligreses habrían recordado, el apóstol se había aprovechado de su propia ciudadanía en su primera visita a Filipos (Hch 16.37-38). Por tanto, cuando Pablo los insta a «comp[ortarse] de una manera digna del evangelio» (Fil 1.27 NVI), usa el término cívico común *politeuesthe.* En realidad les está ordenando a los filipenses que «se comporten como ciudadanos dignos del evangelio». Su principal ciudadanía (*politeuma*) no es terrenal, sino celestial (Fil 3.20). En lugar de recurrir a

Roma par a su salvación, deben anhelar recibir al Salvador del [cielo], el Señor Jesucristo» (*ver* Fil 3.20).

El tema de la ciudadanía se refuerza mediante un grupo de imágenes militares que surgen de la herencia militar de Filipos. A Epafrodito se le llama «compañero de lucha» (Fil 2.25). Evodia y Síntique «lucharon al lado de Pablo en la causa del evangelio» (*ver* Fil 4.3 NVI). Pablo exhorta a todos los filipenses a estar «firmes en un solo espíritu» y a «combatir unánimes por la fe del evangelio» (Fil 1.27 RVR1960). Es la imagen de una falange de soldados que luchan como una sola unidad.

No es de sorprender que la carta de un misionero a sus sustentadores incluya simbolismo del mundo de las finanzas. Convertirse al cristianismo implica reequilibrar los libros espirituales. Todo lo que Pablo usó para contar con ello como acreditaciones — antecedentes familiares, pedigrí personal, afiliación denominacional, reputación personal — ahora lo pone en la columna del debe por amor a Cristo (Fil 3.7). Las ventajas espirituales aparentes que usurpan la fe en Cristo no son activos, sino deudas. De manera similar, la carta acaba con una conversación sobre dones, ayuda financiera, créditos, cuentas y pagos (Fil 4.17-18). Hasta la frase «dar y recibir» (Fil 4.15) es un término técnico para una sociedad fiscal.

Otra metáfora notable de Filipenses en una *atlética: «Olvidando lo que queda atrás y esforzándome por alcanzar lo que está delante, sigo avanzando hacia la meta para ganar el premio que Dios ofrece mediante su llamamiento celestial en Cristo Jesús» (Fil 3.13-14 NVI).

Numerosos otros rasgos de Filipenses merecen comentario. Uno es el uso retórico del dilema. ¿Escogerá Pablo vivir para Cristo o «partir y estar con Cristo, que es muchísimo mejor» (Fil 1.23 NVI)? No se siente tan «dividido entre dos deseos» (NTV) como presionado en ambas direcciones. El nudo paulino se corta con la afirmación de que «para mí el vivir es Cristo y morir es ganancia» (Fil 1.21 RVR1960).

Más adelante en la epístola, Pablo vuelve al vocabulario terrenal, por no decir vulgar: «Cuídense de esos perros, cuídense de esos que hacen el mal, cuídense de esos que mutilan el cuerpo» (Fil ٣.٢ NVI). Aunque este ataque sea virulento, no es personal. La idea de comparar a los falsos maestros con *perros es que son impuros, como los marginados gentiles de Israel (cp. Mt 15.24-27). Pablo ve que los que añaden obras humanas (en especial la *circuncisión) a la obra acabada de Cristo están fuera del campo ortodoxo. Y, lo que es peor, «viven como enemigos de la cruz de Cristo» (Fil 3.18 NVI). Esto se debe a que todo lo que una persona pueda aportar a su salvación equivale a un montón de excrementos (*skybala*) comparado con la prístina «justicia que es de Dios por la fe» (Fil 3.9 RVR1960).

Las alusiones a la literatura del AT en Filipenses se pasan a veces por alto, quizás por su sutileza. Por ejemplo, Pablo basa su expectativa de liberación en Filipenses 1.19 en la comparecencia de Job ante la corte divina (Job 13.16). De manera similar, sus advertencias sobre «quejarse o discutir» y vivir «sin culpa en medio de una generación torcida y depravada» se hace eco de las deambulaciones de los hijos de Israel bajo Moisés (Fil 2.14-15 NVI; cp. Nm 14.27; Dt 32.5). La afirmación de que Jesucristo no

consideró ser igual a Dios (Fil 2.6) puede ser incluso una alusión al pecado de *Adán que sí intentó alcanzar la deidad (Gn 3.4-6).

La alusión más importante de todas procede de Filipenses 2.9-11. Aquí Pablo escribe contra el trasfondo de la defensa que Isaías hace del monoteísmo. Solo hay un Señor, delante del cual toda rodilla se doblará y por quien jurará toda lengua (Is 45.21-23). El efecto de la alusión de Pablo a Isaías es demostrar que Jesús de Nazaret ha de ser adorado como el Señor Dios de Israel. Jesús ha ganado el «nombre que es sobre todo nombre»: Señor.

El pasaje más hermoso y familiar de Filipenses es el himno de alabanza paulino por el Cristo encarnado (*ver* Himno de Cristo):

Quien, siendo por naturaleza Dios,
no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse.
Por el contrario, se rebajó voluntariamente,
tomando la naturaleza de siervo
y haciéndose semejante a los seres humanos.
Y al manifestarse como hombre,
se humilló a sí mismo
y se hizo obediente hasta la muerte,
¡y muerte de cruz!
Por eso Dios lo exaltó hasta lo sumo
y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre,
para que ante el nombre de Jesús se doble toda rodilla
en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra,
y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor,
para gloria de Dios Padre.
(Fil 2.6-11 NVI)

Los lectores se han preguntado con frecuencia si estos versículos altamente estructurados formaron uno de los primeros himnos de la Iglesia Primitiva. Según una interpretación, las dos estrofas del poema (uno para la humillación de Cristo y otro para su exaltación) giran sobre la asombrada frase «¡y muerte de cruz!». En otra interpretación, el himno está organizado en torno a tres nombres (*theos, doulos* y *kyrios*) que indica tres etapas de la obra de Cristo (Dios, siervo y Señor). Que se trate de himnodia o que sea mera poesía es algo que no se puede determinar basándose en razones lingüísticas. Pero esto apenas importa. La verdadera belleza del pasaje no procede de su letra, sino de su Señor que vive, muere y vuelve a vivir.

Ver también HIMNO DE CRISTO; GOZO; SUFRIMIENTO.

FILISTEO

En el uso moderno, *filisteo* es un término de insulto que sugiere una persona sin cultura, común o ignorante. Sin embargo, en los tiempos del AT, la etiqueta se refería a un pueblo que ocupaba la región costera del sur de Palestina y que no eran más que unos incultos e ignorantes (como prueban los descubrimientos arqueológicos y los textos bíblicos). Los

filisteos figuran en las narrativas patriarcales, en las historias que conciernen la ocupación de Canaán y en los relatos de la formación de la monarquía y su posterior división.

En las narrativas predavídicas los filisteos son un ejemplo de los *enemigos de *Israel. Por el contrario, en los pocos pasajes proféticos donde se les mencionan son simplemente una nación entre las muchas que experimentarán el *juicio de Dios por su hostilidad hacia el pueblo y los caminos de Dios, manifestada por el *orgullo (Zac 9.6), la avaricia (Ez 16.27), la hostilidad maliciosa (Ez 25.15) o el paganismo (Is 2.6). En el periodo premonárquico, los filisteos cobraron una relevancia especial como el único enemigo que Israel no fue capaz de vencer, a pesar de los sucesivos intentos de Sansón, Samuel y Saúl. Este último incluso fue derrotado por ellos en una serie de batallas (1 S 13–14; 17; 23; 31), mientras que David al ser capaz de someterlos (2 S 5) justificó plenamente su reivindicación de ser el *rey escogido de Dios. En estos encuentros históricos con Israel, los filisteos simbolizan a un grupo de pueblos con una identidad extranjera independiente (de hecho en la mayoría de los casos en que la Septuaginta traduce el término hebreo utiliza una palabra que significa «extranjeros» o *«gentiles»).

En los libros históricos se suele describir a los filisteos como «incircuncisos» (p. ej., Jue 14.2). El término puede usarse de un modo peyorativo (como en 1 S 14.16), como una forma de indicar la presunción filistea al burlarse de Israel y del Dios de Israel. Además, en 1 Samuel 17.8-54, Goliat sirve de arquetipo del pueblo filisteo y, como tal, es un símbolo de enemistad extranjera hacia el pueblo de Dios y su representante David (así como David actúa como arquetipo de Israel. Sin embargo, a los filisteos se les ve bajo una luz más positiva en el relato de la captura del *arca en 1 Samuel 4. En este caso los filisteos representan a un pueblo extranjero que entiende mejor que Israel que la presencia divina está asociada al arca, incluso cuando su entendimiento es limitado e incompleto.

A pesar de la *fuerza militar filistea, se muestra la impotencia de sus dioses cuando son confrontado por Yahvéh (1 S 5.1-5). Los filisteos consideran a sus deidades como desinformadas. Esta opinión queda confirmada de forma inconsciente por los filisteos mismos, que necesitan informar a sus dioses sobre la victoria de su propio *ejército (1 S 31.9; 1 Cr 10.9).

Los filisteos son una imagen evocadora del AT. Hasta que David los venció, fueron una amenaza militar persistente para Israel y un cebo para la *adoración pagana, como se epitomiza en la historia de Sansón (Jue 13-16).

Ver también ENEMIGO; GENTIL; HISTORIAS DE BATALLA; SANSÓN.

FIN DE LOS TIEMPOS

El simbolismo del final de los tiempos se refiere a una categoría específica de imágenes *apocalípticas del futuro. Para los propósitos de este artículo, la designación «fin de los tiempos» excluye otros tópicos relacionados incluido el *más allá, el *cielo, el *infierno, el milenio (cuya postura relativa al final de la historia no queda nunca aclarada por completo en la Biblia) y la *segunda venida. Aunque «fin» se refiere aquí principalmente al final de la historia humana, es necesario que observemos que la escatología del NT explica esta línea temporal de forma más explícita que la profecía del AT que contiene

visiones de algo terminal que puede acercarse más al tiempo del escritor que al final de la historia humana.

Las imágenes bíblicas del fin se construyen en torno a un grupo de imágenes de tiempo. Una de ellas es la imagen de los «postreros días» (Jer 23.20; 30.24; Ez 38.16; Stg 3.5) o «día postrero» (Jn 6.39-40, 44, 54; 11.24; 12.48; 2 Ti 3.1; Stg 5.3; 2 P 3.3). Otro tema es «el fin» (Dn 8.17; 9.26; 10.14; 11.35, 40; 12.4, 9, 13; Mt 10.22; 13.39-40, 49; 24.3, 6, 13-14; 28.20; etc.). Otra imagen más es un *Día del Señor venidero (dos docenas de referencias). Aunque los detalles de secuencia no siempre están claros en estas referencias, establecen un importante aspecto de la opinión bíblica de la historia, a saber, que se está moviendo de un modo lineal hacia una consumación establecida.

Simbolismo de Jesús sobre el fin. El discurso que Jesús pronunció en el Monte de los Olivos, en Mateo 24–25 (cp. Mr 13; Lc 21) puede servir de anteproyecto para las imágenes bíblicas del fin. Subyacente a las imágenes y acontecimientos existe una línea de tiempo discernible, indicado por las secuencias de palabras «entonces» e «inmediatamente después» (RVR1960). El discurso mismo está ocasionado por la pregunta de los discípulos: «¿Cuál será la señal de tu venida y del fin del mundo?» (Mt 24.3). Jesús procede a bosquejar una secuencia discernible en la que algunas de las ases pueden solaparse. Empieza con la aparición de falsos cristos y de una era de *guerra, *terremotos, *hambre y esto no será «más que el principio» de la secuencia (Mt 24.5-8). «Entonces» vendrá un tiempo de tribulación para los cristianos, acompañado por falsos *profetas que confundirán a muchos y por la proclamación a nivel mundial del evangelio, y «entonces vendrá el fin» (Mt 24.9-14). «Entonces» llegará un tiempo de «gran tribulación» y la aparición de falsos cristos y falsos profetas que harán señales y milagros (Mt 24.21-28). «Inmediatamente después» de la tribulación se producirá una destrucción cataclísmica de las fuerzas naturales al oscurecerse el sol y dejar la *luna de dar su luz, y caer del cielo las *estrellas (Mt 24.29). «Entonces» aparecerá en el cielo la señal del *Hijo del hombre, y Cristo enviará a sus *ángeles a reunir a los escogidos de la tierra (Mt 24.30-31). En el discurso de Jesús esto va seguido por una serie de parábolas que tienen como punto común un juicio final de todas las personas (Mt 24.32–25.30), que alcanza su apogeo con la escena del juicio prologada por la declaración: «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria... entonces se sentará en su trono de gloria» (Mt 25.31-46 RVR1960).

Tenemos, pues, aquí un importante depósito de imágenes bíblicas del fin. Es la pesadilla de un colapso cósmico, una interrupción igualmente violenta entre pueblos y naciones, la persecución de los creyentes, el engaño espiritual y el poder de fuerzas malignas. La única nota positiva para los cristianos es la posibilidad de la resistencia heroica («El que perseverare hasta el fin, éste será salvo» [Mt 242.13; Mr 13.13 RVR1960]) y la certeza de que al vinal, Cristo aparecerá como rescatador divino.

El libro de Apocalipsis. El libro de *Apocalipsis sigue los mismos acontecimientos que Jesús perfila en el discurso del Monte de los Olivos, explicado con mayor detalle y presentado de una forma cíclica en la que volvemos a pisar el mismo terreno, aunque con creciente intensificación conforme vamos avanzando por el libro. Aunque

interpretemos el libro de Apocalipsis como describiendo patrones recurrentes de una historia caída, parece indiscutible que el libro también retrate de manera simbólica lo que ocurrirá al final de la historia humana.

Un patrón de imagen destacado es la agitación natural cataclísmica y la decadencia. Dos temas complementarios recalcan una idea: el cataclismo repentino y lo que podríamos llamar oficiosamente «la quema lenta». En lo cataclísmico nos encontramos con un patrón continuo de terremotos, el sol se oscurece y la luna se vuelve ensangrentada, las estrellas caen del cielo, los montes y las islas son quitados de su lugar, cae granizo y la tierra y el cielo huyen. Equilibrando todo esto tenemos imágenes de un proceso gradual de aflicción ambiental: *hambre, pestilencia, un tercio de la *tierra y de los *árboles se queman, toda la *hierba verde arde, un tercio de las criaturas del mar muere, un tercio de los *ríos se vuelve amargo y el *fuego y el calor queman a las personas.

El desastre de la naturaleza tiene su contrapartida entre pueblos y naciones. La *guerra es una imagen de desintegración social, como en la secuencia cada vez más siniestra de las cuatro visiones de *caballos (Ap 6.1-8) o las fuerzas destructoras que se sueltan junto al río Éufrates (Ap 9.13-19). Mayor prevalencia que la guerra tiene la imagen de la *persecución de creyentes por parte de las fuerzas del mal (Ap 6.11; 11.7-10; 12.17; 13.5-18) y las imágenes de *tortura (p. ej. Ap 9.1-11). Un patrón de imágenes relacionadas es el peaje humano que todo este desastre natural se cobra de las personas en forma de dolor y *sufrimiento (Ap 16.8-11, 21).

Aunque semejantes acontecimientos como el trastorno cataclísmico de la naturaleza y la violencia entre las personas pueda ser una ilustración de la esfera terrenal y humana abandonada a su propia desintegración, el libro de Apocalipsis considera estos desarrollos en la tierra como parte de un proceso de *juicio divino contra una raza humana perversa. En este punto, el simbolismo de las dos esferas —la celestial y la terrenal— se vuelve importante. El libro de Apocalipsis presupone un universo a doble nivel (o incluso tres si añadimos el infierno) en el que la realidad está dividida entre el mundo celestial invisible y la tierra. El patrón general de Apocalipsis consiste en una ida y venida entre estos y para los acontecimientos que visitarán la tierra desde una fuente celestial, como si estuvieran dirigidos por un poder superior (p. ej. Ap 7.3; 8.7-12; 9.13-15; 16.1-21). De hecho, los tumultuosos acontecimientos al final de la historia se presentan de forma explícita como el resultado de la ira de Dios (Ap 14.9-11; 15.1) y los sucesos pueden, por tanto, interpretarse como imágenes de castigo divino contra los pecadores.

Esto, a su vez, se une con el tema de los actores angelicales y *demoníacos en los acontecimientos finales de la historia. Por una parte encontramos abundancia de referencias en Apocalipsis a agentes angelicales muy ocupados llevando la revelación y el juicio de Dios y protegiendo a los seguidores del *Cordero. Por otra parte están las figuras demoníacas: un dragón al que se identifica con *Satanás, bestias del *mar y de la tierra y «espíritus demoníacos» (Ap 16.14). El patrón principal de imágenes asociado tanto con ambos tipos de criaturas sobrenaturales es un poder sobrehumano sobre las personas. Existe un importante contraste entre la revelación o la presentación en la que

los ángeles participan de forma sistemática y los complicados poderes del engaño asociados con las fuerzas demoníacas del mal.

De acuerdo con las visiones de Apocalipsis, los tiempos del fin se caracterizarán por una gran lucha espiritual entre el bien y el mal. Esta *batalla implicará a masas de personas y criaturas sobrenaturales. Leemos, pues, de distintas maneras sobre una guerra en el cielo (Ap 12.7-12; la guerra del dragón contra el hijo de la mujer, la iglesia (Ap 12.17); la bestia del mar librando guerra contra los santos (Ap 13.7); la reunión de los reyes de la tierra en Armagedón (Ap 16.16); los *ejércitos de la tierra dispuestos contra Cristo (Ap 19.19); y un congregación final de las naciones que «Marcharán a lo largo y a lo ancho de la tierra, y rodearán el campamento del pueblo de Dios, la ciudad que él ama» (Ap 20.7-9).

Aunque todos estos temas caracterizan, en general, el tiempo del fin, *justo* al final de la historia se encuentra el juicio final, un tiempo de transición en el que los malhechores descienden al infierno y los creyentes entran en una eternidad de felicidad en el *cielo. En el discurso del Monte de los Olivos se representa este juicio en una serie de parábolas y en la asombrosa escena de juicio en la que Dios aparta a las ovejas de las *cabras. Otras imágenes de juicio final aparecen en momentos memorables del libro de Apocalipsis (Ap 14.17-20), en la condenación de *Babilonia (Ap 14.18), cuando las dos bestias demoníacas son lanzadas al lago de fuego (Ap 19.20), en la escena del gran trono blanco (Ap 20.11-14).

Otras imágenes del Nuevo Testamento. Otras imágenes del NT llenan el panorama proporcionado por el discurso del Monte de los Olivos y del libro de Apocalipsis. Aunque algunos pasajes escatológicos describen un proceso gradual de desintegración, un tema complementario refuerza la inesperada brusquedad con la que ocurrirán los acontecimientos al final de los tiempos. De este modo, Jesús habla de la repentina llegada del Hijo (Mr 13.36) y del día final que «caerá de improviso sobre ustedes» (Lc 21.34 NVI), mientras que Pablo habla de «destrucción repentina» (1 Ts 5.3). La imagen más frecuente del NT es la del *ladrón que llega inesperadamente en medio de la noche (Mt 24.43; Lx 12.39; 1 Ts 5.2, 4; 2 P 3.10; Ap 3.3; 16.15).

Pasajes sueltos del NT también llenan la imagen de la expansión del mal en los últimos días de la historia humana. Una de las imágenes más inquietantes es la del «misterio de la maldad» y del «hombre de maldad» que aparecerá (2 Ts 2.7-9). Anteriormente, en ese mismo pasaje, Pablo habla del «hombre de maldad» como el «hijo de perdición» que se opone y se exalta a sí mismo contra todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de adoración (2 Ts 2.3-4 NVI). La imagen que emerge es de desmoronamiento total de los principios morales ya que la sociedad se aprovecha de sí misma y crea una entidad totalmente secular. Juan nos proporciona una imagen similar en la figura del/de los *anticristo(s) (1 Jn 2.18, 22; 2 Jn 1.7), asociada como el hombre de maldad al engaño espiritual de las personas. La vida en los tiempos del fin recibe un tratamiento compuesto en dos pasajes epistolares. Uno es 1 Tesalonicenses 5, donde se manda a los creyentes que vivan de forma diferente a la cultura que los rodea, algo que se caracteriza por el simbolismo de la *oscuridad y la depravación. El otro es 2 Pedro 3, un pequeño clásico

sobre cómo vivir en los últimos días. Allí, la degenerada situación cultural se describe como un tiempo de burla con respecto al regreso de Cristo y en el que las personas estarán «siguiendo sus malos deseos» (2 P 3.3).

Una impresionante imagen final del fin es la que describe Pedro con respecto al conflicto final. Nada en Apocalipsis es tan decisivo como esta imagen del final mismo de la existencia terrenal: «Pero el día del Señor vendrá como un ladrón. En aquel día los cielos desaparecerán con un estruendo espantoso, los elementos serán destruidos por el fuego, y la tierra, con todo lo que hay en ella, será quemada... los cielos serán destruidos por el fuego, y los elementos se derretirán con el calor de las llamas» (2 P 3.10, 12 NVI).

Premoniciones del Antiguo Testamento. Guiándonos por el simbolismo del NT es obvio que las visiones proféticas del AT siguen los mismos patrones de imágenes. Lo que no queda siempre claro es si las visiones del AT predicen *el* fin o si se trata sencillamente del final de un imperio o de una era histórica. Podemos tomar dos libros proféticos como ejemplos de visiones del final de los tiempos.

La segunda mitad de *Daniel es una visión *apocalíptica del futuro en la que las imágenes del fin destacan de manera prominente. Redactadas con el extraño simbolismo de bestias y *cuernos, el patrón general se parece a las imágenes neotestamentarias del fin. Uno de los temas es que los imperios se disputan el poder, venciendo y sucediéndose los unos a los otros, oponiéndose a Dios. Dominan las imágenes de calamidad, ira divina y destrucción militar: «Morirán por fuego y espada o los encarcelarán y les robarán» (Dn 11.33 NTV); «Habrá un periodo de angustia como no lo ha habido jamás desde que las naciones existen» (Dn 12.1 NVI).

La profecía de Sofonías cubre un territorio similar. La visión es una pesadilla en la que Dios está arrasando cuanto había en la tierra (Sof 1.2). La matanza del juicio que Dios ha preparado se representa, irónicamente, como un gran «sacrificio» para el que Dios ha «consagrado a sus invitados» (Sof 1.7). Seguimos leyendo y vemos que «día de ira será aquel día, día de acoso y angustia, día de devastación y ruina, día de tinieblas y penumbra, día de niebla y densos nubarrones» (Sof 1.15 NVI). El simbolismo de la tortura y la mutilación están presente en la imagen de la sangre de las personas «derramada como polvo y su carne como estiércol» (Sof 1.17). Dios «dará un final aterrador» a todos los habitantes de la tierra (Sof 1.18). La tierra productiva será transformada en un desierto (Sof 2.13-15); los bastiones quedarán «en ruinas» y las calles «desiertas» (Sof 3.6).

Resumen. Aunque las imágenes apocalípticas del futuro mezclan pesimismo y esperanza, esta última pertenece a acontecimientos que trascenderán o le seguirán al final de la historia terrenal. Los tiempos del fin mismos describen el día del juicio final. Para los inconversos no hay esperanza alguna. La única esperanza para los creyentes que la de la resistencia heroica hasta el final y la de la intervención rescatadora por parte de Cristo para recompensa celestial. Dos principios principales subyacen a las imágenes bíblicas del fin. Una de ellas es su alcance cósmico. Las profecías de los tiempos del fin no son historias de individuos, sino de fuerzas naturales y naciones, tanto políticas como espirituales. Los acontecimientos del fin suceden en una escala inmensa, creando la

impresión de una estampida de masas hacia una destrucción terrible. El segundo patrón es que las imágenes del fin son predominantemente escenas de terror, un terror tanto más contundente por su poder o enormidad (p. ej., terremotos, inundaciones, ejércitos invasores, fuerzas demoníacas) y la brusquedad con la que infligen destrucción sobre la tierra. Las principales lecciones que enseñan estas visiones del fin son la predecible expansión del mal, la certeza de la ira y el juicio de Dios contra el mal, la necesidad de resistir (Ap 13.10) y una actitud de preparación para lo que se avecina (Mt 24.25).

Ver también ANTICRISTO; APOCALIPSIS, LIBRO DE; COSMOLOGÍA; DÍA, DÍA DEL SEÑOR; DIVINO GUERRERO; JUICIO; MÁS ALLÁ; MILENIO; REINO DE DIOS; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

BIBLIOGRAFÍA. R. J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); K. E. Brower y M. W. Elliott, eds., *'The Reader Must Understand': Eschatology in Bible and Theology* (Leicester: Apollos, 1997); G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997 [1980]); J. B. Green, *How to Read Prophecy* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984).

FIRMAMENTO. *Ver* COSMOLOGÍA

FISGÓN

Fisgar escuchando una conversación a escondidas es un acto de la vida y un tema arquetípico de la literatura. Aunque la imagen dominante es negativa por tratarse de un fisgón entrometido, la Biblia redime la imagen al menos de forma parcial.

El aspecto negativo está presente, desde luego. Sarán escucha a escondidas la promesa divina de que *Abraham y ella tendrán un hijo en primavera y se ríe de incredulidad y amargura. Dios la reprende y ella miente sobre haberse reído (Gn 18.9-15). Rebeca oye a escondidas cómo su esposo Isaac envía a *Esaú a cazar un animal antes de que le trasmitiera su bendición de padre antes de morir, por ser el primogénito (Gn 27). Usa su conocimiento para planear una elaborada intriga en la que *Jacob engaña a su anciano padre y le roba la bendición. Los cuatro protagonistas acaban perdiendo en este drama de intriga que empezó con un fisgoneo. El momento en que Pedro niega a Jesús, también es un modo trágico en el que Jesús se ve obligado a escuchar de lejos la traición.

Pero más allá de estos ejemplos negativos, escuchar una conversación puede resultar en redención para alguien. La confianza de Gedeón se ve reforzada cuando entra en el campamento madianita por la noche y escucha cómo alguien está contando el sueño que ha tenido y en el que veía cómo un pan de cebada rodaba hasta el campamento y aplastaba una tienda, confirmando así la seguridad del éxito de Gedeón en la batalla (Jue 7.9-14). Mardoqueo consigue salvarle la vida al rey cuando se entera de un complot para asesinar al monarca (Est 2.21-23). De manera similar, el sobrino de Pablo oye rumores de una pretendida conspiración contra la vida de Pablo, y pone en marcha un plan para proteger al apóstol (Hch 23.12-35). María, la hermana de Moisés fisgonea en realidad vigilando a la hermana de Faraón cuando esta descubre al bebé Moisés flotando en el río Nilo (Ex 2.4-8). Los que escuchan las confiadas palabras de David con respecto a Goliat se las transmiten a Saúl, abriendo así el camino para la hazaña del muchacho (1 S

17.31). Al parecer, Naamán oyó el deseo de la criada de su esposa de que visitara a Eliseo en Israel (2 Reyes 5.1-4), preparando así la senda para su milagrosa curación.

Ver también OREJA, ESCUCHAR.

FLECHA, FLECHA DE DIOS

En la literatura del Antiguo Oriente Próximo, casi toda *arma disponible para el uso humano tenía una contrapartida divina. Desde Mesopotamia a Grecia, la flecha destaca en este arsenal. La Biblia, con sus muchas referencias a la flecha de Dios, no es una excepción.

La cosmovisión precientífica entendía el fenómeno, de otro modo inexplicable, en términos de una realidad invisible paralela a la visible. El justo participaba en una guerra espiritual que libraban poderes mayores con armas invisibles, cuyos resultados se propagaban por el universo visible. En semejante estructura, separar la metáfora literaria de la creencia auténtica demuestra ser difícil, por no decir improductiva. Más vale preguntar por qué funcionaba la flecha como imagen tan adecuada de la intervención divina en el mundo físico.

A diferencia de la mayoría del resto de las armas, la flecha golpea desde lejos (Gn 21.16). Aunque uno pueda defenderse contra muchas otras armas, la flecha llega de repente (Sal 64.7), con tanta celeridad que el tiempo se para (Hab 3.11). El arquero puede soltar su flecha desde una emboscada (Jer 9.8). Esta puede herir aleatoriamente (1 R 22.34). Estas cualidades —gran alcance, rápida como el rayo, invisible y hasta quizás hiere al azar— convertían el arco y la flecha no solo en un arma temible en el mundo visible, sino también en el principal símbolo de la justicia divina impuesta. Homero suele atribuir la muerte prematura no violenta de un hombre por causa desconocida a las «suaves astas de Apolo», y la de una mujer a las flechas de la diosa Artemisa.

Flecha de Dios. La flecha de Dios trata la muerte de muchas formas. Debido, quizás, al emparejamiento natural del *trueno y el *relámpago, la imagen de las flechas de Dios vaya precedida, por lo general, por la mención de una ira atronadora. Aunque la flecha aluda con frecuencia al relámpago de forma implícita o explícita (2 S 22.15; Sal 18.4; 144.6; Zac 9.14; Hab 3.11), el arco de Dios también puede castigar con flechas de guerra (Dt 32.42); de inundación (Sal 77.17, pero nótese también Gn 9.13, 14, 16 donde «arco» se convierte en *«arcoíris» en algunas traducciones, enmascarando así el simbolismo concreto de la promesa de Dios de «colgar su arco»; *de hambruna (Ez 5.16); de calamidad y pestilencia (2 Esd 16.16-19, cp. 1 Cr 21.12, 27); de *plaga (Dt 32.23-24; Hab 3.5) o de enfermedad individual provocada por un envenenamiento espiritual (Job 6.4; 16.13; Sal 38.2-3); y, tal vez, otros desastres naturales como un *terremoto (Hab 3.9). Casi cualquier acto de Dios podría llevarse a cabo con sus flechas y otras muchas armas en reserva. Las Escrituras etiquetan a los receptores del castigo de Dios como sus «blancos» (Lm 3.12).

Flecha del mal. El diablo y sus demonios, así como sus cómplices humanos también emplean la flecha. Los dardos de fuego del maligno (Ef 6.16) hallan su inspiración en las flechas ardientes de Salmo 7.13 (nótese que el hebreo es difícil; la NVI las interpreta como

las «flechas de Dios»). En Sal 91.5, flecha es paralela a terror, pestilencia y plaga, que algunos interpretan como aflicciones demoníacas.

Flechas como discurso. Entre muchas imágenes negativas, una figura positiva aislada asemeja al profeta (o tal vez sus palabras) a una flecha pulida (purificada) (Is 49.2, cp. Jer 51.11). En consonancia con el título del diablo como calumniador, las «flechas del impío» se refiere típicamente a palabras falsas (Sal 57.4; 64.3; 120.2-4; Pr 25.18; 26.18; Jer 9.8; Sir 19.12). Los antiguos imaginaban que las palabras volaban hacia su marca con la velocidad de las flechas. Ninguna de ellas dejaba rastro de su vuelo (Sab 5.12). Tras la recurrente metáfora de Homero «palabras aladas» subyace el asombro ante el vuelo rápido e imposible de rastrear de estas.

Flechas como oráculos. La magia de las flechas permitió también que los antiguos las usaran como método de adivinación. En Ezequiel 21.21 se recoge que Nabucodonosor consultó su oráculo echando suerte con (lit. «sacudiendo») flechas. (La literatura acadia y fuentes árabes tempranas dan testimonio de prácticas similares, cp. también Os 4.12.) En paralelo con un giro de los acontecimientos, cuando Joas busca consejo en Eliseo ya moribundo, el profeta le ordena al rey que golpee el suelo con las flechas y después interpreta el futuro para el rey basándose en la acción de las flechas (2 R 13.18). En otro mensaje sacado de las flechas, la advertencia de Jonatán para que David actúe sobre la interpretación de las acciones de estas (1 S 20.21).

Ver también ARCHERY; ARMADURA; ARMAS HUMANAS Y DIVINAS CAZAR; ESCUDO; DIVINO GUERRERO.

FLORACIÓN. *Ver* FLORES.

FLORECIMIENTO. *Ver* FLORES.

FORASTERO

La imagen del forastero, extranjero, residente temporal o extraño es un importante arquetipo bíblico. Su significado es fluido y varía desde el estatus literal de los patriarcas y la nación de Israel en el AT hasta el énfasis del NT sobre los cristianos como personas cuya ciudadanía está en el cielo y no en la tierra. La idea de un extranjero se define, en parte, por lo opuesto: el ciudadano o el nativo. El extranjero vive en una doble consciencia: un sentido de identidad que se ha perdido o a la que se ha renunciado y la sensación de no tener hogar o de ser un extraño en su entorno actual.

En la Biblia, la imagen del extranjero siempre es la de un extraño que vive en un país que no pertenece a su propio origen, ya sea como *invitado o como residente permanente. No se usa para otras naciones, para las que el término más común es *gentiles. El extranjero está, pues, en la peculiar postura de tener costumbres, lealtades y leyes divididas y de hallarse desarraigado de su patria. La sensación de alejamiento es fundamental en el concepto del extraño a medida que se va desarrollando la imagen a lo largo de la Biblia.

El Antiguo Testamento: Extranjeros literales. Según la historia bíblica, ser un exiliado en el mundo es, principalmente, una condición humana universal. La expulsión de *Adán y *Eva del *jardín del Edén inicia el desplazamiento de toda la raza, un desplazamiento

destacado por la marginación *Caín de la sociedad para ser un *vagabundo (Gn 3.23; 4:12). Este traslado se universaliza aún más en la Torre de *Babel, cuando la división en lenguas distintas comienza el proceso de la diferenciación de las naciones y los grupos étnicos (Gn 11.1-9). La condición del *exilio es, antes que nada, una *maldición.

No obstante, se convierte en algo más que eso en la historia patriarcal donde juega un papel central. Desde el momento en que *Abraham obedeció el llamado de Dios: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12.1 RVR1960), el padre de los fieles se convirtió en un extranjero. Sus descendientes Isaac, Jacob y José siguieron la misma senda. Aquí, ser un residente temporal no es una maldición, sino una condición del *pacto, un acto de *obediencia a Dios que promete grandes cosas a aquellos que lo siguen. A nivel humano, sin embargo, ser un extranjero implica una sensación de desarraigo y de anhelo por el descanso. Captamos los tonos de este agotamiento en el relato del nacimiento del hijo de José: «Y llamó su nombre Gersón, porque dijo: "Forastero soy en tierra ajena"» (Ex 2.22 RVR1960).

Al pasar de Génesis a Éxodo, el campo se abre desde las historias de extranjeros individuales en la línea del pacto hasta la totalidad de la nación de Israel. Empieza con la suficiente inocencia del cambio de residencia de *Jacob que escapa de una tierra herida por la hambruna para ir a la fértil región de Gosén, en Egipto. Al principio parece ser un exilio benevolente; de hecho, cuando Jacob llega a Egipto, habla del «mal» de su vida de «peregrinación» y de «la vida de mis padres en los días de su peregrinación» (Gn 47.9 RVR1960). Cuando seguimos leyendo que *José «hizo habitar a su padre y a sus hermanos, y les di posesión en la tierra de Egipto, en lo mejor de la tierra» (Gn 47.11 RVR1960), casi parece que Jacob ha alcanzado una patria. Pero cuando «se levantó sobre Egipto un nuevo rey que no conocía a José» (Ex 1.8 RVR1960), la maldición de ser un extranjero en tierra ajena se reafirma, y *Egipto se convierte en una evocadora «casa de servidumbre» (Ex 20.2) para toda la nación de Israel.

En la historia patriarcal y temprana israelita, la imagen del forastero es ambivalente. Por una parte, es una imagen de vulnerabilidad. La historia de los patriarcas y de los israelitas es un continuo escapar por los pelos. Los acontecimientos típicos incluyen tener una esposa y que se la lleven al harén de un rey extranjero, temer por la vida propia, experimentar altercados con la gente local por el uso de un pozo, pagar un precio exorbitante por una parcela para una sepultura, tener que enviar a la tierra natal en busca de una esposa para el hijo, ser una víctima fácil de la traición y la injusticia cuando la esposa del jefe usa un lenguaje racista para hacer que una falsa acusación de violación sea convincente estando sujeto a la esclavitud y al genocidio. Los extranjeros esperan poco y, con frecuencia, sus expectativas se cumplen. Captamos la indirecta del bajo estatus del extranjero en la sorprendida pregunta de *Rut, después de que Booz expresara compasión por ella: «¿Por qué he hallado gracia en tus ojos... siendo yo extranjera?» (Rt 2.10 RVR1960). Tanto José como Jacob expresan el deseo de que sus huesos sean llevados de vuelta a su tierra natal (Gn 50.12-13, 24).

Sin embargo, la vulnerabilidad y la falta de un estatus seguro no son más que la mitad de la ecuación. La otra mitad es que se describe repetidas veces al residente temporal en

el AT como receptor especial del favor, de la protección y de la benevolente preocupación de Dios. Lo vemos en las leyes civiles del AT. Las anotaciones modelo de la ley mosaica incluyen estas: «No maltrates ni oprimas a los extranjeros, pues también tú y tu pueblo fueron extranjeros en Egipto» (Ex 22.21 NVI; cp. Ex 23.9); «Cuando siegues la mies de tu tierra, no segarás hasta el último rincón de ella, ni espigarás tu tierra segada. Y no rebuscarás tu viña, ni recogerás el fruto caído de tu viña; para el pobre y para el extranjero lo dejarás» (Lv 19.9-10 NTV); «Como a un natural de vosotros tendréis al extranjero que more entre vosotros, y lo amarás como a ti mismo; porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Lv 19.34 RVR1960). El mismo tema aparece en los Salmos (p. ej., Sal 39.12; 146.9) y en los profetas (p. ej., Zac 7.9-10; Mal 3.5). En algunas ocasiones Dios capacita a un extranjero israelita para contribuir de manera relevante en el bienestar de otro país; la lista incluye a José, Daniel, Nehemías y Ester. Así, si la vida del exilio es un continuo escape por los pelos en el Pentateuco, también es un drama continuo de la gracia providencial y de la provisión de Dios.

Una vez reciben los israelitas la *tierra de Canaán después de la conquista dirigida por Josué, la imagen de los extranjeros pasa de los judíos a los gentiles que viven con ellos. Aunque en algunos casos estos acuerdos se hacen con engaño, como en el caso de los gabaonitas en Josué 9, en otros casos fueron los forasteros quienes escogieron asociarse o incluso integrase en la vida de Israel. Ejemplos notables incluyen a Rahab y Rut, que acabaron convirtiéndose en antepasadas de Cristo (Mt 15). Dios ordena que su pueblo extienda el mismo cuidado a los extranjeros que él les da. Tener ahora su propia patria requiere ser ahora generosos con los que se encuentren desplazados y aislados. El extranjero, junto con la *viuda y el *huérfano es particularmente vulnerable y a la vez especialmente bendecido cuando se coloca bajo el cuidado especial de Dios. Por tanto, la naturaleza de doble cara de la extranjería se mantiene.

El hecho de ser forastero recibe otro giro durante el tiempo de los profetas. Al denunciar estos portavoces cada vez más los pecados de Israel y Judá, el concepto (aunque no el término) de extranjero pasa de los extranjeros que viven en la tierra a las naciones gentiles que rodean el territorio. Aunque reconocen la maldad tanto de judíos como de gentiles, los profetas también anuncian un tiempo en que todas las naciones compartirán las bendiciones de Dios (Ez 47.22). Esta inclusión de los gentiles ya se presagia en el arrepentimiento de Nínive (Jon 3.10), en el hecho de que Nabucodonosor adorara a Nabucodonosor (Dn 4.34-35) y la generosidad de Ciro, al que se le llama «mi pastor» (Is 44.28 RVR1960).

La imagen del extranjero o el exiliado adquiere un significado totalmente nuevo con el *exilio. Aquí, el exilio es una imagen del juicio de Dios y adopta matices fuertemente negativos. El anhelo del corazón de los judíos exiliados era regresar a la tierra natal, acontecimiento que un remanente pudo lograr por fin.

El Nuevo Testamento: peregrinos espirituales. En el NT, la imagen del residente temporal viene a centrarse en el pueblo de Dios como peregrinos y extranjeros en el mundo. Por una parte, la noción de extranjeros tal como se define por el origen nacional, étnico o racial se descarta. Jesús incluye entre sus seguidores a la mujer sirofenicia (Mr

7.24-30), un centurión romano (Mt 8.5-13) y una promiscua samaritana (Jn 4.1-42). Después de la resurrección y la ascensión de Jesús, Pablo anuncia que el misterio que les ha sido ocultado a todas las eras es que la iglesia de Dios estará compuesta por judíos y gentiles sin distinción (Ef 3.1-6).

Con la antigua noción de extranjero ya erradicada, la imagen sigue no obstante aunque en una metáfora y no en un sentido nacional. Ahora se considera que todos los creyentes en Cristo son peregrinos y extranjeros, gente que vive como forasteros en esta tierra mientras viajan hacia su verdadero hogar en el cielo. Esta imagen de los cristianos como extranjeros retiene parte de la ambivalencia que tiene en el AT. Ser forastero es sentir los efectos del pecado; sin este, n habría desplazamiento ni vulnerabilidad, ni nostalgia. Por otra parte, ser extranjero también significa experimentar la exquisita protección de Dios y, por tanto, entender lo mucho que uno necesita esa protección.

El ejemplo de Jesús ejemplifica la vida del peregrino en la nueva dispensación. Jesús mismo resumió su estado de *trotamundos con la observación aforística «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza» (Mt 8.20 RVR1960). El contexto espiritual más amplio de la vida encarnada de Jesús es que «viene» (Jn 3.19; 12.46-47; 18.37) o es «enviado» (Jn 3.17; 10.36; 17.18, 21, 25) como el extranjero no conocido (Jn 1.10) a este mundo por un tiempo (Jn 9:5, 39; 11.27; 13.1; 16.28; 17.11, 13). Afirma que su «reino no es de este mundo» (Jn 18.36; cp. 8.23; 17.13-16). Como seguidores de Jesús y forasteros en el *mundo, sus discípulos tendrán «aflicciones» (Jn 16.33; cp. 16.20) y serán aborrecidos (Jn 15.18, 19).

El apóstol Pablo epitomiza al extranjero del NT. Marginado de su prestigiosa posición entre los fariseos y errante de ciudad en ciudad como fabricante de tienda y predicador itinerante, declara dolorosamente: «Hasta el momento pasamos hambre, tenemos sed, nos falta ropa, se nos maltrata, no tenemos dónde vivir» (1 Co 4.11 NVI). Otros creyentes, como Priscila y Aquila, experimentaron del mismo modo los desconcertantes efectos de ser desalojados y de vivir como extranjeros (Hch 18.2). El apóstol Pedro generaliza la noción de ser un extranjero para todos los creyentes cuando les suplica que «como a extranjeros y peregrinos en este mundo, que se aparten de los deseos pecaminosos que combaten contra la vida» (1 P 2.11 NVI). También exige a «los exiliados de la dispersión (1 P 1.1 RVR1960) que «vivan con temor reverente mientras sean peregrinos en este mundo (1 P 1.17 NVI).

En el NT, la culminante transformación del forastero en un símbolo espiritual de la vida cristiana es el libro de Hebreos, en especial el elogio en la alabanza de fe (He 11). Aquí leemos que «Por la fe [Abraham] habitó como extranjero en la tierra prometida como en tierra ajena» (He 11.9 NVI). Sus herederos de fe «confesaron que eran extranjeros y peregrinos en la tierra» (He 11.13 NVI). Todos ellos «Al expresarse así, claramente dieron a entender que andaban en busca de una patria. Si hubieran estado pensando en aquella patria de donde habían emigrado, habrían tenido oportunidad de regresar a ella. Antes bien, anhelaban una patria mejor, es decir, la celestial» (He 11.14-16 NVI). No es de sorprender que esta imagen del extranjero peregrino, del forastero creyente en un mundo

hostil protegido por el cuidado constante de Dios haya permanecido como una de las imágenes más poderosa de la vida cristiana, porque es fiel a los hechos de la vida cristiana en la tierra y la esperanza en el cielo. Podemos, por supuesto, encontrar premoniciones en el AT con respecto al espíritu peregrino, como en el comentario del salmista: «En esta tierra soy un extranjero [rvr forastero]; no escondas de mí tus mandamientos» (Sal 119.19 NVI).

Ver también ERRANTE, ERRAR; EXILIO; GENTIL; HOGAR, CASA; HOSPITALIDAD; INVITADO; LEJOS; REGRESO AL HOGAR, HISTORIAS DE; TIERRA.

FORTALEZA

Aunque los términos *baluarte* y **fortaleza* son un tanto intercambiables, el primero es una imagen más genérica que la otra. Ambas constituyen lugares de protección contra el *enemigo. Sin embargo, en lugar de ser necesariamente una fortificación *amurallada, una fortaleza puede ser un lugar inaccesible de *refugio, especialmente uno elevado. Algunas versionas suelen usar «*torre alta» y no «fortaleza» como la NVI y otras cuantas. Las cincuenta referencias a fortalezas (NVI; y más de sesenta en total en otras versiones) se dividen en dos categorías: en la narrativa y en los libros proféticos las fortalezas son lugares literales de refugio militar, aunque en los Salmos tienden a ser metáforas de Dios.

Las muchas fortalezas literales de la Biblia arrojan luz sobre las fortalezas metafóricas que los poetas celebran. Habiendo observado cómo David encontraba fortalezas en *cuevas, desiertos y montes, cuando huía de Saúl que lo perseguía, captamos lo gráfico de esta imagen cuando llama a Dios «mi fortaleza, mi refugio y mi salvador» (2 S 22.3 NVI). La fortaleza suele usarse en la poesía bíblica para describir el refugio seguro y eterno del alma en *Dios. Semejante imagen ofrece seguridad, fuerza y confianza: casi se puede uno identificar con aquella águila que Dios le describió a Job, que construye «su nido en las alturas», «habita en los riscos» y «en la cumbre del peñasco» su «fortaleza» (Job 39.27-28 RVR1960).

La fortaleza salva del enemigo y es la salvación de Dios la fortaleza que las Escrituras celebran una y otra vez. De nuevo, David habla de su Dios como «la fuerza de mi salvación, mi alto refugio» (Sal 18.2 RVR1960). «La salvación de los justos viene del Señor», escribe y la línea siguiente fluye con naturalidad: «Él es su fortaleza en tiempos de angustia» (Sal 37.39 NVI). Podemos entender los sentimientos evocados por la imagen de la fortaleza cuando observamos las amenazas con la que a menudo va emparejada: aflicción, enemigos, opresores, perseguidores. Nada de esto puede alcanzar ni destruir a quien ha hallado refugio en la presencia salvífica de Dios.

Esa presencia se describe a menudo en términos de un *templo o *tabernáculo donde Dios mora. Con frecuencia un templo dentro de una *ciudad era el punto más alto de esta y su fortaleza; en Siquem, por ejemplo, todos los ciudadanos que estaban bajo sitio fueron y se escondieron en «la fortaleza del templo» (Jue 9.46). David llama a Dios «la fortaleza de mi vida» y sigue describiendo ese baluarte en términos de «la casa del Señor... al amparo de su tabernáculo... en alto sobre una roca» (Sal 27.2, 4-5 NVI). En otros lugares llama a Dios «mi fortaleza» y sigue describiendo cómo lo guía la luz y la

verdad divinas para que suba a «tu monte santo... el lugar donde tú habitas» (Sal 43.2-3). En su santo tabernáculo, que significa la presencia del Dios Altísimo, se encuentra la fortaleza que salva el alma.

Ezequiel se dirige a los israelitas que ponen su confianza en la fortaleza literal del templo de Jerusalén: «orgullo de su fortaleza, el templo que les deleita la vista y en el que depositan su afecto» (Ez 24.21 NVI). Dios les dice por medio del profeta que está a punto de profanar su santuario. El pueblo de Dios había dejado de buscar la verdadera fortaleza espiritual —Dios mismo— de quien el templo físico no era más que un símbolo.

Las Escrituras proporcionan imágenes de algunos que han intentado construir sus propias fortalezas lejos de la presencia de Dios. Estas se muestran, por lo general, como lugares altos de orgullo que al final serán derrumbados. Se predice que Dios «arruinará para siempre... al hombre que no buscó refugio en Dios, sino que confió en su gran riqueza» (Sal 52.5, 7).

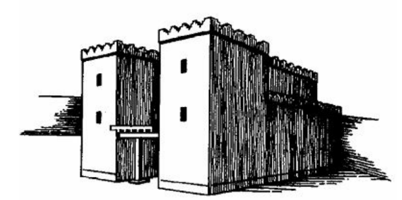
En las Escrituras la verdadera fortaleza es, desde luego, un lugar *alto y elevado. Uno puede alcanzar ese lugar, sin embargo, con solo inclinarse delante del Dios de *salvación. La Biblia describe su presencia como la única fortaleza verdadera.

Ver también CIUDAD; FORTALEZA; JERUSALÉN; LUGAR SEGURO; ROCA; MURO; MONTE; REFUGIO, RETIRO, SION.

FORTIFICACIÓN

Las historias de batalla en el AT tienen como una de sus fortalezas clásicas las ciudades de gruesos muros, con frecuencia sobre elevados montes, que pretendían ser impenetrables e intimidatorias para los enemigos. Con todo, de las treinta y cinco referencias aproximadamente que aparecen en las distintas versiones de la Biblia, la mayoría son imágenes metafóricas de Dios y sus actos de salvación.

La primera mención de una fortaleza aparece en la historia de la captura de *Sion, o *Jerusalén, por parte de David a los jebuseos (2 S 5.6-7). David convirtió esa *ciudad en su capital: una gran fortaleza, próspera y central en Israel. David conoció muchas fortalezas de primera mano, por tanto, cuando se refiere al Señor como su fortaleza está describiendo con toda claridad fuertes *muros y altas defensas, un lugar segura donde no puede entrar ningún mal (2 S 22.2; Sal 18.2).



Reproducción artística de un templo tipo fortaleza descubierto en Sique.

Sus muros tenían un espesor de cuatro metros y medio, Dios protegió a menudo a David físicamente, pero cuando él y otros escritores del AT llaman a Dios su fortaleza, describen principalmente a Dios como la fuerza inconmovible de su alma, la fuente de esperanza y salvación que ningún *enemigo —físico o espiritual— puedan amenazar jamás. David llama a Dios «la fortaleza de su pueblo, y un baluarte de salvación» (Sal 28.8 NVI). El Salmo 62 es un cántico sobre hallar reposo para el alma: «Sólo él es mi roca

y mi salvación; él es mi protector. ¡Jamás habré de caer!» (Sal 62.2 NVI). En este salmo, David usa la metáfora de una fortaleza sitiada para describirse a sí mismo, con «un muro inclinado y una cerca a punto de derrumbarse»; sus enemigos «solo quieren derribarlo» (Sal 62.3-4). Tal vez se refiere a los asaltos a su condición de rey en sus últimos años. Y, a pesar de ello, acude al Dios de su salvación como refugio y fortaleza en la que depositar toda su confianza.

Con frecuencia, la *roca y la fortaleza se usan juntas para aludir a Dios (2 S 22.2; Sal 18.2; 31.3; 71.3). Las ciudades fortificadas se construían, cuando era posible, en lo alto de un acantilado o *montaña, y la roca proporcionaba un fundamento inconmovible y una defensa impenetrable. Isaías acusa a los israelitas de olvidarse de Dios su Salvador: «No te acordaste de la Roca de tu fortaleza» (Is 17.10 NVI). Sin su Roca —les dice— caerán ante el enemigo tanto en lo físico como en lo espiritual, y la fortaleza de Jerusalén será abandonada (Is 32.14). En la misma línea, Nahúm compara la fortaleza de la impía Nínive a higueras que dejará caer su fruta madura en las manos de los enemigos que las sacuden; sus puertas se abrirán de par en par ante sus enemigos (Nah 3.12-13). Por el contrario « El temor del Señor es un baluarte seguro» (Pr ١٤.٢٦ NVI).

Las imágenes de fortalezas en las Escrituras apartan nuestros ojos de las ciudades terrenales que caerán y se deteriorarán para fijarlos en la ciudad celestial, el Monte de Sion, la Nueva Jerusalén descrita en Apocalipsis 21. Esa ciudad tiene una «muralla grande y alta», espeso y resplandeciente de oro y piedras preciosas. Sus puertas no se cerrarán jamás y «no entrará en ella ninguna cosa inmunda» (Ap 21.12, 17-21, 25-27). El enemigo será por fin vencido y Dios reinará allí para siempre. Las Escrituras retratan a ese Dios como la única fortaleza en la que nuestra alma puede descansar segura, mientras esperamos la ciudad eterna.

Ver también CIUDAD; JERUSALÉN; MONTAÑA; MURO; REFUGIO; ROCA; SION.

FOSO

Las dos docenas de referencias bíblicas a fosos evocan una imagen distinta de la de la *cueva que suele ser una morada o un lugar de escondite para las personas. Los fosos son principalmente guaridas (casas) o escondrijos de animales. En la Biblia se las vincula sobre todo a los leones (aproximadamente una docena de referencias), pero en ocasiones se relacionan con *«animales» indistintos (Job 37.8), víboras (Is 11.8) o chacales (Jer 51.37). El más famoso de estos fosos de animales es, sin duda alguna, el foso de los *leones (probablemente una gran cisterna) en el que Daniel fue echado y en el que su vida fue preservada milagrosamente (Dn 6).

El estado del foso como morada de animales salvajes determina su significado cuando se le relaciona con personas. Cuando Jesús dice que los intereses comerciales dentro del recinto del templo hacían de él una «cueva de ladrones» (Mt 21.13; Mr 11.17; Lc 19.46 RVR1960; cp. Jer 7.11), intensifica la acusación que les hace a los vendedores retratándolos de forma implícita como un grupo de animales predadores y reflejando la práctica de los *ladrones de esconderse en cuevas de las montañas. Cuando se neutraliza la asociación habitual de un foso de animales predadores con la violencia a las personas,

la imagen forma parte de la salvación redentora o providencial del ser humano por parte de Dios, ya sea en la historia (Dn 6) o en el milenio venidero (Is 11.8). Invirtiendo este patrón, el juicio de Dios contra las naciones perversas se describe como la transformación de ciudades —epítome mismo de la civilización humana— en los fosos de animales salvajes (Is 32.14; Jer 51.37; cp. Nah 2.11-12).

El foso se describe, pues, principalmente en la Biblia como morada de destrucción, terror o mal reunido. Se relaciona con los animales predadores, la *noche, la *oscuridad y los ladrones, con matices de temor, de engaño, de condena inminente y de secreto. A veces Dios usa un mal tan masivo para los propósitos de su juicio contra las naciones malvadas, pero Dios es también capaz de invalidar los aspectos aterradores de los fosos para sus propósitos redentores.

Ver también CUEVA; ROBO, LADRÓN.

FRENTE

Las dos docenas de referencias a frentes en la Biblia se dividen en tren grupos principales. Las más numerosas se hacen a la frente como lugar donde uno lleva una marca de identificación, ya sea literal o figurada. En la institución de la Pascua, Moisés le dijo al pueblo que el recordatorio perpetuo de cómo Dios los había liberado sería un recordatorio y un emblema «en la frente» (Ex 13.9-16 RVR1960). En su discurso de *despedida, Moisés ordenó que sus palabras se fijaran «sobre la frente como un recordatorio» (Dt 6.8; 11.18 NVI). Moisés llevaba el sello grabado de oro con el lema «Santo al Señor» en la frente, como sumo sacerdote nombrado por Dios (Ex 28.36-38). En las visiones apocalípticas, la frente de las personas reciben marcas de identidad, buenas (a veces con propósitos de protección) o malas (Ez 9.4; Ap 7.3; 9.4; 13.16; 14.1, 9; 17.5; 20.4; 22.4). Jeremías 3.3 usa la imagen de «frente de ramera» para describir a alguien que se niega a ser avergonzado.

En segundo lugar, la dureza de la frente la convierte en un símbolo de obcecación y *rebeldía (Is 48.4; Ez 3.7). El lado positivo de la imagen es que también puede representar el valor y la persistencia de una buena persona para enfrentarse al mal (Ez 3.8-9).

En tercer lugar, la condición de la frente de una persona era crucial para que el sacerdote pudiera determinar si una persona estaba enferma de lepra o no (Lv 13.41-42; ver también 2 Cr 26.19-20).

La frente más famosa de la Biblia es la de Goliat. Cuando David corrió hacia el gigante de pesada armadura, la piedra de su honda se hundió en la frente del filisteo «y cayó de cara al suelo» (1 S 17.49 NVI).

Ver también CABEZA; CARA, EXPRESIONES FACIALES.

FRÍO. *Ver* TEMPERATURA.

FRUTO, FRUCTÍFERO

Sin contar las tres docenas de veces que aparece la palabra *fructífero,* el término *fruto* figura más de doscientas veces en las traducciones de la Biblia. Tres significados principales son discernibles: (1) fruto en el sentido moderno de un grupo de alimentos

específico, vinculado especialmente con los *árboles frutales (Gn 1.11; Neh 9.25; Sal 148.9; Ec 2.5; Is 17.6); (2) el producto comestible de cualquier árbol o *planta (Gn 3.2-6; Ex 10.15); (3) mediante una extensión metafórica, el resultado de una acción que incluye descendencia como resultado de las relacione sexuales.

En la Biblia, las referencias al fruto lo describen bueno o malo. Según una famosa declaración de Jesús en el Sermón del Monte: «Un buen árbol produce frutos buenos y un árbol malo produce frutos malos» (Mt 7.17-19 NVI; Lc 6.43; *ver también* Mt 3.10; Lc 3.9). Este dualismo ya está presente en el *Jardín del Edén. Aunque satisfacer el apetito humano comiendo el fruto del jardín es algo bueno en sí mismo, al fruto del árbol prohibido se le proporciona el potencial de introducir la *muerte en el universo. El pecado primigenio consiste en que *Eva tomó del fruto del árbol prohibido, y comió; le dio también a su marido, y comió con ella (Gn 3.6). Comoquiera que entendamos este fruto, el resultado de probarlo es la *vergüenza (Gn 3.7 cp. 2.25), el *dolor, el *sufrimiento y, en última instancia, la muerte (Gn 3.16-19). Aquí, con toda seguridad, se trata del fruto malo arquetípico de la experiencia humana.

Si el fruto prohibido tiene matices de lo sobrenatural, también el fruto que aparece en el paraíso celestial al final de la Biblia. Fluyendo en medio de la nueva Jerusalén está «el río del agua de vida» y a cada lado de este «el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto» (Ap 22.1-2 RVR1960; cp. Ez 47.12; *ver* Árbol de la Vida). Su fruto sirve para sanidad de las naciones, simboliza la vida abundante y la reversión de la Caída de Génesis 3. Aquí, sin lugar a duda, tenemos el fruto bueno arquetípico de la experiencia humana.

El fruto como imagen de abundancia. El fruto abundante simboliza la riqueza y la creatividad de Dios. El mundo, tal como Dios lo creó, era prolífico en su productividad: «árboles que den frutos con semillas» (Gn 1.11-12) y «todo árbol en que hay fruto y que da semilla» (Gn 1.29). Jeremías vincula tres de las imágenes del AT que más evocan la riqueza cuando enumera «vino, frutos de verano y aceite» (Jer 40.10-12).

Como imagen de *abundancia y *bendición divina, el fruto está visiblemente presente en las descripciones de la superioridad de la *Tierra Prometida, que se presenta una y otra vez como abundantemente productiva (Ex 3.8; Nm 12.27; Dt 8.8). Cuando los doce espías regresaron, la prueba de lo deseable que era aquella tierra fue «el fruto de la tierra» (Gn 13.26). La productividad de la tierra está ligada a la obediencia del pacto. Un Israel obediente podía esperar que Dios preservara la productividad de la tierra: «La tierra dará su fruto, y comeréis hasta saciaros» (Lv 24.19 RVR1960). Se esperaba *prosperidad (1 R 4.25). Incluso en tiempo de guerra, los árboles frutales no debían destruirse (Dt 20.19-20). Cuando Nehemías recuerda la superioridad de la Tierra Prometida, la imagen incluye «viñas, olivares y muchos árboles frutales» (Neh 9.25). Sin embargo, la desobediencia conduce al juicio divino sobre la tierra de Israel (Jer 4.26), como sobre el territorio de otras naciones (p. ej., Is 10.18; Jer 48.33).

Por extensión, tanto los *hijos (Gn 30.2; Dt 7.13; Mi 6.7; Sal 21.11; Is 13.18; Lc 1.42) y las crías de animales (Dt 28.4, 11; 30.9) se describen como fruto. La fertilidad humana es la promesa (Gn 17.6; 28.3; 48.4) y el mandamiento de Dios (Gn 1.22, 28; 8.17; 9.1,

7). En este sentido, a la *esposa se la puede describir como una viña productiva (Sal 128.3). Los hijos son «el fruto del *vientre» y, como tal, «una herencia del Señor» (Sal 127.3).

Un resumen de fruto como imagen suprema de la abundancia terrenal se encuentra en la imagen de Moisés sobre cómo «el Señor tu Dios te bendecirá con mucha prosperidad en todo el trabajo de tus manos y en el fruto de tu vientre, en las crías de tu ganado y en las cosechas de tus campos» (Dt 30.9 NVI; cp. 28.11).

Primicias. La fruta también figura de forma destacada en las leyes ceremoniales del AT. Se consideraba que los árboles frutales eran impuros durante los tres primeros años. La cosecha del cuarto año se describía como primicias y le pertenecía al Señor (*ver* Primero). A partir del quinto año ya se podía comer.

Dado que todo le pertenece a Dios en última instancia, se le ofrecía la primera maduración de la *cosecha (p. ej., Is 28.4; Jer 24.2; Mi 7.1). Esto se extendía a los hijos (Ex 13.2-16) y los *animales (Nm 3.12-16). La metáfora se usa para describir a Israel (Jer 2.3). Consumir las primicias como cualquier otra cosecha sería profanarla, porque se consideraba sagrada (Lv 19.23-25; cp. Dt 20.6; 38.30; Jer 31.5; Neh 10.35-36).

Pablo describe la *resurrección de Jesús como las «primicias de los que durmieron» (1 Co 15.20, 23 RVR1960), claramente con un ojo en su prioridad cronológica y también en la esperada abundancia mesiánica. Por extensión, se describe al *Espíritu Santo como primicias (Ro 8.23). Podríamos compararlo con la descripción que Pablo hace del Espíritu como «arras» (2 Co 1.22; Ef 1.13-14) de un importe mayor que vendría después.

Extensiones metafóricas. Las consecuencias de una acción se describen con frecuencia como sus frutos (Jer 17.10). La creación es el fruto de la obra de Dios (Sal 104.13). En el judaísmo posterior, en especial la persona justa se describe como alguien que lleva buen fruto (Pr 31.31; Is 3.10), mientras que la persona injusta produciría un fruto malo (Pr 1.31; Jer 6.19; 21.14; Os 10.13; Mi 7.13). La lengua es capaz de llevar fruto bueno y *malo (Pr 12.14; 18.20). La herejía conduce a la falta de productividad (Jud 12). Por el contrario, la oración y la adoración se describen metafóricamente como el fruto de *labios (p. ej., Pr 12.14; 13.2; 18.20; Is 57.18; He 13.15).

Llevar fruto es un arquetipo de una vida justa en la literatura de sabiduría del AT. El Salmo 1.3 ha hecho sonar la nota clave, describiendo a la persona piadosa como un «árbol plantado junto a corrientes de agua, que da su fruto en su tiempo» (rvr1960; cp. Jer 17.7-8). En el NT, Mateo se apoya de manera especial sobre este tipo de simbolismo de la tradición de sabiduría. Juan el Bautista insta al fruto de arrepentimiento y advierte que los árboles estériles serán cortados y quemados (Mt 3.8-10). Jesús mismo confirma este juicio y señala que los falsos profetas pueden identificarse del mismo modo que los árboles, por sus frutos (Mt 7.15-20; cp. 12.33). La semilla sembrada en buena tierra es extremadamente fructífera (Mt 13.23). En última instancia, el reino pertenece a los que producen su fruto (Mt 21.43. Santiago utiliza la misma tradición de sabiduría (Stg 3.17).

Pablo usa la metáfora de una cosecha productiva para describir el resultado de su propio ministro (Ro 1.13). Para él la continuidad de la vida promete más labor fructífera

(Fil 1.22). El evangelio, como la justicia, lleva fruto (Col 1.6, 10). En términos de conducta, Pablo se hace eco del lenguaje de los escritos de sabiduría, que escribe sobre «el fruto de la *luz» y las «improductivas obras de la *oscuridad» (Ef 5.8ss.). En Hebreos, la disciplina «produce fruto apacible de la justicia a los que en ella han sido ejercitados» (He 12.11 RVR1960).

La productividad literal depende, por supuesto, de fuentes de agua adecuadas. El *agua se convierte, pues, en una potente metáfora para el Espíritu (Ez 47.1-12; Jn 7.37-39).

En Gálatas 5.22-23, Pablo emplea la imagen del «fruto del Espíritu» para describir cómo funcionan las obras del Espíritu de Dios en contraste con las «obras de la carne» (Gá 5.17-21). Aquí, Pablo establece un contraste intencionado entre el fruto del Espíritu de Dios que crece de forma natural y el pecado que es el resultado de las acciones de la humanidad que no depende de Dios.

Los *espinos y los cardos entran en escena después de que el Jardín del Edén quedara estropeado por el pecado (Gn 3.17-19). Representan la usurpación de una naturaleza indómita. Pueden ser el resultado de la ociosidad (Pr 24.30-31) o el juicio sobre una ciudad (Is 34.13). En cada caso, la creación está fuera de control. Los milagros de naturaleza que Jesús realizó nos proporcionan cierta idea de lo que podría haber ocurrido si el pecado no hubiera intervenido (p. ej., Mr 4.35-41; 6.30-44; Jn 2.1-11; cp. He 2.8-9). Metafóricamente hablando, la falta de productividad ahoga la vida espiritual y el vigor (p. ej. Mr 4.7, 18-19). Isaías describe a Israel como incapaz de producir el fruto que se esperaba de él (Is 5.2, 4). Jesús maldice la *higuera estéril, que representaba a Israel (Mr 11.12-14, 20-25; Mt 21.18-22). Se alude a las consecuencias poco saludables de la idolatría y la injusticia como al «ajenjo», un fruto notoriamente amargo y venenoso (Dt 29.18; Am 5.7; 6.12), que puede extenderse por toda la comunidad de Israel.

Ver también ABUNDANCIA; ÁRBOL, ÁRBOLES, ÁRBOL DE LA VIDA; COMIDA; COSECHA; HIGO, HIGUERA; JARDÍN; PRIMERO; UVAS; VID, VIÑA.

FUEGO

El fuego, que (el apócrifo) Eclesiástico 39.26 agrupa con el *agua, el *hierro, la *sal, la harina, la *leche, la *miel, el *vino, el *aceite y la ropa como una necesidad básica, es el siervo de los seres humanos. Cocina su *comida (Ex 12.8; Is 44.15-16; Jn 21.9), los calienta (Is 44.15; Jn 18.18) y les proporciona *luz para ver (Is 50.11; Mt 25.1-13). Puede formar parte de un proceso de fabricación (Gn 11.3) y puede refinar *metales (Is 1.25; Mal 3.2-3). También quema los desechos (Lv 8.17). Encender un fuego es trabajo (cp. 2 Mac 10.3), por lo que se prohíbe en el *día de repos (Ex 35.3).

Sin embargo, el fuego que puede aterrorizar también beneficia y es un instrumento de *guerra. A lo largo de la Biblia muchas batallas acaban con los vencedores (a veces siguiendo el mandamiento de Dios) incendiando la ciudad de los perdedores (p. ej., Jos 6.24; 8.8; 11.11; Jue 1.8; 1 R 9.16; cp. Mt 22.7). Esta es la razón por la que la guerra en si o su furia puede asemejarse al fuego o se puede hablar de ella como tal (Nm 21.28; Is 10.16; Zac 12.6).

El fuego puede ser el instrumento de ejecución para los criminales (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; Jos 7.15; aparte de esto, en la Biblia no se practica la cremación, *ver* Crimen y

castigo). Así ocurre en Daniel 3, donde el rescate del fuego es un milagro (cp. He 11.34). Aunque Sadrac, Mesac y Abednego fueron echados en el horno ardiente de Nabucodonosor, sobrevivieron a la *terrible experiencia sin sufrir daño. El suceso hace que el rey pagano bendiga al Dios de los hebreos y a ascender a los tres jóvenes.

A diferencia de la mitología griega, la Biblia no tiene nada que decir sobre el origen del fuego. Pero este mismo silencio obliga al lector a imaginar que el fuego fuera uno de los dones de la creación. *Abel ya lleva las gorduras de sus primicias para sacrificarlas (Gn 4.4) y esto implica un holocausto. (Incidentalmente, aunque Génesis 4.4-5 no nos informe sobre cómo *Caín y Abel reconocen que Dios ha considerado el sacrificio de Abel, pero no el de Caín, los comentaristas han pasado mucho tiempo especulando con que, igual que en otras historias del AT, el fuego divino arde sobre una ofrenda y no sobre la otra.)

Usos religiosos. Más allá de los usos seculares comunes, las personas también usaban el fuego con propósitos religiosos. En Números 31.22-23, por ejemplo, el fuego es un instrumento de purificación ceremonial. Y, lo más importante, los *sacrificio —y no solo los «holocaustos»— se queman típicamente (cp. Lv 2.2, etc.). Tal vez podríamos hallar aquí un símbolo: el fuego representa el deseo de Dios de destruir el pecado y purificar a su pueblo (cp. Is 6.6-7). Además, el humo del fuego sube, y esto es una indicación adecuada del movimiento simbólico del sacrificio: quien lo ofrece en la tierra está buscando comunicarse con Dios en el cielo (cp. incienso y oración ascendiendo hacia el cielo, Ap 8.4; Fil 4.18).

La práctica de las ofrendas quemadas no se limita a Israel. El AT alude, por ejemplo, a la quema sacrificial de niños por parte de los paganos y los judíos apóstatas (p. ej., Lv 18.21; Dt 18.10; 2 R 16.3; 17.17; 21.6; 23.10; Jer 7.31; 32.35). Varias de estas tienen que ver con el culto a Moloc y usan la frase «hacían pasar a sus hijos e hijas por el fuego» (RVR1960). Se alude también a un fuego «extraño» o «impío», que parece ser un fuego tomado de cualquier otro sitio que no fuera el *altar oficial. Según Levítico 6.8-13, el fuego debía estar siempre encendido sobre el altar del holocausto: los sacerdotes no debían permitir que se apagara. Es una señal de la presencia continua de Dios.

La teofanía del fuego. En Génesis 15.17 la presencia de Dios aparece como una hornilla humeante o una antorcha encendida, y en Éxodo 3.2 Dios mismo se da a conocer a Moisés «en un fuego ardiente en medio de una zarza» (RVR1960; *ver* Zarza ardiente). Esta asociación entre Dios y el fuego recorre toda la Biblia. Dios desciende sobre el Monte *Sinaí «en forma de fuego» en Éxodo 19.18. (Que haya truenos hace que pensemos en el relámpago; pero si vemos humo y una montaña imaginamos un volcán; cp. 2 S 22.8-9.) Cuando Ezequiel intenta describir lo indescriptible —es decir, la forma del *trono divino— dice: «De lo que parecía ser su cintura para arriba, tenía aspecto de ámbar reluciente, titilante como el fuego; y de la cintura para abajo, parecía una llama encendida resplandeciente» (Ez ١.٢٧ NVI). En Apocalipsis 4.5 los relámpagos resplandecen desde el trono de Dios.

El simbolismo del aspecto de Dios se suele presentar claramente como el de una *tormenta y el fuego que se menciona debe ser parecido al *relámpago. En Salmo 18.14

(una teofanía de batalla), los relámpagos que resplandecen son las *flechas de Dios (cp. Sal 144.6). En Salmo 29.7 leemos que «la voz del Señor lanza ráfagas de fuego; la voz del Señor sacude al desierto» (NVI). En Ezequiel 1.4 el profeta ve que «de norte venían un viento huracanado y una nube inmensa rodeada de un fuego fulgurante y de un gran resplandor» (NVI).

Que Dios debiera aparecer en forma de fuego es adecuado por muchas razones. Así como toda vida física depende del fuego que es el *sol (cp. Ap 16.8), toda vida espiritual depende de Dios. Así como el fuego *purifica y destruye, Dios *purifica al justo y destruye al impío («porque nuestro Dios es fuego consumidor», He 12.29 RVR1960). Así como el fuego alumbra en la *negrura de la noche, Dios vence los oscuros poderes del mal. Así como el fuego es misterioso e inmaterial, Dios también es enigmático e incorpóreo. Y así como el fuego siempre está parpadeando y cambiando de forma, y no puede sostenerse para examinarlo, Dios siempre es lo indefinible que trasciende nuestro entendimiento. (Es impresionante que en 1 R 19.12, en la revelación de Horeb [=Sinaí] a Elías, Dios nos está en el fuego como lo estuvo para Moisés en el Sinaí, sino en el silencio. Aquí, en contra de lo esperado, Dios se disocia de un componente tradicional de la teofanía. No necesita atarse a ningún elemento natural.)

Si Dios mismo aparece en forma de fuego, también las cosas que lo rodean. Su trono es «llama de fuego», sus ruedas «fuego ardiente» (Dn 7.9). Sus siervos angelicales son «llamas de fuego» (He 1.7, citando la LXX Sal 104.4; y Lc 10.18, el diablo como relámpago o un meteoro). Entre los querubines hay fuego y carbones encendidos (Ex 10.2, 6-7). Delante del trono de Dios hay un «mar de cristal mezclado con fuego» (Ap 15.2; cp. 1 R 7.23; 2 Cr 4.2), y de delante de Dios sale un «torrente de fuego» (Dn 7.10). Los «siete espíritus de Dios» son «antorchas de fuego» (Ap 4.5). Los carros celestiales están hechos de fuego (2 R 2.11; 6.17). Hasta los ojos del Jesús glorificado y otras criaturas celestiales son como llamas de fuego (Dn 10.6; Ap 1.14; 2.18). En Hechos 2.3-4 al Espíritu Santo también se le asocia con fuego («lenguas como de fuego»; cp. Is 5.24).

Fuego de Dios. Durante el éxodo, Dios hace una *columna de fuego para guiar a su pueblo en el desierto. La columna es la señal externa de la presencia de Dios que guía (Ez 12.21; Nm 14.14); la misma presencia cubre el tabernáculo (Nm 9.15-16).

Pero es mucho más típico que los fuegos sobrenaturales sean destructivos. El fuego desciende del cielo y consume *Sodoma y Gomorra (Gn 19.24), Nadab y Abiú (que dirigían un ritual inadecuado, Lv 10.1-2), los israelitas que murmuraban (Nm 11.1), los soldados de Ocozías (2 R 1.10; cp. Lc 9.54), los rebaños de Job (Job 1.16) y Gog y Magog (Ap 20.9; cp. Ez 38.22; 39.6). En ocasiones, la imagen es algo parecido a un relámpago (p. ej., Ex 9.24; Nm 11.1); otras veces uno pensaría más bien en una erupción volcánica (p. ej., Sodoma y Gomorra).

En ocasiones, el fuego también desciende no para consumir a los impíos, sino un sacrificio, circunstancia esta que muestra la realidad y la aprobación de Dios (Lv 9.24; Jue 6.21; 1 R 18.24: «¡El que responda con fuego, ése es el Dios verdadero!» [NVI]; 1 Cr 21.26; 2 Cr 7.1; Lc 9.54: «¿quieres que hagamos caer fuego del cielo?» (nvi). En

Apocalipsis 13.13, hacer caer fuego del cielo es una «gran señal» y, sin embargo, es algo que el falso profeta escatológico puede hacer.

La ira de Dios y el fuego escatológico. En lo que nos parece un antropomorfismo audaz, la *ira de Dios arde como fuego (Os 8.5). Es caliente y se derrama como fuego (Nah 1.6; cp. Lm 2.4). Isaías 66.15 (Dios viene con fuego para «descargar su enojo con furor») y Jeremías 15.14 (Dios dice: «mi enojo arde como un fuego que quemará para siempre»; cp. 17.4). Son ejemplos típicos. Las profecías de destrucción por fuego suelen ser sencillamente formas figuradas de expresar que el juicio de Dios es seguro o riguroso (p. ej. Sal 97.3; Is 33.12; Jl 2.3; Mi 1.4). Para Ezequiel «el fuego de mi ira» es una expresión fija (Ez 21.31; 22.21, 31; 38.19). Las imágenes de la ira ardiente de Dios varían de un texto a otro. En varios de ellos la imagen de Dios como un *monstruo mítico que echa fuego por la nariz (cp. Job 21.19-21; Ap 9.17; 11.5). Así, en Salmo 18.8 sale humo de su *nariz, fuego devorador de su *boca (cp. 2 S 22.9); e Isaías 30.33 asemeja el aliento de Dios a un torrente de *azufre (cp. 65.5). Pero en Jeremías 21.14 se ve un bosque ardiendo; en Lamentaciones 1.13, relámpagos («desde lo alto envió fuego»); en Malaquías 3.2, un horno («fuego de fundidor»); y en Isaías 30.33, una pira de *leña cuidadosamente amontonada. La asociación del fuego con la ira y el que Dios destruya a veces a los impíos haciendo llover fuego hacen que sea natural describir el juicio escatológico como fuego. En 2 Tesalonicenses 1.7 leemos que el Señor Jesús «se manifieste desde el cielo entre llamas de fuego, con sus poderosos ángeles» (nvi). Los relatos de Apocalipsis sobre los últimos días están llenos de fuego que cae del cielo (8.7, 8; 13.13; 16.8), que sale de la boca de seres humanos y bestias (9.17-18; 11.5), de castigo a los impíos (14.10; 17.16; 18.8). Además, aunque la profecía de Sofonías 3.8 («en el fuego de mi celo será toda la tierra consumida» NVI) es probablemente figurada (cp. Dt 32.22; Am 7.4), además la de 2 Pedro 3.7, según la cual el mundo está ahora «guardada para el fuego» [nvi] debería tomarse en sentido literal.

De manera más común, el objeto del fuego escatológico no es el mundo como tal, sino las personas que en él están, en especial los impíos (cp. He 10.27). Existe toda una variedad de imágenes. El fuego quemará la escoria para refinar el metal (Mal 3.2); arderá como un horno (Mal 4.1); quemará los árboles estériles (Mt 3.10), las ramas que no llevan fruto (Jn 165.6, aunque esto puede ser tan solo parabólico, ya que aparte de esto el Cuarto Evangelio y las epístolas juaninas no mencionan el fuego escatológico), la cizaña (Mt 13.40) y la *paja (Mt 3.12). Quemará incluso la carne (Stg 5.3).

El fuego no solo pertenece al momento del juicio final, sino también al mundo de la eternidad; es la terrible antítesis del reino de Dios. En Isaías 66.24 ya leemos sobre un fuego que no será apagado. En el NT se supone que se trata del fuego eterno de tormento del *infierno (Mt 5.22; 13.42; 18.8-9). Apocalipsis 20.10, 14-15 prevé un espantoso «lago de fuego» al que serán lazados el diablo y su falso profeta, la muerte y el hades, y todos los hacedores de maldad cuando llegue el fin. No obstante, se dice que el infierno es paradójicamente oscuro (Mt 8.12; 2 P 2.17; Jud 13).

La expectativa del fuego escatológico puede proporcionar el antecedente de algunos textos del NT que, de otro modo, serían oscuros. Cuando Juan el Bautista, en una

profecía sobre el juicio final, advierte sobre un bautismo de fuego, es la imagen de un *río o torrente de fuego (cp. Dn 7.10); de modo que tal vez podríamos imaginar una corriente de fuego que consumirá a los impíos y refinará a los justos (cp. Zac 13.9). El texto oscuro de Marcos 9.49, según el cual «todos serán salados con fuego» (rvr1960) podría dar a entender la misma idea. (La sal conserva, mientras que el fuego destruye; el fuego escatológico hace ambas cosas.) En 1 Corintios 3.10-15 el día del juicio es un fuego que lo pone todo a prueba: quema la escoria y refina lo que de verdad tiene valor.

Sin embargo, en Isaías 4.5, el fuego escatológico no es destructivo. En los últimos días habrá sobre el Monte de Sion una nube de día « resplandor de fuego llameante durante la noche» (NVI). Esta profecía nos recuerda la columna de fuego del éxodo (cp. Ex 58.8). Como en 2 R 6.17 (las huestes de fuego que protegen a Elías) y en Zacarías 2.5 («seré un *muro de fuego protector alrededor de Jerusalén» NTV), aquí Dios protege a su pueblo con fuego.

Metáforas de fuego. La Biblia está llena de usos metafóricos del fuego. La *lengua es un fuego porque siendo algo pequeño puede tener grandes consecuencias destructivas (Stg 3.5-6; cp. Pr 16.27). La palabra de Dios es fuego, por cuando destruye (Jer 5.14; 23.39). *Derretirse como la cera delante del fuego es sufrir una erradicación rápida y total (Sal 68.2; 97.5). Ser probado por Dios es como ser purificado por fuego (Is 43.2; Jer 6.29; 1 P 4.12). Los celos son como fuego que devora (Dt 4.24 [de Dios]). Así también el deseo *sexual (Pr 6.27; Os 7.6-7; 1 Co 7.9) y el enojo (Ec 28.10-11). Ser rescatado como un tizón del fuego (Am 4.11; Zac 3.2) es ser *rescatado de un gran peligro.

Ver también ALTAR; AZUFRE; INFIERNO; JUICIO; LÁMPARA; LEÑA; LUZ; RELÁMPAGO; SACRIFICIO; ZARZA ARDIENTE.

FUENTE

Una *fuente* es una corriente de *agua; específicamente es un lugar de donde procede agua. Como tal, es muy similar a otras dos palabras: **pozo* y **manantial*, ambas tratadas por separado en el diccionario. De hecho, la mayoría de las traducciones son un tanto arbitrarias a la hora de verter numerosas palabras del hebreo o griego a uno de estos tres equivalentes.

El término *fuente*, como pozo y sobre todo manantial, suele asociarse con la imagen bíblica general del agua como vida. Dado que la fuente indica de manera más precisa la procedencia o el origen del agua, su uso figurado suele significar fuente de vida. Como tal, no es de sorprender que Salmo 36.9 se refiera a Dios como «fuente de vida» (NTV). El contexto del salmo es cómo Dios sustenta a sus criaturas mediante la *comida y la *bebida, y también con su protección.

La reputación de *Sion como ubicación del *templo, símbolo de la presencia de Dios con su pueblo explica sin lugar a duda la referencia del Salmo 87.7, donde el salmista exclama feliz: «Todas mis fuentes están en ti [Sion]». Es decir que Sion, el lugar donde los fieles se encuentran con su Dios, es la fuente de la vida de ellos.

En el libro de sabiduría de Proverbios y sus derivados se asocian a la «fuente de vida». En Proverbios 13.14 se especifica que la «enseñanza del sabio» es fuente de vida, y en

Proverbios 18.4 tiene un giro interesante sobre este tema cuando no describe la fuente de vida, sino la «fuente de sabiduría» como un «libro burbujeante». En otros lugares el fenómeno se relaciona con la sabiduría, por ejemplo, a la «boca del justo» (Pr 10.11 NVI) y «el entendimiento» (Pr 16.22 RVR1960) se les llama «fuente de vida». Que la sabiduría esté conectada con la fuente de vida no es algo que sorprenda a la luz de la estrecha conexión que hay entre Dios y la sabiduría en ese libro. De hecho, Proverbios 14.27 lo deja claro cuando reúne el «temor del Señor» (definido como el «principio del conocimiento» en Pr 1.7) con la «fuente de vida» (NVI).

Aunque el uso más frecuente de la imagen de la fuente se halla en su relación con Dios, también se hacen otras asociaciones. Por ejemplo, es una imagen importante para una mujer. Aquí la imagen de la fuente vuelve a ser similar y se usa con frecuencia de la mano del simbolismo del pozo y del manantial. En Proverbios 5.18 se alienta al lector a permitir que su esposa sea una fuente de bendición. El contexto es, obviamente, *sexual, y es una alusión a la vagina femenina, un lugar bien regado, que también es la fuente de la vida humana (*ver también* Cnt 4.12, donde se usa una palabra hebrea distinta).

En ocasiones, la imagen implica sencillamente una abundancia de agua y encaja con la función general de la ilustración como metáfora de la vida o de la purificación. Ver, por ejemplo, Joel 3.18 en el contexto de un oráculo de salvación escatológico que ve al pueblo de Dios como receptor de fertilidad y *bendición, mientras que en el siguiente versículo los enemigos de Dios viven en desolación. Zacarías 13.1 también inicia una profecía de salvación escatológica mediante la descripción de una fuente que será abierta y que purificará a David y a los habitantes de Jerusalén.

Jeremías usa la imagen dual de manantial y fuente cuando describe la profundidad de su dolor al ver el sufrimiento de su pueblo. En Jeremías 9.1 expresa de un modo retórico su deseo de que su cabeza se convierta en un «manantial de agua» y sus ojos en «una fuente de lágrimas» (NVI).

Ver también AGUA; ARROYO; MANANTIAL DE AGUA; POZO; RÍO.

FUERA, DE

Más de un centenar de referencias bíblicas a alguien o algo que está «fuera» no tienen una asociación concreta y denotan simplemente una posición fuera de un edificio (por lo general) y no en el interior del mismo. Sin embargo, las referencias a una zona «externa» suelen llevar ricas connotaciones y símbolos. En este grupo de referencias, «de fuera» es un contraste que se implica con algo «de dentro». Por ejemplo, los *muros externos denotan una barrera de protección que hace que el interior de la ciudad esté seguro. No obstante, las referencias a lo «externo» son principalmente referencias arquitectónicas. Los palacios, por ejemplo, tienen un patio y habitaciones exteriores, con la implicación de que el centro privilegiado de poder reside en un área interna más apartado. Las principales referencias se hacen al *templo, donde el contraste entre externo e interno representa grados de santidad. Los adoradores ordinarios pueden entrar al patio exterior, pero solo los sacerdotes tienen acceso a los recovecos internos más santos.

La imagen de «fuera del campamento» aparece con frecuencia en Levítico y Números. El campamento de Israel es n lugar *sagrado que se santifica para y por la presencia de

Dios que mora en el centro del campamento (*ver* Tabernáculo). Con el fin de preservar su santidad, se lleva ciertas cosas, personas y se realizan algunas actividades. Levíticos prescribe que las porciones de *ofrenda que no sean sacrificadas en el *altar sean llevadas «fuera» del campamento y quemadas en un lugar ceremonialmente puro (Lv 4.12 (Lv 4.12; 6.11; 8.17; 9.11). Pero más impresionante es el blasfemo que debe ser sacado del campamento y apedreado (Lv 24.14, 14), el hombre que quebrante la observancia del *día de reposo que es ejecutado fuera del campamento (Nm 15.35-36) y los que tienen enfermedades infecciosas de la fe que deben ser conducidos fuera del campamento (Nm 5.3-4). Tras la guerra con los madianitas, los que estuvieron involucrados en la matanza tuvieron que permanecer fuera del campamento durante un periodo de purificación (Nm 31.19). «Fuera del campamento» se asocia a diversas funciones corporales humanas que la ley juzga impuras (Dt 23.10, 12). Todas estos mandamientos recalcan la santidad ideal de la comunidad de Israel, la necesidad de ser un cuerpo corporativo *santo, una morada adecuada para la presencia divina.

Cuando Israel entra en la tierra y establece casas y *ciudades «fuera» suele ser, en ocasiones, una imagen de peligro o de juicio. Leemos el caso de la concubina que es sacada de la casa y, por tanto, entregada a la depredación sexual de los hombres de Gabaa (Jue 19.25). Un *asesino acusado, descubierto fuera de una ciudad de refugio por su «vengador de sangre» es un blanco justo de *venganza (Nm 35.26-27). Durante los tiempos de guerra y asedio, los que se aventuren fuera de los muros de la ciudad se enfrentarán al peligro y a la muerte. En la reforma de la adoración de Josías en *Jerusalén, la ciudad se santifica sacando los objetos de la adoración *idólatra fuera de Jerusalén y destruyéndolos en el fuego (2 R 23.4-6). Y en la vergüenza del juicio divino se le promete a Joacim, hijo de Josías, que «será enterrado como un asno, y lo arrastrarán y lo arrojarán fuera de las puertas de Jerusalén» (Jer 22.19).

Los aspectos del patrón del AT pueden observarse en el juicio de Jesús contra Israel. En una gran cambio de rumbo, Jesús habla de los de adentro, los «súbditos del reino» que se consideran como Israel, siendo echados «fuera» y sustituidos «dentro» por «muchos [que] vendrán del oriente y del occidente» para participar en el banquete con Abraham. Y mientras el banquete sigue en el interior, fuera habrá «llanto y rechinar de dientes» (Mt 8.10-12 NVI; cp. Mt 22.13; 25.30). La *hipocresía de los fariseos se resalta mediante un contraste entre el «dentro» y «fuera»: fuera todo parece limpio, blanqueado y justo; dentro hay impureza, «huesos de hombres muertos» e impiedad (Mt 23.25-28). En el Evangelio de Marcos, «fuera» es una imagen para los que no entienden el misterio del *reino de Dios (Mr 4.11).

En Hebreos 13.11-13 la imagen que el AT da de las porciones de sacrificios transportados «fuera del campamento» se invoca dolorosamente para interpretar la muerte de Cristo por el pueblo de Dios: «Porque el sumo sacerdote introduce la sangre de los animales en el Lugar Santísimo como sacrificio por el pecado, pero los cuerpos de esos animales se queman fuera del campamento. Por eso también Jesús, para santificar al pueblo mediante su propia sangre, sufrió fuera de la puerta de la ciudad. Por lo tanto, salgamos a su encuentro fuera del campamento, llevando la deshonra que él llevó» (nvi).

El «centro» divina ha llevado el agudo dolor de la expulsión y la muerte «fuera» con el fin de salvar y santificar a su pueblo. Ahora, ellos también se sienten alentados a seguirle en el sufrimiento, sabiendo que hasta llegar a la «ciudad venidera» (He 13.14) no tienen «ciudad permanente» y su senda de peregrinación se santifica siguiendo a aquel que fue llevado fuera de la puerta.

Finalmente, en el renacimiento del simbolismo del AT de Apocalipsis, la santa ciudad de Dios se contrasta con la parte de «afuera» donde encontramos a «los perros, los que practican las artes mágicas, los que cometen inmoralidades sexuales, los asesinos, los idólatras todos los que aman y practican la mentira» (Ap 22.15 NVI). En el esquema bíblico de dentro y fuera, las inversiones no deberían sorprendernos (así como los últimos serán los primeros, el menor será exaltado y el perdido será hallado), pero al final nadie quiere estar fuera mirando hacia dentro.

Ver también INTERNO, DENTRO; MURO.

FUERTE, FUERZA

A diferencia de un atributo como la justicia, en la Biblia se aplica la fuerza a lo sobrenatural y también a los seres humanos.

Ciertos objetos de la naturaleza suelen considerarse fuertes por lo general, haciéndose explícito su potencial simbólico en ocasiones en símiles. Los objetos inanimados mencionados en las Escrituras por ser fuertes incluyen el *mar (Is 43.16), la *piedra (Job 6.12), el pedernal (Ez 3.9), el *hierro (Dn 2.40), el *sol (Ap 1.16), el *trueno (Sal 29.4) y el *viento (Ex 14.21; Hch 2.2). La fuerza en la creación animada se ve en los robles (Am 2.9; *ver* Árbol), el *león (Jue 14.18; 2 S 1.23; Pr 30.30), el *buey salvaje (Job 39.11), el *cuerno (Dt 33.17), el *caballo (Job 32.21), Behemot (Job 40.16; *ver* Animales míticos), Leviatán (Job 41.22) y el buey (Pr 14.4), pero no las hormigas de forma apreciable (Pr 30.25).

En la esfera sobrenatural *Dios es inherentemente fuerza (Job 26.14; Sal 24.8; 89.8; Ro 1.20). Es el Dios poderoso (Is 10.21; Jer 32.18), el Poderoso (Is 1.24; Mt 26.64), en particular por medio de su *mano (Ex 13.9) y su *brazo (Jer 21.5). Su fuerza no solo se reverla en la *creación (Sal 65.6; 74.13; Is 40.26; Jer 10.12), sino también en la liberación pasada (Ex 32.11), presente (Pr 23.11) y futura (Is 40.10; So 3.17) de su pueblo y en el *juicio de sus *enemigos (Jer 50.34; Nah 1.3; Ap 18.8). Por ella *guía (Ex 15.13) y preserva (1 P 1.5). La fuerza es también un atributo destacado del Mesías (Sal 45.3; Is 9.6; 11.2; Mt 3.11; He 1.3) que también es el objeto de la fuerza de Dios en su concepción (Lc 1.35), su ministerio (Mi 5.4) y su *resurrección (2 Co 13.4). Además, la fuerza relativa se extiende a los *ángeles (Sal 103.20; 2 P 2.11) y *Satanás (Mt 12.29; Lc 10.19).

Pero el desarrollo más completo del simbolismo de la fuerza se halla en su aplicación a la humanidad, en especial cómo se relaciona la fuerza humana con la de Dios. Toda la fuerza humana procede de Dios (1 Cr 29.12; Sal 63.35), ya sea que se piense en ella como fuerza vital (Dt 8.17-18; Sal 90.10), como poder físico inusual (Jue 16.28) o el poder militar de un *ejército enemigo (Is 28.2). Qué adecuado que la respuesta a este don sea amar a Dios con toda la fuerza de uno (Dt 6.5; Jue 16.30; 2 S 6.5, 14; 2 R

23.25; Ec 9.10). Personas especialmente dotadas, notablemente *Sansón (Jue 14–16; He 11.34), *David (1 S 17-19), Saúl y Jonatán (2 S 1.19-27) se convierten en símbolos de fuerza. Sin embargo, aun siendo un don de Dios, la fuerza es inferior a la *sabiduría.

La fuerza humana también puede contrastar con la de Dios. Un tema frecuente en Job es que Dios es infinitamente más fuerte que los seres humanos (Job 9.4, 19; 36.5, 22). A pesar de todo y de manera paradójica, Dios puede permitir que *Jacob se imponga a su fuerza (Gn 32.28). Además, la fuerza humana puede pervertirse (Am 6.13) y no se debería confiar en ella (1 S 2.9; Sal 147.10; Is 30.3; 31.1; Jer 9.23; Os 10.13; Zac 4.6), ya que será humillada (Is 1.31; 2.12-17). Que la fuerza humana debe inclinarse ante el poder de Dios (Is 25.3; 1 Co 1.26-27) es un tema bíblico predominante (Gn 6.4; 11.6; Ap 19.18). La única fuerza humana verdadera se halla en Dios (1 S 23.16; Sal 18.1; 28.7-8; 59.17; Is 40.29-31) y en la *debilidad (2 Co 12.9-10).

*Egipto (Ez 30.6) y su *faraón (Ex 5.2), Filistea y su Goliat (1 S 17.8-10), Asiria (Is 10.13) con su Nimrod (Gn 10.8-12) y *Babilonia (Hab 1.11; Ap 18.16) con su Nabucodonosor (Dn 4.30) son imágenes memorables de poder mal dirigido.

El tema de la fuerza se desarrolla a lo largo de unas líneas psicológicas y también físicas. La *fe fuerte está documentada (Ro 15.1) y resuelta (Ro 4.20; 1 Jn 2.14). La fuerza es valor (Jos 1.6; Lc 22.43; 1 Co 16.13; Col 1.11), *confianza (Pr 31.25), el *conocimiento (Hch 18.24) y proclamación convincente (Mi 3.8; Lc 24.19; Hch 7.22; 2 Co 10.4).

La fuerza puede caracterizar no solo a los seres humanos mismos, sino también elementos de nuestra experiencia, a medida que sentimos la fuerza del *pecado (1 Co 15.56), del amor y de la *muerte (Cnt 8.6). Finalmente, la imagen de la fuerza como ropa o *armadura (Sal 18.39; 93.1; Ef 6.10-11) sugiere que es una posesión personal y que invita a la comparación con un simbolismo similar (Gn 3.7, 21).

Ver también DÉBIL, DEBILIDAD.

FUERZA. *Ver* FUERTE, FUERZA.

FUGITIVO. *Ver* PRÓFUGO

FUNDACIÓN

El verbo hebreo *yāsaḏ* («establecer*», «encontrar», «fijar»), con sus diversos derivados* y equivalentes en el NT se refiere a la fundación o el establecimiento de *ciudades y *edificios, en especial *templos, según planes prescritos. Los planes, conocidos mediante revelación y tradición, incluían consecuencias que los convertían en ilustraciones aptas para la seguridad de la piedad o los peligros de la maldad. Como cabría esperar, de lo que se está hablando aquí es de las bases de las estructuras como *altares y *piedras fundacionales de las edificaciones o muros de las ciudades (Hch 16.26; Ap 21.14; Is 54.11-12). De manera similar, el autor de Hebreos alude a doctrinas fundacionales como la base de la madurez espiritual (Heb 6.1, *themelios*) y la simiente masculina como base de la familia del pacto (He 11.11, *katabolē*); y Pablo habla de un grupo inicial de conversos como fundamento del ministerio (Ro 15.20; 1 Co 3.10-16). Los edificios y las ciudades bíblicos solo eran tan importantes como su fundamento, y esto estaba

relacionado de forma simbólica con la conducta de las personas. Las casas y los muros podían estar admirablemente pintados, aunque sin fundamentos profundos eran poco sólidos e inseguros. En los juicios catastróficos la «exposición de los fundamentos» significaba la destrucción completa (Dt 32.22; Sal 18.15; Ez 13.14; Lc 6.49).

El uso literal de la Biblia se centraba en la construcción de templos y ciudades (p. ej., 1 R 16.24. El templo de Salomón se construyó sobre grandes bloques de piedra de buena calidad (1 R 5.18; 6.37; 7.10). El fundamento del templo postexílico se celebró como la seguridad del amor perdurable del Señor por Israel (Esd 3.6-12; 1 Cr 16.34; Zac 4.9; 8.9) así como una exhortación profética a considerar las implicaciones éticas de la ocasión (Hag 2.15-19). La relevancia sacra de la fundación de un templo o ciudad se mencionó de forma negativa con Jericó, donde por culpa del sacrificio de niños Josué pronunció una maldición que se cumplió durante el reinado de Acab (1 R 16.34).

El sentido figurado es una metáfora arquitectónica que presenta a Dios como Creador de la *tierra (*ver* Cosmología) y el edificador de su ciudad, familia/nación prometidas. Pasajes que hablan de Señor como edificador supremo de *Sion y de su templo en el que su pueblo encontrará *refugio median los matices literales y figurados (Is 14.32; 44.28). Metafóricamente, el principal edificador es divino y no humano; el anteproyecto es el plan o decreto de Dios; y la tierra le pertenece al Señor, porque él las fundó y gobierna soberanamente todo lo que hay en ella, según su plan eterno (Sal 24.2; 78.69; 89.11[12]; 102.26; 104.5; Pr 3.19; Is 48.13; 51.13, 16). La historia desveló los propósitos divinos de la creación de manera que las verdades ocultas desde la fundación (creación) del mundo se fueron revelando progresivamente (Sal 78.2; Mt 13.35).

En el Antiguo Oriente Próximo, se creía que los templos de las deidades soberanas eran microcosmos del mundo. La deidad mediaba vida a través del templo en el «centro» (*ver* Mitad, Centro) de la ciudad que, a su vez, era el «centro» de la tierra. La imagen era del templo y la ciudad como ombligo (*omphalos*) del mundo. En verdad, era el derecho de Yahvéh mediante la creación, a través de su templo en Sion (Sal 48; Ez 5.5). La vida y la seguridad debían encontrarse en su mundo y su ciudad; el pueblo de Dios tenía, pues, una esperanza segura basada en sus promesas fidedignas. Aunque hubieran tenido que vivir en tiendas como Abraham, por fe debían mirar «esperar la ciudad de cimientos sólidos [como antítesis de las alternativas impías], cuyo arquitecto y edificador es Dios» (He 11.10 NVI; Ap 21.14, 19). Este tipo de fe en la palabra de Dios era tan segura como funda la casa (vida) propia sobre un lecho de roca (Lc 6.46-49), y se evidenciaba en la elección que el Padre había hecho de los creyentes en Cristo desde la fundación (creación) del mundo (Mt 25.34; Ef 1.4; 2 Ti 2.19; He 4.31). Las nociones de planes, políticas o resoluciones como base de los acontecimientos y las relaciones aplicadas tanto a los gobernantes humanos que formaron enclaves contra el Señor y su gobernante ungido (Sal 2.2; 31.13) y que determinó la política para su pueblo (1 Cr 9.22; Est 1.8; 8–9).

Pedro y Pablo le atribuyen a la metáfora arquitectónica su expresión más completa. En 1 Pedro 2.6 se cita a Isaías 28.16, que era un mensaje de juicio para los orgullosos *borrachos de Efraín (Is 28.1) y los burladores de Jerusalén (Is 28.14) que se jactaban

de sus respectivos pactos con falsos dioses como refugio del azote asirio. Dios puso una piedra angular preciosa, probada en Sion, el lugar de su presencia, como fundamento seguro para los creyentes fieles (cp. Sal 48.8). Según dice Pedro, aquella piedra era ahora Cristo (las referencias del NT concuerdan con el añadido mesiánico de la lxx «en él»), el único hijo del único Dios verdadero (Mt 16.18), que fue crucificado por los hombres, pero escogido por el Padre y precioso para él y para los creyentes (cp. Jn 17.5, 24; 1 P 1.19-20; Ap 13.8). Y Pedro añade que los creyentes son piedras vivas que están edificando una casa espiritual (el templo nuevo), ofreciendo sacrificios aceptables basados en una fe y una esperanza históricamente validados. La piedra angular/primera piedra (*themelios*) determinó funcionalmente la base y la orientación del edificio de manera que el anteproyecto de Dios para la creación y la redención descansara sobre los logros de Cristo. Pedro añadió una cita del Salmo 118.22 para afirmar que la piedra angular que los incrédulos habían rechazado se había convertido en la cabeza del ángulo que vindicaba a los creyentes y condenaba a los incrédulos según el decreto de Dios (también citando Is 8.14). En resumen, Jesús es el fundamento de la santa ciudad de Dios y, a la vez, el cumplidor de su anteproyecto afianzando a los creyentes de acuerdo con el plan divino.

En Romanos 9.32-33 Pablo combinó Isaías 8.14 y 28.16 para recalcar la falta de fe de Israel. Efesios 2.20-21 dio la bienvenida a todos los creyentes de la familia de Dios que se está edificando sobre Cristo como piedra angular y los apóstoles y profetas como piedras angulares (también Mt 16.18). El templo personalizado se estaba edificando sobre Cristo y en él para que el Espíritu Santo morara en él.

En resumen, el plan de Dios para la creación es la base o el fundamento de los cielos y la tierra, la nación, Sion y su templo que se cumplen en Cristo, que está completando el plan por medio de los creyentes escogidos. La nueva creación y la ciudad santa en Apocalipsis 21 confirma la seguridad de la fe, la esperanza y el amor en la familia de Dios (1 Ti 6.17-19). Todas las alternativas a estas verdades son «casas construidas de barro sobre cimientos de polvo» (Job 4.19).

Ver también CIUDAD; COSMOLOGÍA; EDIFICAR, EDIFICIO; PIEDRA ANGULAR; PIEDRA; ROCA; SION; TEMPLO.

FUNERAL. *Ver* ENTIERRO, FUNERAL.

G

GABRIEL. *Ver* ANUNCIACIÓN.

GÁLATAS

Gálatas es una carta enérgica de reprensión y corrección que se dirige a los lectores con un lenguaje directo y llamativo. En su interacción sostenida con las ideas y motivaciones de sus oponentes, que amenazan con desviar a los gálatas del verdadero evangelio, la carta de Pablo arde con el fuego del conflicto y provoca un despliegue de coloridas imágenes.

Esclavitud y rescate. Gálatas comienza con el recuerdo de que en su muerte, Cristo nos ha librado «del presente siglo malo» (Gá 1.4 RVR1960). El tema de la *esclavitud, el encarcelamiento o la cautividad a manos de un poder o una situación que se escapa a la liberación humana es recurrente a lo largo de la carta. Describe la difícil situación del hombre, esclavizado fuera de Cristo, una condición a la que los gálatas se arriesgan a volver. En el caso de los judíos, que están bajo la ley, «la Escritura lo encerró todo» o «encarceló» (*synkleio*) bajo el poder del *pecado (Gá 3.22). Antes de que llegase la fe, Israel estaba «en custodia» (*ephrouroumetha*) y «encerrado», o «confinado» (*synkleio*), bajo la ley (Gá 3.23; 4.4-5). Esta situación también se representa como una «esclavitud» (*dedoulomenoi*) a unos capataces conocidos como los «rudimentos», o preferiblemente, «los principios de este mundo» (*stoicheia tou kosmou*, Gá 4.3, 8-9). Estos espíritus se representan también como una imagen que refleja el pasado pagano de los gálatas, cuando estaban sujetos «a los que por naturaleza no son dioses», que Pablo puede llamar también «débiles y pobres rudimentos» (Gá 4.8-9 RVR1960). La imagen de la esclavitud se completa con la de las «obras» asociadas con la vida bajo la *ley, la observancia de las normas y regulaciones relativas a la *circuncisión, los *alimentos, los *días, los meses y los años (Gá 2.16; 3.2, 5, 10; 6.4; cp. 4.10).

Dios envió a este mundo deprimente de esclavitud un libertador poderoso, de forma subversiva y tranquila, «nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.4-5 RVR1960). La imagen de la redención recuerda la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto. Cristo, como un nuevo Moisés (y nacido como Moisés, en un Israel cautivo), ha traído un nuevo éxodo. Pablo se pregunta por qué estos iban estos gentiles, antiguamente «sujetos al yugo de esclavitud» (*edoulousate*) y ahora «firmes en la libertad con que Cristo» los liberó del presente siglo, a someterse de nuevo a ese «yugo de esclavitud» (Gá 5.1). Es como si *Israel tuviese que regresar a *Egipto, el retorno de una banda de esclavos a su cruel señor.

Familia y casa. Las cartas de Pablo evocan continuamente la imagen de los creyentes como una *familia, y este aspecto se desarrolla bien en Gálatas. En primer lugar, debemos imaginarnos una casa grande y próspera en el antiguo mundo mediterráneo, una familia con numerosos miembros y relaciones, esclavos e incluso ancestros cuyo recuerdo puede evocarse. La casa a la que Pablo se dirige es «la familia de la fe» (Gá 6.10 RVR1960), cuyos miembros son sus «hermanos y hermanas» (*adelphoi*,

literalmente, «hermanos» conlleva este sentido inclusivo: Gá 1.11; 3.15; 4.12, 28, 31; y otros), a quienes el apóstol, como hermano mayor, puede dirigirse como «hijitos míos» (Gá 4.19). Todos han sido adoptados (Gá 4.5) en esta casa como «hijos» (*hyioi*, Gá 4.5-7) de Dios, y por su Espíritu son capacitados para llamar al Señor «Abba, Padre» (Gá 4.6). Como hijos ahora son herederos. Su estatus familiar está recién estrenado y constituye un importante salto hacia delante, porque antes eran esclavos, tanto los judíos como los griegos, del presente siglo. Ahora, las antiguas distinciones humanas se rompen dentro de su nueva familia; ya no hay «judío ni griego», «esclavo ni libre», «varón ni mujer», sino que todos son uno en Cristo (Gá 3.28 RVR1960). Esta imagen de la casa se fusiona con el ideal de una nueva humanidad, porque es «una nueva creación» que elimina y suplanta a una comunidad humana fracturada a lo largo de la línea trazada entre la «circuncisión» y la «incircuncisión» (Gá 6.15 RVR1960). Cristo es Señor (Gá 1.3) de esta casa, y Pablo se considera un «siervo de Cristo». Los gálatas pueden observar y juzgar por sí mismos si el apóstol ha dado la espalda a su amo para agradar a otra persona (Gá 1.10).

Pablo emplea de nuevo la imagen de una casa cuando da a los gálatas una lección de genealogía y traza la ascendencia de esta nueva familia, *no* a través del linaje de la «esclava» Agar sino de la «libre» Sara (Gá 4.22-26 RVR1960), porque ella «es madre de todos nosotros» (Gá 4.26 RVR1960). Aquellos que predican un «evangelio diferente» son de un linaje distinto del de Abraham, a través de Agar y no de Sara. Como descendientes de Abraham (Gá 3.7), «linaje de Abraham... herederos según la promesa» (Gá 3.29 RVR1960), los gálatas son descendientes de la mujer «libre», una casa caracterizada por la libertad. Los mismos «falsos hermanos» (*pseudadelphoi*) que en Jerusalén «entraban para espiar nuestra libertad que tenemos en Cristo Jesús, para reducirnos a esclavitud» (Gá 2.4 RVR1960) están ahora activos en Galacia. Pablo no se sometió a ellos en Jerusalén, y los gálatas deberían vigilar esa misma infiltración siniestra en su casa. Como su ancestro libre, ellos deben echar fuera de su casa «a la esclava y a su hijo, porque no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la libre» (Gá 4.30 RVR1960). Esta herencia es nada menos que el reino de Dios (Gá 5.21).

La «diestra» del «compañerismo» (Gá 2.9) es una señal de vínculos familiares más profundos que las diferencias dentro de la familia. Sin embargo, también hay imágenes de distanciamiento de la misma: «alejarse» del que los llamó (Gá 1.6), «desligarse» de Cristo (Gá 5.4), o «caer» de la gracia de su divino patrón (Gá 5.4). Los verdaderos miembros de la familia restaurarán a los sorprendidos en pecado con un espíritu de amabilidad (Gá 6.1).

Encontramos de nuevo las imágenes de la casa en la historia de Israel bajo la ley. La nación era como un heredero que sigue siendo un menor. Aunque «señor de todo» (Gá 4.1 RVR1960), no era diferente de un esclavo. Hasta que llegue «el tiempo señalado por el padre», un heredero está «bajo tutores y curadores» (Gá 4.2 RVR1960). La ley era un «ayo» (*paidagogos*, Gá 3.24-25), un siervo de la casa a quien se confiaba la supervisión de la educación y la disciplina del niño. En el ardor del conflicto de Pablo con los judaizantes, esta metáfora del estatus de menor se retrata de forma más virulenta como

una esclavitud bajo los «rudimentos», o «principios de este mundo» (Gá 4.3, ver arriba; para el abanico de interpretaciones, *ver DPL,* 229-33).

Pacto. Las imágenes del AT asociadas con el *pacto divino juegan un papel importante en Gálatas. El pacto que Dios hizo con *Abraham y sus descendientes (Gn 15) fue ratificado por el Señor y la ley que vino cuatrocientos treinta años después no lo anuló (Gn 3.17). La herencia del pacto original se basaba en promesas, no en una ley (Gá 3.18). Pablo reafirma la seguridad del pacto original tomando una ilustración de la vida cotidiana (Gá 3.15), la de un pacto humano (o posiblemente una «última voluntad y testamento», aunque el mismo término, *diatheke*, se emplea en Gá 3.15 y 17): una vez ratificado, no puede alterarse o anularse. Pablo determina que esta imagen trastocará los argumentos y el despliegue de imágenes de los judaizantes, que probablemente presentaban a Abraham como el primer prosélito a quien se dio el mandamiento de la circuncisión (Gn 17.10), y que realmente obedeció los mandatos, decretos y leyes de Dios (Gn 26.5). Pablo demuestra que la ley se «añadió después» debido a las transgresiones» de Israel (Gá 3.19), pero no invalidaba el pacto anterior, establecido sobre promesas divinas (Gá 3.21). De hecho, Pablo argumenta que la ley era inferior en que incluía un mediador, *Moisés, que representaba a las doce tribus de Israel. Pero Dios es *uno* (Gá 3.20), y formuló originalmente un pacto directo con Abraham, el único progenitor del pueblo *único* de Dios, constituido por fe (no por ley) y de la *única* «simiente», Jesucristo (ver Wright).

Si la ley se añadió por causa de las transgresiones, el resultado fue que estas se amontonaron en Israel, como la historia nacional cuenta con detalle. Cuando Pablo habla de la *maldición que cae sobre «todo aquel que no permaneciere en todas las cosas escritas en el libro de la ley, para hacerlas», está recordando las maldiciones del pacto que caerían sobre Israel si quebrantaban el pacto (Dt 27.26; 28.58-68). Estas maldiciones cayeron realmente sobre Israel y culminaron en el *exilio de la nación de la tierra de la promesa y la bendición. La sombra de esta maldición seguía colgada sobre Israel. Aunque la nación había vuelto físicamente a la tierra, el tiempo de la renovación no había llegado. Pablo encuentra la solución a este dilema del pacto en Jesucristo, que como representante de Israel ha tomado sobre sí la «maldición de la ley» y la ha agotado en su muerte en la cruz romana, el maldito «colgado en un madero» (Gá 3.13; cp. Dt 21.23). Con este obstáculo de la ley eliminado de una vez por todas, las bendiciones prometidas a los verdaderos descendientes de Abraham fluyen libremente, desbordando los márgenes del Israel creyente y derramándolas sobre los gentiles (Gá 3.14). La imagen central de la muerte de Cristo en Gálatas se establece firmemente dentro del campo de imágenes del pacto.

Jerusalén y Sinaí. Las imágenes geográficas están recubiertas con alegorías en Gálatas. Pablo comienza con Jerusalén como centro simbólico de la historia de Israel, considerada ahora de forma generalizada el núcleo del primer movimiento cristiano con sus reconocidos líderes, Jacobo, Cefas y Juan (Gá 2.9). Pablo retiene las imágenes tradicionales judías de «subir» (Gá 1.17, 18; 2.1) a *Jerusalén, pero también trastoca el símbolo favorito de esta como *centro exaltado del mundo (cp. Is 2.2-3). Su apostolado

y su evangelio no se originaron con la comisión, autoridad o instrucción de Jerusalén. Los recibió directamente de Dios a través de Jesucristo (Gá 1.1). Es una revelación (Gá 1.11-12, 16) del cielo. Pablo se afana en demostrar que Jerusalén y sus líderes no ejercen ninguna fuerza centrípeta sobre él (Gá 1.18; 2.1-2), y no concederá a sus líderes autoridad absoluta o estatus de «columnas» (*styloi*, Gá 2.9) del nuevo *templo, la iglesia.

Este cambio del lugar de Jerusalén en el nuevo mapa del mundo se agudiza con la oposición de Pablo a la obra de los judaizantes en Galacia. En contraposición al glosario de las imágenes de Jerusalén en las Escrituras, vemos al apóstol evocando estampas que recuerdan las denuncias proféticas. Estos judaizantes son misioneros de un «evangelio diferente» que cuyo mandato procede de Jerusalén. El monte sagrado de esta ciudad encuentra su correspondencia en «el monte Sinaí de Arabia» (cp. Gá 1.17). Esta *montaña, venerada en la memoria sagrada por su asombrosa revelación de Dios, la entrega de la ley y la divulgación del santuario sagrado con sus funciones, ha caído ahora bajo la sombra de una revelación nueva y más grandiosa.

Jerusalén, la «hija de *Sion» de tez blanca (Is 1.8), ha adoptado la semejanza trágica y avejentada de «Agar», que «procede del monte Sinaí y tiene hijos que nacen para ser esclavos» (Gá 4.24). Esta imagen es parecida a la de Isaías, cuando este asemeja Sion, con sus muros vacíos por el exilio, a una *esposa abandonada (Is 49.14) o a una *madre afligida y estéril (Is 49.20-21). La presente Jerusalén, que representa la religión basada en la Torá, sigue en el exilio con sus hijos, nacidos «según la carne».

Cortar y crucificar la carne. Si los cristianos no estuviesen tan familiarizados con el texto de Gálatas, podrían sentir repulsión por el uso de Pablo de imágenes asociadas con marcas y mutilación corporales. La *circuncisión es la imagen central, y aparece en trece ocasiones como verbo o nombre. La circuncisión era la señal física que indicaba membresía en la comunidad del pacto para cada varón israelita, y era una práctica que diferenciaba a Israel de la mayoría de sus vecinos gentiles. El término griego para la circuncisión es *peritome*, literalmente «cortar alrededor», en este caso un corte ritual del prepucio del pene. Era una operación sangrienta y dolorosa, y esta dimensión de la imagen no debería perderse cuando consideramos cómo habría impactado la misma en la mente de los varones gentiles adultos que leyeron o escucharon esta carta. La circuncisión no se practicaba en el mundo gentil helenístico, donde se consideraba bárbara y perversa. Pero para Israel era un ritual santo lleno de un significado especial.

Los judaizantes habían vencido persuasivamente la repulsión y la aversión gentil al dolo prometiendo beneficios eternos. Pero Pablo desacredita sus argumentos explotando la realidad física del símbolo y evocando algunas imágenes contrarias. La fuerza de su simbolismo es un testimonio del poder de su rechazo de este ritual «carnal», una actitud impensable en el Pablo anterior a su conversión. Con una sinceridad objetiva, desea que aquellos que presionan a los gálatas para que se circunciden se castren (Gá 5.12). Si los judaizantes desean promover la mutilación carnal, Pablo puede jugar su juego: tiene en su cuerpo «las marcas del Señor Jesús» (Gá 6.17 RVR1960), las verdaderas señales corporales de un discípulo de Cristo. Esta imagen puede hacer referencia a las cicatrices físicas reales dejadas por sus dificultades y persecuciones apostólicas (p.ej., 2 Co 11.23-

29), auténticas marcas de su lealtad a su Señor crucificado. Porque Pablo ve la sangrienta cruz y la mutilación carnal como el dintel sangriento sobre el que pivota la puerta hacia la nueva creación. Con la unión con Cristo, «el mundo me es crucificado a mí, y yo al mundo. Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación» (Gn 6.14-15 RVR1960).

Aquellos que predican la circuncisión se avergüenzan de la cruz, el símbolo central de la mutilación carnal, y desean escapar de la persecución judía por proclamar la cruz de Cristo como única base para entrar en el pueblo de Dios (ver Col 2.11-12, donde la identificación con la muerte de Cristo participa en la «circuncisión de Cristo»; Ef 2.11, 13). El eco de una historia de *David (1 S 18.25-27) puede oírse vagamente en la jactancia de los judaizantes en la «carne» de los gálatas, su colección de prepucios gentiles (Gá 6.12-13). Pablo recuerda con cariño la pasada disposición de los gálatas a sacarse los ojos y dárselos a Pablo por causa del evangelio (Gá 4.13-15). Ahora, como bestias, están reducidos vergonzosamente a morderse y devorarse los unos a los otros (Gá 5.15).

Otras imágenes. Las cartas de Pablo evocan frecuentemente las rutinas de la vida en el campo y la ciudad. Los gálatas son una comunidad en la que todos deben soportar las cargas, los problemas y las dificultades de los demás (Gá 6.2). Pero este hecho no excluye que tengan que llevar su propia carga, su propia parte de la obra y prestar atención a sus propios asuntos cuando se trata de poner a prueba la calidad del trabajo (Gá 6.4-5). Pablo se preocupa de que su propia *obra no se malgaste (Gá 4.11); como alguien que ha trabajado duro, no quiere volver a edificar lo que rompió anteriormente (Gá 2.18). El campo y el hogar se evocan en imágenes de *sembrar (para la carne o el Espíritu) y segar una *cosecha (de corrupción o vida eterna; Gá 6.8-9), el *fruto del Espíritu (Gá 5.22) y la pizca de *levadura que leuda toda la masa (Gá 5.9).

Dios puede describirse como «aquel que os llama» (Gá 5.8 RVR1960). Cuando llamó a los gálatas (Gá 1.6), fue un llamamiento a la libertad (Gá 5.13), y aunque ellos respondieron con fe a lo que oyeron (Gá 3.2, 5), parecen desertar ahora de aquel que los llamó, y vuelven a la esclavitud. Dios también ha llamado a Pablo (Gá 1.15), un llamamiento cuyo modelo es el de los *profetas (Is 49.1, 5). Los creyentes responden clamando al Señor a través del Espíritu, que desde su corazón prepara su lengua para decir «¡Abba, Padre!» (Gá 4.6). Este tema del discurso, tanto humano como divino, se amplía cuando Pablo «habla», aunque desea estar presente y «cambiar de tono» (Gá 4.20), cuando las Escrituras hablan (Gá 4.30) y se hablan las promesas de Dios (Gá 3.16).

Considerando su ministerio entre los gentiles como una *carrera a pie, Pablo buscó una garantía de la iglesia de Jerusalén «para no correr o haber corrido en vano» (Gá 2.2). Los gálatas también están inmersos en una carrera: «Vosotros corríais bien», dice Pablo. Pero de repente se ha producido una interferencia en su progreso: «¿Quién os estorbó» (Gá 5.7 RVR1960). Alternativamente, todo el curso de la vida cristiana puede considerarse una caminata, una imagen judía utilizada habitualmente para vivir de acuerdo a la ley. Para Pablo, ya no es la ley la que guía sino el Espíritu. De ahí que ordene a los gálatas

«andar en el Espíritu» (Gá 5.16), ser «guiados» por el Espíritu (Gá 5.18) y «andar también» (*stoicheo*) con él (Gá 5.25).

Pablo es consciente de la agenda divina que trasciende los cálculos humanos. Hay una fecha «señalada por el padre» (Gá 4.2), la llegada del «cumplimiento del tiempo» (Gá 4.4) y del «debido tiempo» en el que «cosechará» (Gá 6.9). Pero la observancia de los tiempos sagrados prescritos por la ley, días, meses, estaciones, años (Gá 4.10), forma parte del antiguo calendario gobernado por los «rudimentos». Deben abandonarse a la luz de la llegada de la plenitud del tiempo.

Pablo evoca de forma bastante natural imágenes de concepción, nacimiento y linaje. Habla de la imagen hebrea concreta de la «simiente» (frente a las «simientes», Gá 3.16 etc.) cuando hace referencia a los descendientes de Abraham a los que se dio la promesa. Este simbolismo trae a la mente un mundo en el que tener descendencia no es un asunto de placer e indulgencia personal sino un medio por el cual los humanos se unen en el proceso de la promesa y el cumplimiento divinos. La concepción y el nacimiento son oportunidades para la participación humana en la gracia de Dios cuando la mujer *estéril que no ha conocido los dolores del parto se regocija al verse encinta y *madre de más hijos que la que tiene marido (Gá 4.27; citando Is 54.1). Pablo puede asemejar su relación con los gálatas a una madre que pasa de nuevo por los dolores de parto, «hasta que Cristo sea formado en vosotros» (4.19). Es como si los gálatas hubiesen vuelto a una condición prenatal.

La referencia de Pablo a su celo pasado por las tradiciones de sus ancestros (Gá 1.15) recuerda escenas de violencia contra las primeras comunidades cristianas (Gá 1.13, 23). Pero el celo también es un impulso positivo, y para los judíos piadosos convocaba a un distinguido elenco de personajes de la historia de Israel, incluyendo a Fines (Nm 25.6-13), Elías (1 R 17.1–2 R 2.15) y los héroes macabeos más recientes. Pablo puede estar evocando recuerdos del profeta Elías cuando dice que había ido a Arabia (¿Sinaí?; cp. Gá 4.25) y que volvió seguidamente a Damasco (Gá 1.17; cp. 1 R 19.8, 15). Los judaizantes valoraban el celo, pero lo malinterpretaban (Gá 4.17-18). En contraste, la carta de Pablo rezuma un celo dinámico por el evangelio y por la participación de los gálatas en el verdadero evangelio.

Ver también ABRAHAM; CARTA A LOS; CIRCUNCISIÓN; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; JERUSALÉN; LEY; PACTO; ROMANOS, SINAÍ; SION.

BIBLIOGRAFÍA. N. T. Wright, «The Seed and the Mediator: Galatians 3:15-20» en *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1992) 157-74.

GANADO

El ganado desempeñaba un papel fundamental en la vida económica de los pueblos bíblicos. Cumplían diversas funciones, incluyendo el arado (Dt 22.10; 1 S 11.5), el *trillado (Dt 24.4), tirar de carros (1 S 6.7), proveer *leche (Dt 32.14; Is 7.22) y carne (1 S 28.24), servir como *sacrificios (Lv 1.2). El ganado se consideraba una propiedad, y su bienestar se regulaba en la ley mosaica (Éx 20.10; Lv 19.19; Dt 22.10; 25.4). En última instancia, Dios es el dueño de «los millares de animales en los collados» (Sal 50.10 RVR1960).

Tener grandes manadas de ganado era una señal de riqueza (Gn 13.2; Job 1.3; Ec 2.7). Las siete vacas gordas y flacas del sueño de *Faraón (Gn 41.1-4) representaban apropiadamente la prosperidad y el abatimiento de todo Egipto. El ganado se menciona frecuentemente como una *bendición de Dios por la obediencia (Dt 7.14; 28.4; 30.9; Zac 2.4). De la misma forma, quedarse con los animales del enemigo era a menudo uno de los beneficios de la victoria en la guerra (Dt 2.35; 3.7; 20.14; Jos 8.2; 1 S 23.5). Por el contrario, una señal del desagrado de Dios era la disminución y la destrucción del ganado (Lv 26.22; Dt 28.51; Jer 5.17). En uno de los discursos de Job, este ataca la visión tradicional de que el éxito en la cría de ganado dependía de la justicia de uno. En relación a los malvados, Job comenta: «Sus toros son verdaderos sementales; sus vacas paren y no pierden las crías» (Job 21.10).

La imagen de la protección del ganado por parte de Dios está estrechamente relacionada con la del mismo como una bendición de Dios. Isaías profetiza sobre la provisión del Señor para el ganado en el futuro reino mesiánico (Is 65.10). El libro de Jonás termina con Dios reprendiendo a *Jonás por su falta de compasión por los ninivitas, en un marcado contraste con la propia preocupación del Señor por los animales que viven allí (Jon 4.11).

Los autores bíblicos también emplean diversos animales del ganado como símbolos o metáforas. En el cántico de Moisés, la majestad de las tribus de Efraín y Manasés se compara con la de un toro primogénito (Dt 33.17). En Salmos 68.30, el salmista hace hincapié en el poder de Egipto llamándolo «manada de toros bravos entre naciones que parecen becerros» (NVI). Quizá el becerro y la vaca de Isaías 11.6-7 deberían entenderse como metáforas de las naciones más débiles e inofensivas de la tierra, que habitarán pacíficamente con los pueblos agresivos en el reino mesiánico.

El ganado de Basán era renombrado por su calidad. De ahí que el salmista compare la fuerza de sus oponentes con la de los toros de esa tierra (Sal 22.12). Ezequiel, convocando a los *animales carroñeros a un banquete con los cadáveres de las hordas de Gog, les dice que el *banquete será como comer el ganado de Basán (Ez 39.18). Amós apoda exquisitamente a las señoritas samaritanas «vacas de Basán» cuando las reprende por sus excesos despreciables y su indolencia (Am 4.1).

Los becerros revoltosos representaron acertadamente al pueblo de Dios liberado de la opresión en el día del Señor: «Saldrán libres, saltando de alegría como becerros sueltos en medio de los pastos» (Mal 4.2 NTV; ver también Sal 29.6). Los becerros también se utilizaban como *sacrificios (Lv 22.26; Nm 23.1). Jeremías 34.18 refleja el uso de uno de ellos para una ceremonia formal de establecimiento de un pacto, en la que las partes contratantes caminaban entre las mitades de un becerro sacrificado mientras pronunciaban un juramento. El uso destacado de este animal como ídolo en el desierto (Éx 32) y por parte de Jeroboam en el reino norteño de Israel (1 R 18.28-33) puede reflejar el uso del toro para representar al dios egipcio Apis o la práctica cananea de retratar a los dioses cabalgando sobre toros o becerros.

Como cada cabeza de ganado era muy preciada, comerse un becerro solo estaba reservado para las ocasiones más especiales. De ahí que Amós señale un banquete con

becerros engordados como prueba de que se estaban cometiendo excesos (6.4). En la parábola del *hijo pródigo, le decisión del padre de matar un becerro engordado muestra que consideraba el regreso de su hijo un motivo de gran celebración (Lc 15.23).

Ver también ANIMALES; BECERRO; BUEY, BUEYES; LECHE.

GARGANTA

La imagen de la garganta transmite poderosos mensajes en la Biblia. El número de ejemplos en los que el término hebreo *nēpeš* debería traducirse «garganta» y no «alma», «vida», «aliento», o algún término parecido es debatible y depende del contexto. Pero en ciertos casos, el sentido «garganta» parece claro. La garganta es una de las zonas más sensibles del *cuerpo humano, y cualquier imagen que emplee este símbolo producirá por tanto reacciones fuertes y elocuentes en el lector u oyente.

En ocasiones, se dice que la garganta refleja la condición del *corazón o el alma de una persona. Salmos 5.9 declara: «Su garganta es un sepulcro abierto; con su lengua profieren engaños» (NVI; ver también Ro 3.13). Algo tan inmundo como una *tumba abierta relacionado tan estrechamente con el alma de un individuo sería abominable para un judío. Esas personas no solo serían ritualmente impuras, sino que su alma se consideraría inmunda. Las palabras de Jesús en Mateo 12.34 tienen incluso más fuerza a la luz de esta imagen.

Una garganta *seca representa un gran cansancio y una gran debilidad. Salmos 69.3 y Jeremías 2.25 describen a personas que han corrido hasta quedar exhaustos sin parar a descansar o beber *agua. Solo tienen un propósito, y siguen corriendo tras él o pidiendo a Dios hasta que su deseo es satisfecho. Salmos 69.3 dice: «Cansado estoy de pedir ayuda; tengo reseca la garganta» (NVI).

Además, la garganta es una imagen de vida, especialmente de vida amenazada. Salmos 115.7 menciona a los *ídolos sin vida que «tienen garganta pero no pueden emitir sonidos» (NTV), mientras Proverbios 23.2 y Jeremías 4.10 hablan de cuchillos o *espadas puestas en la garganta, amenazando la vida. La idea de que la vida se encuentra en la garganta implica que las dos arterias principales discurren a lo largo de ella y que los seres vivientes respiran y hablan con ella. Así pues, la garganta es un símbolo de vitalidad y vida; amenazar la garganta de una persona es hacer lo propio con su vida.

Ver también ALIENTO; BOCA.

BIBLIOGRAFÍA. H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress, 1974) 10-14.

GAVILÁN. *Ver* PÁJAROS.

GEHENA. *Ver* INFIERNO; VALLE.

GEMIDO, gemir. *Ver* SUSPIRO, SUSPIRAR.

GENEALOGÍA. *Ver* GENERACIÓN; TIEMPO.

GENERACIÓN

La imagen de la generación cubre varios fenómenos distintos en la Biblia, algunos positivos, otros negativos. En el lado positivo, el tema de la continuidad de la raza

humana y la comunidad del pacto a lo largo de la historia es instintivo en la experiencia humana. El mismo alcanza su cima en los salmos, donde leemos acerca de futuras generaciones que servirán a Dios (Sal 22.30), sobre contar los gloriosos hechos de Dios a la siguiente generación (Sal 48.13), a las posteriores (Sal 71.18) o a la que viene (Sal 78.4, 6; Sal 102.18), sobre relatar la alabanza de Dios «de generación en generación» (Sal 79.13 RVR1960) y acerca de elogiar las obras de Dios «generación a generación» (Sal 145.4 RVR1960). Igualmente llamativo es el tema de los actos de Dios vigentes para «todas las generaciones» (una docena de veces en Salmos). El tema de la continuidad de la raza humana engendra el de «generación a generación», mientras los juicios de Dios contra aquellos que le odian se formulan en la idea de «hasta la tercera y cuarta generación» (Éx 20.5; Dt 6.9).

En otros pasajes, una generación designa una era definida en términos del tiempo de vida de un grupo. En ocasiones, la connotación es neutral (Mt 24.34; Hch 13.36), pero en la gran mayoría de los casos el término *generación* viene precedido por un adjetivo peyorativo, convirtiendo la denominación en una valoración de toda una cultura. Así pues, leemos acerca de una generación «*torcida», «perversa» o «infiel», «*mala» o «malvada», y «*adúltera». En resumen, el tema de la generación señala una doctrina completa de la caída de la sociedad humana.

Se elogia a los justos cuando se mantienen fieles en medio de una generación pecadora. Noé fue considerado justo en su generación (Gn 7.1). Los actos de valentía de David se incluyen en el epitafio simple al que todo cristiano debería aspirar: él sirvió «a su propia generación según la voluntad de Dios» (Hch 13.36 RVR1960). Pablo exhorta a los piadosos a jugar limpio, viviendo «irreprensibles y sencillos,... sin mancha en medio de una generación maligna, en medio de la cual resplandecéis como luminares en el mundo» (Fil 2.15 RVR1960).

La dificultad de vivir esa vida aumenta la importancia de elogiar las obras del Señor de una generación a la siguiente (Sal 145.4). La introducción de «otra generación que no conocía a Jehová, ni la obra que él había hecho por Israel» (Jue 2.10) deja una nota de mal agüero al principio de Jueces. El único antídoto para esta calamidad es contar «a la generación venidera las alabanzas de Jehová» (Sal 78.4 RVR1960). La recitación de estos hechos se lleva a cabo con una fe optimista y que mira hacia delante, porque se hace por causa de «los hijos que nacerán», de forma que «lo cuenten a sus hijos» (Sal 78.6; cp. 102.18). Un deseo de preservar la fe dentro de la familia de esta forma motiva al salmista a orar pidiendo longevidad: «Aun cuando sea yo anciano y peine canas, no me abandones, oh Dios hasta que anuncie tu poder a la generación venidera» (Sal 71.18 NVI).

La palabra *generación* se emplea frecuentemente en una fórmula que expresa la eternidad del gobierno de Dios: «Su reino permanece para siempre [de generación en generación]» (Dn 4.34 NVI; cp. Lm 5.19). No solo su ser, sino también todos sus propósitos (Sal 33.11), fidelidad (Sal 89.1), *hospitalidad (Sal 90.1), renombre (Sal 135.13) y dominio (Sal 145.13) permanecerán «en todas las generaciones».

Como Dios muestra ya en sus *pactos con Noé y *Abraham (Gn 9.12; 17.9), la bendición del pacto se derramará sobre «mil generaciones» de aquellos que le aman y guardan sus mandamientos (Dt 7.9). Este derramamiento perpetuo y exuberante del favor divino contrasta de forma marcada con el castigo de «los pecados de los padres sobre sus hijos; toda la familia de los que me rechazan» (Éx 20.5 NTV). Ni siquiera la cifra de mil funciona como punto final de la bendición divina, ya que Dios «hace memoria de su pacto perpetuamente» (1 Cr 16.15). No es de extrañar que la fórmula empleada para expresar la eternidad de Dios también se utilice para hacer lo propio con la de la adoración de su pueblo: «De generación en generación cantaremos tus alabanzas» (Sal 79.13).

Ver también NIÑO, NIÑOS; SEMILLA.

GÉNESIS, LIBRO DE

El título del libro nos dice de qué trata. Génesis es el «libro de los comienzos», la fuente definitiva del principio del universo, la historia humana y la salvación. Gran parte de su contenido brota de su orientación, las genealogías, la preocupación con «las generaciones» de diversas familias y las etiologías ocasionales (historias de cómo adquirieron su nombre personas o lugares). Génesis es preferentemente la historia de las *primeras cosas, la primera pareja, el primer *hijo, el primer *huerto, el primer *pecado, el primer *arcoíris, el primer fratricidio, el primer *desterrado, la primera comunidad multilingüe, etc.

El bosquejo general del libro es una división en dos partes: once capítulos dedicados a historia primitiva (el origen del mundo) y veintinueve a la historia patriarcal (el origen de la nación de Israel). Aunque para los lectores modernos todo el libro tiene el aura de la literatura antigua, la historia primitiva está muy alejada de la ordinaria, es más elemental y menos específica que la patriarcal. Se ocupa de los patrones universales de creación y caída, pecado, juicio y restauración; mientras la historia patriarcal se centra en las historias familiares específicas.

Algunos de los patrones unificadores del libro son temáticos. La soberanía de Dios impregna el libro de principio a fin. El Señor es una deidad trascendente en la historia de la creación, el juez soberano en las historias de la *caída y el *diluvio, la figura de autoridad en las historias de los patriarcas, empezando con su llamamiento de Abraham. Otro tema unificador es el conflicto entre el capricho humano y la bondad del Señor. Él escoge repetidamente material humano poco prometedor con el que trabajar. Encontramos una tensión relacionada entre el *juicio y la *misericordia de Dios.

La relación humana-divina es una preocupación en el libro de Génesis. El tema dominante con el que se representa la misma es el del *pacto, un acuerdo (en ocasiones lleno de simbolismo contractual) que Dios formaliza con la raza humana o con individuos. Realmente, existe una serie de pactos en Génesis: uno de obras con *Adán, uno de gracia con Noé y uno de fe con *Abraham y los patriarcas subsiguientes. El tema del pacto viene acompañado de imágenes subordinadas de promesa, cumplimiento, obligación (el requisito de la *obediencia), *recompensa y castigo (por la desobediencia; *ver* Crimen y castigo).

Génesis también tiene una unidad narrativa. Un aspecto de la misma es el reparto de personajes. Dios es el protagonista de la historia general, el Creador del universo que establece los términos de su existencia y supervisa su revelación como sustentador, guía y juez. Sin embargo, los personajes humanos también son importantes, y desde una perspectiva humana Génesis es una colección de historias de *héroes. A pesar de la riqueza de actores secundarios menores, el bosquejo principal es el relato de un puñado de personajes fuertes y totalmente desarrollados: *Adán y *Eva, Noé, *Abraham y Sara, *Caín y *Abel, Isaac y Rebeca, *Jacob, y *José. Son historias principalmente domésticas, que se ocupan fundamentalmente de familias en lugar de naciones.

Génesis es un libro de arquetipos. El acto original de *creación lo es de los nuevos comienzos, acompañado por patrones de imagen de fertilidad y abundancia. El *huerto del Edén (Gn 2) es el arquetipo del paraíso terrenal, un lugar de felicidad pastoral, provisión e inocencia humana. La historia de la caída (Gn 3) se construye alrededor de los arquetipos de la *tentación, el *crimen y el castigo, la *caída de la inocencia y la *iniciación. La del *diluvio (Gn 6–9) es una historia de crimen y castigo, destrucción cataclísmica del mundo y *rescate. Historias posteriores escenifican este repertorio básico de tramas del argumento arquetípicas.

Además, el tema de la *búsqueda gobierna el relato de la historia patriarcal, con un acento adicional en el concepto de *viajar (el libro de Génesis es una antología de historias de *viajes, comenzando con el de Noé por mar). La vida de Abraham es el primer capítulo de una búsqueda épica, cuando Dios lo llama a dejar su *tierra natal y desplazarse a la que el Señor le mostrará. Sumada a esta búsqueda de tierra tenemos otra, la de conseguir el cumplimiento de la promesa de Dios de un hijo y descendientes. Los patriarcas posteriores prosiguen con estas dos búsquedas, colocadas en el marco del pacto, de forma que no solo están intentando encontrar una patria y perpetuar una línea de descendientes, sino también agradar y obedecer a Dios.

El libro también es rico en tipos de personaje arquetípicos, ya que encontramos una verdadera galería de personajes universales: *héroes y heroínas, hijos culpables, *padres y madres, *maridos y *esposas, *villanos, *embaucadores, *desterrados, *hermanos rivales, pervertidos sexuales, *reyes extranjeros (figuras de autoridad), *novias y líderes de clanes. También abundan los tipos vocacionales: pastores (o simplemente cuidadores de rebaños), labradores de la tierra, *edificadores, constructores de casas, *cazadores, *siervos, mayordomos, panaderos, gobernantes y cortesanos (incluyendo a los intérpretes de sueños).

Un grupo principal de imágenes es la *familia. Ya en la historia primitiva, pero de forma más acentuada en la patriarcal, nos movemos en un mundo de relaciones familiares. El tema del pacto provoca que un fuerte sentido del destino familiar impregne Génesis, con todo el clan, generación tras generación, preocupado por producir descendientes que llegarán a ser una nación. Las genealogías de Génesis son en sí mismas una de las principales imágenes del libro. La *matriz fértil (la cría de la *simiente) es una importante imagen positiva; la *esterilidad es una maldición humana que las mujeres (especialmente) estarían dispuestas a hacer casi cualquier cosa por evitar. De acuerdo al énfasis

doméstico del libro, la imagen de la *tienda es dominante como escena de acción. Las familias de Génesis no son las ideales; de hecho, la imagen de familia disfuncional impregna el libro. Leemos acerca de la disfuncionalidad familiar absoluta, el fratricidio, y sobre otras secundarias, odio, envidia, engaño a parientes. No obstante, la estampa no es totalmente negativa: la reconciliación entre hermanos y le reunión familiar también aparecen de forma prominente en una o dos historias de este tipo.

El de Génesis es un mundo predominantemente pastoral en el amplio sentido de un mundo de la naturaleza, la *labranza y el *pastoreo. Solo unos pocos episodios tienen lugar en una ciudad o corte (donde se deduce que las personas están muy preocupadas por los temas agrícolas). En su mayor parte, nos movemos en un mundo de desierto y campiña. Los sueños consisten principalmente en imágenes naturales. Raramente se nos permite perder conciencia de la importancia de ovejas, cabras y camellos. La necesidad de *agua es un tema principal, y casi sinónimo de vida y prosperidad, del mismo modo que su ausencia es una garantía de necesidad e incluso muerte. La imagen relacionada del *pozo aparece de forma prominente, como fuente de agua sustentadora de vida para personas y animales, y como centro social de la comunidad.

El ciclo de la vida aporta otro nexo de imágenes. Las historias de *nacimiento constituyen un importante subgénero en Génesis. También existen memorables escenas de *muerte y *sepultura. La continuidad de las *generaciones es importante, y la bendición de los hijos por parte del padre en su lecho de muerte adquiere una gran relevancia. La imagen de la primogenitura adquiere una gran importancia en una historia en la que el linaje y las bendiciones del pacto acompañan a la misma.

Un grupo de imágenes final se centra en la adoración al Señor. La edificación de *altares es una señal de que se adora al Dios verdadero. Las imágenes de sacrificio son menos generalizadas de lo que lo son más adelante en la historia hebrea, pero están presentes tan pronto como en el episodio de Caín y Abel con sus respectivas ofrendas (Gn 4.1-7). La *circuncisión es la señal del pacto. Los *sueños llevan en ocasiones un mensaje sagrado de Dios, y los nombres puestos a hijos y lugares indican asuntos espirituales mayores. Lo más dominante de todo son los diálogos entre Dios y el hombre, muy presentes en el libro y tan directos que vemos poco a los humanos orando al Señor, y más a este iniciando conversaciones con los mortales.

Una cualidad final de Génesis que llega bajo la rúbrica del simbolismo es su minucioso realismo. Dos aspectos del mismo son especialmente dignos de destacar. Uno de ellos es evidente en la selección del material: los escritores incluyen conductas imperfectas así como las virtudes de los personajes. Hay casi más sombras que luces en estas historias de héroes, y los autores pintan a estos «con sus defectos e imperfecciones. Un segundo aspecto es la elevación de lo común a un nivel de importancia máxima. Génesis no es principalmente el relato de la historia internacional sino de la familiar. Excepto en el caso de los acontecimientos trascendentales de la creación, la mayor parte de los sucesos recogidos en Génesis no aparecerían en los periódicos actuales, pero circularían dentro de una familia.

Ver también ABEL; ABRAHAM; ADÁN; ANCESTRA EN PELIGRO; BABEL, TORRE DE; CAÍN; COSMOLOGÍA; CREACIÓN; EGIPTO; ESAÚ; EVA; DILUVIO; HUERTO; JACOB; JOSÉ EL PATRIARCA; PACTO; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS; SODOMA Y GOMORRA.

GENTIL

«Gentiles» es la traducción general de los términos hebreos *gôyîm* y *'ammîm*, y del griego *ethne*, cuando estos se interpretan como referencias a no israelitas o no judíos.

Esta es la distinción étnica y social más básica que puede hacerse, «no nosotros» (como el término japonés para los extranjeros, *gai jin*). En las cartas paulinas, la palabra *akrobystia*, «prepucios» o «incircuncisión», se emplea para describir a los gentiles (Ro 2.26-27; 3.30; Gá 2.7; Ef 2.11; Col 3.11; cp. Hch 11.3). Los judíos crearon este término en contraste con *peritome*, *«circuncisión». En el AT, la circuncisión era la señal del pacto para el pueblo de Dios (Gn 17.11). Como tal, simbolizaba la consagración al Señor (cp. Gn 17.1), y pasó a ser naturalmente una marca de la peculiaridad de *Israel. Por el contrario, la incircuncisión representaba a los gentiles, los que estaban fuera del *pacto con Dios. Como los gentiles no estaban dedicados ni santificados para el Señor (Ez 23.30), la incircuncisión pasó a ser un símbolo de tozudez e incredulidad (Lv 26.41; Dt 10.16; 30.6; Jer 6.10; 9.25ss.). Los gentiles como incircuncisión eran de hecho el pueblo de la *rebelión y la desobediencia, y se les trataba con desprecio (Jue 14.3; 15.18; 1 S 14.6; 17.26, 36; 2 S 1.20; 1 Cr 10.4). Sin embargo, en Cristo no hay distinción entre circuncisión e incircuncisión (1 Co 7.19; Gá 5.6; 6.15; Col 3.11),

En Romanos 11.17-24, los gentiles se identifican con el olivo silvestre en contraste con el buen olivo. Este era uno de los árboles frutales más cultivados en la región mediterránea y una importante fuente de ingresos (1 S 8.14; 2 R 5.26). Se representa a Israel como un olivo en el AT: «El Señor te puso por nombre: Olivo frondoso, lleno de hermosos frutos» (Jer 11.16 NVI; ver también Os 14.6). Indica su bendición espiritual, prosperidad y belleza (cp. Sal 52.8; 128.3). Para Pablo, como contraste, el olivo silvestre, que por naturaleza lleva frutos pequeños e inútiles, simboliza la improductividad de los gentiles. Sin embargo, los cristianos gentiles están ahora injertados en el olivo cultivado, los judíos (creyentes).

Los judíos también consideran a los gentiles como *perros y los llaman así en el incidente de la mujer sirofenicia (Mt 15.26; Mr 7.27). Cuando dice: «no deis lo sagrado a los perros» (Mt 7.6 NVI), es bastante posible que Jesús tenga en mente a los gentiles. Además, está escrito en la literatura judía que «como los alimentos sagrados no eran... para los perros, la Torá tampoco era... para los gentiles» (Talmud babilónico Hagigah 13a). En la Biblia, el perro aparece como un animal totalmente impuro. Carroñero inmundo, el perro deambula por los campos y las calles de las ciudades, comiendo basura e incluso cadáveres (2 R 14.11; 16.4; 21.19, 23; 22.38; 2 R 9.10, 36; Sal 59.6, 14; Lc 16.21). Este animal simboliza por tanto la inmundicia (Pr 26.11; cp. 2 P 2.22; Ap 22.15), no cariño y lealtad como en la sociedad occidental contemporánea. Para los judíos, los gentiles son como perros por su forma de vida: viven sin la Torá, especialmente sin sus

leyes de pureza (1 Co 9.21). Sin embargo, resulta interesante que en Filipenses 3.2, Pablo llame «perros» de forma despreciativa a los intrusos judaizantes.

Aunque existen «gentiles justos» que, sin tener la ley, muestran paradójicamente con sus actos que la misma está escrita en su corazón (Ro 2.14), el término *gentil* recordaría a un judío sus mayores enemigos. La «tabla de naciones» de Génesis 10 provee un «mapa» del mundo gentil, una introducción a los antagonistas en esta historia. De ellos emergerás ciertos enemigos gentiles paradigmáticos: *Egipto y Amalec, de la historia del éxodo; heteos, gergeseos, amorreos, cananeos, ferezeos, heveos y jebuseos, de la de la conquista (Dt 7.1; Jos 3.10; 24.11); asirios y babilonios, de la historia del exilio (ver Christensen, 4:1037-39). Además, los gobernantes gentiles se caracterizan por enseñorearse de ellos (Mt 20.25; Mr 10.42; Lc 22.25); Jesús es entregado a los gentiles, que hacen su terrible obra sobre él (Mt 20.19; Mr 10.33; Lc 18.32; Hch 4.27); «Los gentiles pisotearán Jerusalén, hasta que se cumplan los tiempos señalados para ellos» (Lc 21.24). Pablo puede definir la situación para los gentiles: «Separados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo... lejos» (Ef 2.12-13 NVI), su pensamiento es fútil (Ef 4.17). Los gentiles (y los gobernadores y los reyes) constituyen el foco de atención del «testimonio» de los discípulos (o de una persona escogida, Hch 9.15), y no se puede esperar que lo reciban alegremente (Mt 10.18). De hecho, la hostilidad gentil se alinea con la de Israel hacia Jesús.

No obstante, se produce un espectacular giro de la fortuna cuando el evangelio se difunde por todo el mundo, y ahora en Cristo, el Señor es incluso el Dios de los gentiles (Ro 3.29), a quienes llama «mi pueblo» (Ro 9.24-25). La antigua oveja negra de la familia humana es ahora la envidia de Israel, el *hijo escogido (Ro 11.11). Los gentiles han pasado a ser siervos obedientes (Ro 15.18) y comparten las bendiciones espirituales de los judíos (Ro 15.27). Los gentiles se unen ahora a la congregación de la alabanza como miembros de pleno derecho del coro (Ro 15.9-11), ciudadanos plenos y miembros de la casa de Dios. Como extraños a la «ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa» y «alejados», ahora son hechos participantes, incluso piedras de construcción, en un nuevo *templo de Dios (Ef 2.11-22 RVR1960). En Hechos vemos que Dios ha derramado su favor y Espíritu «también sobre los gentiles» (Hch 10.45 NVI; 11.1, 18), un don que muchos de ellos reciben alegremente (Hch 13.48), aunque los términos precisos de su inclusión en el pueblo de Dios es un asunto de disputa (Hch 15.5-20).

Ver también BABILONIA; CIRCUNCISIÓN; EGIPTO; FORASTERO; ISRAEL; PACTO; PERRO.

BIBLIOGRAFÍA. D. Block, «Nations», *ISBE* 3:492-96; D. Christensen, «Nations», *ABD* 4:1037-48.

GERENTE. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA; LIDERAZGO.

GESTOS

La narración de gestos que acompañan a ciertas acciones o emociones muestra una imagen gráfica del acto y el actor. Para los participantes de una cultura dada, la simple

mención del gesto es suficiente para comunicar un estado de pensamiento y actitud o incluso satisfacer una emoción indeterminada. La Biblia contiene muchas de estas alusiones, veladas ahora por el tiempo y la distancia cultural.

Adoración. La categoría más numerosa es la de los gestos asociados con la *adoración y la *oración. En muchas sociedades antiguas, y particularmente en Israel, la oración se practicaba con las *manos levantadas y abiertas (1 Ti 2.8). La oración y las manos abiertas aparecen como analogías poéticas (Sal 141.2; Is 1.15). La mención de las manos levantadas también indica por sí misma la oración, como cuando Moisés «extendió sus manos a Jehová» (Éx 9.29, 33 RVR1960). El gesto de las palmas hacia arriba era probablemente uno de los diversos movimientos rituales que integraban la oración (Job 11.13). Salomón «se levantó de estar de rodillas delante del altar de Jehová con sus manos extendidas al cielo» (1 R 8.54 RVR1960), tal como hizo Esdras (Esd 9.5). Jeremías vislumbra la oración del pueblo pidiendo ayuda como «la hija de Sion que lamente y extiende sus manos» (Jer 4.31 RVR1960; Lm 1.17). Quizá al levantarse, las palmas de las manos empujaban metafóricamente la oración hacia el cielo: «Que suba a tu presencia mi plegaria como una ofrenda de incienso; que hacia ti se eleven mis manos como un sacrificio vespertino» (Sal 141.2 NVI). En la idea popular, el espíritu, el alma o el corazón ascendían quizá con la oración. Las imágenes de Lamentaciones son incluso más directas: «Levantemos nuestros corazones y manos a Dios en los cielos» (Lm 3.41). El salmista identifica al adorador aceptable como uno «limpio de manos... que no ha elevado su alma a cosas vanas» (Sal 24.4 RVR1960). El acto de levantar las manos también recordaba al suplicante que Dios no prestaría atención a la oración si sus manos estaban «llenas de sangre» (Is 1.15 RVR1960) o si hubiese «iniquidad» en sus manos (Job 16.17 RVR1960). Las manos abiertas también indican una exigencia del Señor: «Eleva tus manos a Dios en oración» (Lm 2.19 NVI); «Te bendeciré mientras viva, y alzando mis manos te invocaré» (Sal 63.4 NVI).

Las manos levantadas se dirigían hacia diversos destinatarios en diferentes momentos de la historia: «Oye la voz de mis ruegos cuando clamo a ti, cuando alzo mis manos hacia tu santo templo» (Sal 28.2 RVR1960; cp. 1 R 8.38). Salomón se arrodillaba en el templo con sus manos extendidas hacia el cielo (1 R 8.54, cf. Sal 5.7). Daniel oraba en una ventana abierta orientada hacia Jerusalén (Dn 6.10).

Las Escrituras también mencionan otras posiciones y acciones en relación con la oración y la adoración. Una larga letanía de términos descriptivos hace referencia a gestos de homenaje y lealtad: agacharse, caer sobre el rostro (1 S 24.8, 14; 1 R 1.31), encorvarse (Sal 22.20; 1 R 19.18; 2 Cr 29.28; Is 45.23), *inclinar la cabeza (Is 58.5; Mi 6.6), inclinarse (Dn 3.4), inclinar la cabeza entre las rodillas (1 R 18.42; 2 R 4.34), estar de pie y servir (Dn 3.3, 12; Mt 6.5; Mr 11.25), arrodillarse (Dn 6.11). El simple acto de agacharse indicaba lealtad y el servicio de adoración. Naamán, el sirio curado, estaba preocupado por las implicaciones de su obligación de inclinarse en el templo del dios Rimón y pidió perdón por ello por adelantando (2 R 5.18).

Deferencia y reverencia. Las actitudes apropiadas para orar y adorar derivan en gran manera de las posturas de reverencia. El servicio a la deidad y al rey comparten mucha

terminología: «Toda la asamblea... se inclinó ante el Señor y ante el rey» (1 Cr 29.20 NVI). Aquellos que se acercan a los reyes deben inclinarse (Gn 23.7; 2 S 9.6) y encorvarse (Est 3.2), inclinarse hasta el suelo (2 S 14.33) o incluso caer (Gn 50.18).

Existen muchas evidencias de que en el mundo antiguo, cuando alguien suplicaba algo a un superior le agarraba los *pies (2 R 4.27). La mujer sirofenicia probablemente lo hizo con Jesús (Mr 7.25). Después de la resurrección, los discípulos asieron a Jesús por los pies y lo adoraron (Mt 28.9). Aunque no siempre se declara, tales acciones incluían frecuentemente *besar los pies. La mujer que era pecadora expresó su adoración besando los pies de Jesús repetidas veces (Lc 7.45). El simbolismo gráfico de la expresión «lamer el polvo» también puede referirse a la práctica de besar los pies en sumisión (Sal 72.9-11; Is 49.23; cp. Sal 44.25).

Saludar a la deidad. La adoración de deidades también encontraba su expresión en los besos. El AT describe a los fieles como aquellos que no han doblado la rodilla ante Baal y cuya *boca no lo ha besado (1 R 19.18). Oseas habla de los que besas *becerros (Os 13.2). El beso formaba parte también de la adoración hebrea: «Servid a Jehová con temor, y alegraos [besad sus pies] con temblor» (Sal 2.11 RVR1960). Job niega que sus actos pudiesen interpretarse como expresiones de lealtad a dioses paganos o ser falso con el Dios del cielo. Entre otros hechos falsos dice: «Si... mi boca besó mi mano; esto también sería maldad juzgada» (Job 31.27-28 RVR1960). Este gesto simboliza quizá la elevación del alma (Sal 24.4).

Saludo (beso). En las Escrituras, el *beso es casi un saludo universal (Ro 16.16; 1 Co 16.20; 2 Co 13.12; 1 Ts 5.26; 1 P 5.14) o una despedida (Rt 1.14; 1 R 19.20; Hch 20.37). José se despide de su padre con un beso incluso después de muerto este (Gn 50.1). En poesía, el beso es análogo al encuentro (Sal 85.10) y una señal de amistad o buena voluntad (Pr 24.26). Los amigos se besan cuando se encuentran y cuando se separan (1 S 20.41). Los familiares se besan entre sí, especialmente los que hace mucho que no se ven (Gn 29.13; 33.4; 45.15; 48.10; Lc 15.20). Los subordinados besan a su señor. Los reyes hacen lo propio con los que están por debajo de ellos (2 S 19.39).

Algunos besos, los de los iguales, se dan en la cara. Otros, incluso en los labios, entre amigos íntimos (Pr 24.26). El hábito común de besar no diluía el ardor del beso de amor (Cnt 1.2), ni del sugerente de la mujer indecente (Pr 7.13). Un beso a un superior puede darse en los pies como indica la frase recurrente «se inclinó, y lo besó» (Éx 18.7; nótese también 1 R 2.19 donde la mayoría de las versiones dicen «se inclinó», pero la LXX dice «la besó»). La diferencia entre reverencia (probablemente inclinarse para besar los pies) y un beso en el rostro no se perdió con Absalón, que «robaba el corazón de todo el pueblo de Israel» tratando a todos como a iguales en lugar de siervos (2 S 15.6 NTV).

El beso, aunque expresaba subordinación, también hacía que el acercamiento de la persona fuese abierto y vulnerable. Un gesto relacionado en nuestra sociedad, la mano abierta y extendida como saludo indica que la persona que se acerca está desarmada. El beso utilizado como saludo amplía la intimidad de la *familia, garantizando al saludado la buena voluntad y la protección del que lo da. Un saludo desarma psicológicamente a la otra persona. Para aquellos capaces de quebrantar el rígido código de esta dinámica

interpersonal, el gesto de saludo ofrece un gran potencial para el abuso, algo que aparentemente no era poco común: «Son... importunos los besos del que aborrece» (Pr 27.6 RVR1960). Los peligros de una amistad fingida pasan a ser en ocasiones realidades inmediatas. Joab asesina traicioneramente a Amasa mientras lo saluda (2 S 20.9-10). Judas participa en este tipo de conspiración traicionera, esperando que su gesto discreto, ahora una señal codificada, pase desapercibido. Jesús llama la atención de sus discípulos hacia esa perfidia, pero no sabotea el plan (Mt 26.47; Lc 22.48). Un gesto social obligatorio como un saludo también puede funcionar como un arma más sutil. Cuando el mismo se retira, pasa a ser un desaire y una provocación. La puya de Jesús, «no me diste beso», reconoce una ligera, quizá intencionada, falta de respeto (Lc 7.45 RVR1960).

Gozo y felicidad. Muchos de los gestos y expresiones característicos relacionados con la felicidad tienen elementos en común incluso entre culturas dispares, probablemente porque se relacionan de forma directa con cambios fisiológicos universales en sí mismos. Estos incluyen un «rostro sonriente» (Job 29.24 NVI), «luz de tu rostro» (Sal 89.15), equiparar la sonrisa del rey con la luz del sol sustentadora de la vida (Pr 16.15), el rostro sonriente de Dios (Nm 6.25; Is 60.1-5), el uso del nombre *luz* (heb. *ʾôr*) y el verbo *brillar* (heb. *nāhar*) con el significado «sonreír» (Is 60.5; Jer 31.12; Sal 34.5) y de forma parecida para el hebreo *ṣāhal* y *ṣhr*, «brillar» (Sal 104.15).

Los *ojos en particular transmiten gozo (1 S 14.27, 29; Esd 9.8). El placer de la vida se almacena en los ojos (Sal 13.3; 38.10). Vivir según los mandamientos de Dios «alumbra los ojos» (Sal 19.8 RVR1960). «Algo en común tienen el pobre y el opresor: a los dos el Señor les ha dado la vista» (Pr 29.13 NVI).

Los que están gozosos van con la cabeza levantada (Sal 110.7). Las *puertas de la ciudad se abren como si levantasen la cabeza triunfantes (Sal 24.7, 9). Un adorador gozoso levanta la *cabeza (*cuerno) muy alto como un búfalo. «Mi poder [cuerno] se exalta en Jehová» (1 S 2.1 RVR1960). El salmista llama a Dios «el que levanta la cabeza» (Sal 3.3 RVR1960). Batir palmas, el más portátil y fácil de dominar de todos los instrumentos musicales, acompaña a los gritos de celebración (Sal 47.1; Nah 3.19).

Tristeza y duelo. En contraste con el gozo, una carga emocional inclina la cabeza (Gn 4.5) y la echa al polvo (Job 16.15). El que se lamenta inclina la cabeza y llora (Sal 35.14). El gesto exigido a los dolientes es «sentarse en el polvo» (Is 47.1) o incluso revolcarse en el polvo (Mi 1.10). Estos dicen: «Nuestra alma está agobiada hasta el polvo, y nuestro cuerpo está postrado hasta la tierra» (Sal 44.25 RVR1960). Un alma en duelo está «abatida hasta el polvo» (Sal 119.25 RVR1960) compartiendo quizá el destino polvoriento de los muertos como una participación simbólica en el inframundo (Job 40.13; Sal 7.5).

Junto al llanto, el doliente también se desaliña el pelo, rasga sus vestiduras y echa polvo o *cenizas al aire para que caiga sobre su cabeza (2 S 1.2; Neh 9.1; Est 4.1; Job 2.12; Is 58.5; Jer 6.26; Ap 18.19). En la antigüedad, también se autolesionaban. Los profetas de Baal demostraban su celo haciéndose cortes (1 R 18.28). Este comportamiento puede vincularse con el duelo por la muerte estacional de Baal anunciada por la ausencia de lluvia (1 R 18.1). Los adoradores que traen ofrendas al templo del Señor se habían

afeitado su *barba, rasgado sus vestiduras (*ver* Vestiduras) y cortado el cuerpo (Jer 41.4). La palabra para el duelo en el griego del NT brota del término traducido «cortarse a sí mismo» (*koptomai*), apuntando a la conexión histórica entre las dos acciones, se infligiesen o no heridas los dolientes del NT (p.ej., Lc 8.52).

Vergüenza y remordimiento. Autolesionarse puede sobrevivir en una forma más suave en el *golpeo del *pecho (Lc 23.48). El hombre pecador baja la mirada y se da golpes en el pecho como señales de remordimiento (Lc 18.13). Un gesto parecido, probablemente una forma simbólica de autoflagelación, expresa el arrepentimiento y la vergüenza de Jeremías: «Herí mi muslo» (Jer 31.19 RVR1960; cp. Ez 21.12). Los afligidos comen el pan de los enlutados y cubren sus labios (Ez 24.16-17). En respuesta a la vergüenza, las naciones «pondrán la mano sobre su boca» y «lamerán el polvo como la culebra» (Mi 7.16 RVR1960).

Enojo y agravio. El *enojo encontraba expresión en ocasiones batiendo palmas. Frustrado y airado por su la incapacidad de Balaam de maldecir a Israel, Balac batió sus manos (Nm 24.10). Job observa que Dios envía el viento oriental contra los malvados. «Batirán las manos sobre él, y desde su lugar le silbarán» (Job 27.23 RVR1960). Ezequiel bate palmas augurando la destrucción: «Bate palmas, que hiera la espada, y vuelva a herir» (Ez 21.14 NVI).

Se utilizaban otros gestos para expresar la ira acumulada con una reacción física. Los judíos se frustraron tanto con la presentación del evangelio por parte de Pablo que no pensaron otra forma de quejarse que gritar, tirar sus ropas y lanzar polvo al aire (Hch 22.23). El Señor «agitará su puño contra el monte de la ciudad de Sion» (Is 10.32 NVI). Mover la cabeza y el puño son gestos que acompañan de forma natural a una diatriba (Job 16.4). Los poetas evocan imágenes de los malvados como carnívoros agresivos: «Crujieron contra mí sus dientes» (Sal 35.16 RVR1960).

Gestos *faciales exagerados acompañan a las burlas verbales: «Estiran la boca, menean la cabeza» (Sal 22.7 RVR1960). Un salmista atormentado clama diciendo: «Yo he sido para ellos objeto de oprobio; me miraban, y burlándose meneaban su cabeza» (Sal 109.25 RVR1960, cp. Sal 22.7; 105.25). Todos los que pasan por una ciudad en ruinas baten las palmas, silban y mueven despectivamente la cabeza (Lm 2.15). Esos gestos también pueden servir para repeler el mal que acecha en esos lugares asolados (Sof 2.14-15; Jer 19.8).

Uno puede sacudirse el polvo de los pies (Hch 13.51) o de la ropa (Hch 18.6) como expresión de desdén, como sugiriendo que incluso tu suciedad es una mala compañía. Este gesto también puede indicar un deseo de separación total a la vista del juicio inminente (Mt 10.14).

Una persona que mira de reojo y frunce los *labios pone de manifiesto una mente que maquina: «El que guiña el ojo trama algo perverso; el que aprieta los labios ya lo ha cometido» (Pr 16.30 NVI). El malvado guiña sus ojos (Pr 6.12).

Los discursos públicos en el NT comenzaban generalmente mencionan que el orador movía la mano pedir silencio a la multitud (Hch 12.17; 13.16; 19.33; 21.40; quizá 26.1).

Los captores del levita robado le imponen silencio con las palabras: «Calla, pon la mano sobre tu boca» (Jue 18.19 RVR1960).

Ver también ADORACIÓN; BESO; EXPRESIONES FACIALES; INCLINARSE; LABIOS; LAMENTO, LAMENTAR; MANO; NARIZ, ORIFICIOS NASALES; ORACIÓN; PECHO; RODILLA; ROSTRO, PIES; VESTIDURAS.

GIGANTE

La influencia que los gigantes han ejercido sobre la imaginación humana supera con creces el número de sus apariciones en la Biblia, donde un halo de misterio envuelve las referencias. Podríamos destacar para empezar, pues, que una de sus asociaciones es la del misterio, algo que se escapa a nuestra capacidad de comprensión total.

Cuatro palabras hebreas se traducen «gigante» en diversas versiones de la Biblia. Los *nephilim* (*nepīlîm*) son misteriosos seres anteriores al diluvio (Gn 6.4), inolvidables por la llamativa declaración de que «había gigantes en la tierra» (RVR1960). Los *anakim* (*ʻanāqîm*) eran habitantes altos de Canaán antes de la llegada de los israelitas (Dt 2.10-11, 21; 9.2). Los *espías dijeron en su informe que los mismos eran descendientes de los *nephilim* (Nm 13.33). Los *rephaim* (*repāʼîm*) también habitaban en Canaán antes de los israelitas (Dt 2.11; 3.11-13), pero no tenían necesariamente proporciones gigantescas. Y finalmente, *gibbor* (*gibbôr*) es un término empleado para designar un héroe militar u hombre fuerte, aunque no queda claro si los denominados así eran gigantes en altura y peso. Con la posible excepción de los *nephilim*, que siguen envueltos en el misterio, todos los gigantes bíblicos son humanos cuyo gran tamaño los hacía temibles en el campo de batalla. La competencia militar del gigante bíblico se atestigua con la forma en que las referencias a ellos se agrupan en contextos de *batalla (2 S 21.16-22; 1 Cr 20.4-8).

Al leer los pasajes que describen a los *gigantescos habitantes de Canaán, es relevante destacar que los hebreos eran una raza de proporciones físicas modestas. El informe de los espías que volvieron de Canaán lo confirma. El mismo dice: «Todo el pueblo que vimos en medio de ella son hombres de grande estatura... y éramos nosotros, a nuestro parecer, como langostas; y así les parecíamos a ellos» (Nm 13.32-33 RVR1960).

La imagen de los gigantes es más llamativa cuando pasamos de clases a individuos. Nimrod, «el primer poderoso en la tierra» y «vigoroso cazador delante del Señor» (Gn 10.8-9 RVR1960), pudo haber sido un gigante. Debido al vínculo entre los *rephaim* y la tierra de Basán, la poderosa figura de Og, rey de Basán, en el AT, puede pertenecer al rango de los gigantes. Su *cama, hecha de hierro, de casi cuatro metros de longitud y dos de anchura, era de proporciones gigantescas (Dt 3.11). Incluso si este hecho indica magnificencia real en lugar de necesidad, la mística de Og como gigante se ve alimentada por la imagen. El más célebre de estos hombres en la Biblia es el filisteo Goliat, el propio epítome del tamaño y la fuerza extraordinarios (1 S 17). En Ezequiel 32.17-32, la lista de guerreros poderosos caídos al Seol incluye algunos que en el hebreo original responden al nombre en ocasiones traducido «gigante».

Los gigantes son una imagen negativa en la Biblia. Pueden tener una fuerza física superior en la batalla, pero son paganos que desagradan a Dios. Infunden el miedo en el

pueblo del Señor, pero lo interesante es que (excepto en el caso de Nimrod) Dios siempre ordena a los suyos que los destruyan, cosa que hacen. No es muy descabellado decir que en la Biblia, los gigantes son especímenes físicos imponentes a punto de ser derribados. Estas figuras también tienen matices de monstruos grotescos, como en la referencia al gigante de Gat, que era «un hombre de gran estatura, el cual tenía doce dedos en las manos, y otros doce en los pies, veinticuatro por todos» (2 S 21.20 RVR1960). El destino de este monstruo puede resumir lo que hacen los gigantes en la Biblia y cómo responde Dios a cambio: «Este desafió a Israel, y lo mató Jonatán» (v. 21 RVR1960).

Ver también GIGANTESCO, TEMA DE LO; MONSTRUO, MONSTRUOS.

GIGANTESCO, TEMA DE LO

Además de las historias que incluyen *gigantes, encontramos ejemplos bíblicos de lo inesperadamente o extraordinariamente grande. Estos textos son ejemplos de algo milagroso o de lo ridículamente ficticio. Este tema es prominente en la Biblia.

Un ejemplo es la historia de Sansón. Como no se le identifica como gigante, era presumiblemente robusto pero con un físico normal. Sin embargo, sus hazañas son sobrehumanas: matar un *león con las manos, capturar y prender fuego a trescientos zorros, matar mil guerreros con una quijada de asno; acarrear las *puertas de una ciudad, destrozar las cuerdas con las que estaba atado.

La historia de Jonás se especializa igualmente en lo inesperadamente grande. La narración puede ser una exageración ficticia y adornada de hechos reales o (de acuerdo a la visión implícita que Jesús tiene de este relato en el NT) una historia real en la que Dios intervino milagrosamente. En cualquier caso, la misma menciona acontecimientos excepcionales. El primero es que Dios envía a su profeta timorato en solitario a predicar un sermón de *juicio a la temible nación de Asiria, conocida por su crueldad. Igualmente inmenso es el «gran pez» escogido por el Señor para tragarse a Jonás (Jon 1.17). La estancia posterior del profeta en el vientre del pez durante tres días y tres noches es un imposible para un humano. Cuando Jonás llega finalmente a Nínive, el escritor amplifica la magnitud de la *ciudad (haciendo de ella una monstruosidad moral así como una realidad física) haciendo referencia a toda la extensión de la ciudad-estado (de ahí la información de que la anchura de la ciudad era «de tres días de camino» [Jon 3.3]). Nunca en la historia del mundo un sermón de ocho palabras (Jon 3.4) tuvo como consecuencia una conversión en masa como la que experimentó la ciudad de Nínive, un arrepentimiento tan abrumador que incluso los *animales fueron cubiertos con cilicio y obligados a *ayunar (Jon 3.7-8). En armonía con el *pez milagrosamente grande, Dios produce de la noche a la mañana una planta que dé sombra (Jon 4.6). Incluso Jonás se enfada desproporcionadamente (Jon 4.1-4, 8-9).

El maestro de lo gigantesco fue Jesús. Su efecto retórico característico, más frecuente incluso que su debilidad por la paradoja, era la exageración absurda, empleada frecuentemente al servicio de la *sátira. Entre las viñetas humorísticas de Jesús basadas en la exageración se encuentran el espectáculo de un camello pasando a través del ojo de una aguja, de una persona tomando complejas precauciones para colar un mosquito y tragarse después un camello, y de otra con una viga en el ojo tratando de quitar una mota

del ojo del vecino. En otros pasajes se nos pide que consideremos la posibilidad de que la *mano derecha no sepa lo que hace la izquierda, se aconseja sacarse un *ojo o arrancarse un brazo sin estos son la causa del pecado, se nos habla de *montañas que caen al mar porque una persona tiene la fe necesaria para que ocurra, así como del milagroso crecimiento de una planta de mostaza que pasa a ser un *árbol gigantesco cuyas ramas llegan al cielo. G. K. Chesterton declaró en su obra *Ortodoxia* que la dicción utilizada *sobre* Cristo ha sido seria, pero la dicción empleada *por* Cristo «es curiosamente bastante gigantesca; está llena de camellos que pasan por agujas y montañas echadas al mar». E. Trueblood, que explica el modelo con todo detalle, compara las exageraciones de Jesús con «nuestra historia convencional de Texas, que nadie cree literalmente, pero que todos recuerdan».

Otra fuente de lo gigantesco es la literatura visionaria de la Biblia, donde la fantasía es un género frecuente. Aquí entramos en un mundo en el que un río inunda toda una nación (Is 8.5-8), donde un *cuerno de carnero crece hasta el cielo y golpea las *estrellas haciéndolas caer (Dn 8.9-10), donde la copa de un árbol puede alcanzar las *nubes y dar sombre a «todas las naciones» (Ez 31.3, 6 NVI) y donde una *langosta puede amplificarse hasta llegar a ser tan terrible como un guerrero (Ap 9.7-11). A todo esto podríamos añadir el «ángel fuerte» que «puso su pie derecho sobre el mar, y el izquierdo sobre la tierra» (Ap 10.1-3 RVR1960), un «gran dragón escarlata» cuya cola arrastra la tercera parte de las estrellas del cielo (Ap 12.3-4), y una serpiente cuya boca arroja «agua como un río», capaz de arrastrar a una mujer con ella (Ap 12.15). En resumen, gran parte de lo que acontece en los escritos *apocalípticos de la Biblia existe en una escala cósmica, en una magnitud solo conocida en nuestra imaginación, no en el mundo empírico en que vivimos.

La imaginería de lo gigantesco también aparece en pasajes que retratan a Dios. El firme amor de Dios es tan grande «como la altura de los cielos sobre la tierra» (sal 103.11 RVR1960). Su fidelidad se extiende «hasta las nubes», su justicia es «como los *montes», y sus juicios, «*abismo grande» (Sal 36.5-6). Su poder y justicia «alcanzan los cielos más altos» (Sal 71.18-19). Dios es tan grande que puede reunir «en un cántaro el agua de los mares» y juntar «en vasijas los océanos» (Sal 33.6-7).

El *tour de force* en los pasajes de la Biblia sobre lo gigantesco es el retrato de Behemot y Leviatán en Job 40–41. Los fenómenos de la vida real sobre los que se basa el mismo son aparentemente un hipopótamo y un cocodrilo respectivamente, pero cuando la imaginación ha obrado su magia amplificadora sobre ellos, pasan a ser sin duda especímenes extraordinarios.

Ver también GIGANTE; MONSTRUO, MONSTRUOS.

BIBLIOGRAFÍA. E. Trueblood, *The Humor of Christ* (Nueva York: Harper & Row, 1964).

GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS

Ya en la época de Aristóteles, narradores de historias y oyentes se han entusiasmado con los relatos que incluyen un elemento de *sorpresa en forma de giro de los acontecimientos. Si lo definimos estrictamente, este es una acción que produce el efecto

contrario del pretendido. De forma más general, engloba cualquier historia de cambio de fortuna en la que un cambio repentino o decisivo es el resorte principal del argumento.

El relato de la caída (Gn 3) es la primera historia de este tipo en la Biblia. Queriendo ser como Dios, tener todas las cosas a su disposición, *Adán y *Eva lo pierden todo. *Caín quiere librarse de un hermano piadoso al que envidia, y acaba viéndose condenado a la vida de un desterrado errante (Gn 4.1-16). Lot levanta sus ojos y miró la llanura fértil del Río Jordán y escoge una tierra que en su mente equivale a *prosperidad material (Gn 13), y acaba perdiendo su hogar y su esposa cuando esa región se transforma en un *erial (Gn 19). Los veinticinco años de *Abraham esperando que Dios le diese el hijo prometido se ven salpicados por una serie de salidas en falso en las que el patriarca acomete acciones que parecen convenientes pero que acaban en callejones sin salida; algunos de estos episodios son el que implica al rey de Egipto (Gn 12.10-17), la decisión de tener un hijo con Agar (Gn 16) y la mentira a Abimelec (Gn 20). En una nota más alegre, Abraham se dispone a *sacrificar a su hijo, pero encuentra un carnero como *sustituto (Gn 22).

Los giros de los acontecimientos siguen produciéndose en las narraciones siguientes en Génesis. *Jacob cree que puede mejorar robando la *bendición de su padre moribundo, para verse finalmente en un exilio de veinte años en una región extranjera hostil. Cuando regresa a la tierra de sus padres, cree que el inminente reencuentro con su hermano, *Esaú, es el mayor problema a resolver pero, en su lugar, su lucha con Dios (Gn 32.22-31) demuestra ser el acontecimiento culminante de su vida. En el relato de *José y sus hermanos, la historia de engañar al oráculo más feliz de la Biblia, todo lo que los hermanos hacen para evitar el cumplimiento de los *sueños de supremacía de José conduce directamente a su cumplimiento. El traslado de la familia de Jacob a Egipto también implica un giro de los acontecimientos basado en el tema del «falso refugio»: la familia de Jacob creyó asentarse en un lugar seguro, pero al final acabó siendo una nación oprimida durante cuatrocientos años.

La épica del *éxodo también incluye giros de los acontecimientos. Todas las estratagemas de *Faraón para someter a los israelitas a la *esclavitud llevan a la *prosperidad de estos (Éx 1.12). Faraón cree que las mujeres no suponen una amenaza (Éx 1.16), pero estas lo engañan repetidamente. Durante las *plagas, los intentos de Faraón de sabotear los planes de los israelitas desembocan en una serie de plagas que finalmente provocan su destrucción. Más adelante, Balaam hace todo lo posible por pronunciar una *maldición sobre los israelitas, pero cuando llega el momento crucial dice una bendición en su lugar (Nm 22–24).

El libro de Jueces es una pequeña antología de sorprendentes giros de los acontecimientos. El astuto Aod engaña de tal forma al rey moabita Eglón («becerro gordo») que cuando dice traer un mensaje secreto de Dios para él, el monarca se pone en pie solemnemente, pero recibe una puñalada mortal en su grasiento vientre, el caso original del cuchillo desaparecido (Jue 3.21-22). El capitán fugitivo Sísara duerme cómodamente en la tienda de la aparentemente hospitalaria Jael (cuyo nombre tendría que haberle alertado); esta le atraviesa la cabeza con una estaca (Jue 4–5). Gedeón

comienza su historia (Jue 6–8) con un serio complejo de inferioridad, ya que casi todos los detalles del la historia pintan el retrato de un héroe reticente. Sin embargo, en la mitad del relato nuestras expectativas se vienen abajo, ya que Gedeón domina totalmente lo que se encuentra en su camino. Creyendo que estaba llevando a cabo un acto piadoso, Jefté condena a su hija con su *voto imprudente (Jue 11). El flirteo de *Sansón con Dalila alcanza su culminación en la pérdida repentina de su fuerza (Jue 16).

La historia de *Ester destaca también un giro de los acontecimientos. La vida de Amán se basa en la *soberbia proverbial que precede a una caída: su orgullo y el odio que siente por los judíos lo superan, y acaba viendo la exaltación de su enemigo Mardoqueo y muriendo en la horca que había preparado para él. A nivel nacional, la aparentemente desesperada situación de los judíos se invirtió con una victoria repentina. El giro de los acontecimientos es más sutil en el libro de *Rut, donde Booz se ve sorprendido por una inesperada petición de matrimonio a medianoche, de una viuda cuya edad, posición social y origen hacían de ella una consorte improbable.

Los salmos de *lamento presentan su propia variación sobre este tema. Casi sin excepción, estas búsquedas de consolación frente a una crisis terrible incluyen un giro o incluso una retractación. Tras pintar un cuadro de una amenaza aparentemente inconquistable, el poeta cambia de pronto declarando su confianza en Dios y promete alabarle. La situación retratada como imposible pasa repentinamente a tener solución. Otros salmos también pueden emplear el tema; por ejemplo, Salmos 73, después de presentar una imagen de los arrogantes malvados, da un giro con la estampa contraria de la súbita caída de estas personas. Los salmos de alabanza celebran en ocasiones los gloriosos giros de Dios que exaltan a los humildes y derriban a los soberbios; el cántico de Ana (1 S 2.1-10) y el «Magnificat» de María (Lc 1.46-55) son los mejores ejemplos.

Los salmos de *rescate también se basan en el tema del giro de la situación. Por ejemplo, el salmo 107 narra la difícil situación de cuatro grupos de desgraciados, los que vagan por el desierto, los que se sientan en la cárcel, los que sufren una enfermedad y los que salen al mar en barcos. Cada viñeta se invierte a mitad de camino gracias a la intervención de Dios, que conduce a los que vagan por el desierto a una ciudad, libera a los prisioneros, cura a los enfermos y lleva a los marineros golpeados por las tormentas a un refugio. El cántico de *Jonás desde el *abismo acuoso (Jon 2) representa el mismo giro. En un nivel espiritual y emocional, el *pecador angustiado por la *culpa de salmos 32 se consume cuando es incapaz de declarar su pecado, pero su situación cambia cuando decide confesar sus transgresiones al Señor.

El libro de *Proverbios también es un álbum memorable de giros repentinos de los acontecimientos, en ocasiones en forma de predicciones: las personas que obtengan beneficios con la violencia se verán atrapadas en sus propios designios (Pr 1.10-19), el *perezoso verá que sus excusas para no trabajar lo dejarán en la *pobreza repentina (Pr 6.9-11), y la persona que busca por todos los medios evitar tener que dar explicaciones por su *maldad será quebrantada «en un momento» (Pr 6.12-15).

Ningún género de la Biblia está más saturado de giros repentinos que la literatura profética y apocalíptica. Los oráculos de *juicio están llenos de visiones en las que se

invierten las condiciones presentes, en contra de todas las previsiones. Sobre todo, las naciones que son poderosas en ese momento verán cómo les arrebatan su prosperidad. Pero de acuerdo con los misterios de la gracia, estos mismos libros, a pesar de todas sus predicciones de juicio, acaban con un giro repentino, para el que no están preparados, en el la nación castigada a lo largo de las visiones precedentes se retrata siendo *restaurada a la prosperidad. La narrativa profética (y no solo la visión profética) nos provee muchos giros de los acontecimientos, especialmente el libro de *Daniel, donde Nabucodonosor echa a los tres jóvenes en el horno y ve que se salvan milagrosamente, donde el mismo rey cae súbitamente del poder en el momento en que menos lo espera, donde Belsasar recibe la profecía de su inminente derrota la misma que noche que celebra la mayor fiesta de su vida, y donde Darío pasa una noche sin poder dormir tras echar a Daniel al foso de los *leones.

El NT tiene sus propias versiones del tema del giro de los acontecimientos. Un grupo de ellas, las historias de conversión, es abundante. Aquí, el patrón de vida de una persona se revierte con su iniciación en el *reino de Dios. Otro grupo lo componen los relatos en los que el Señor escoge personas con antecedentes poco distinguidos, invirtiendo el modelo de valores del mundo. Los *discípulos constituyen el mejor ejemplo, pero la expresión clásica del principio es la declaración de Pablo de que no muchos seguidores de Cristo eran «poderosos, ni muchos los de noble cuna. Pero dios escogió lo insensato del mundo para avergonzar a los sabios, y escogió lo débil del mundo para avergonzar a los poderosos» (1 Co 1.26-30 NVI).

La versión más prominente de estas historias en el NT aparece en los dichos y parábolas de Jesús. Sus dichos invierten regularmente modelos o expectativas convencionales, como cuando declara que los *primeros serán los últimos, y los últimos los primeros, o cuando dice que la persona que pierde su vida la salva y viceversa, o que el bienaventurado es el manso, el que llora, el que sufre *persecución. Un asalto parecido contra estructura de pensamiento profunda del oyente tiene lugar con los giros familiares que dan vida a las parábolas de Jesús, las suertes del rico y el *mendigo invertidas en el más allá, los planes de jubilación del *granjero emprendedor frustrados el día siguiente de terminar su proyecto de construcción, la élite religiosa que pasa por delante del hombre herido mientras el socorro llega de la fuente menos esperada (un despreciado samaritano), y un *fariseo que se marcha a casa condenado mientras un publicano es justificado.

La historia de salvación en sí es un giro de los acontecimientos. Isaías escribe: «Venid luego, dice Jehová, y estemos a cuenta: si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos» (Is 1.18 RVR1960). Las personas que están muertas en transgresiones y pecados ven cómo se invierte su situación (Ef 2.1, 5-6). Aquellos que «antes ni siquiera eran pueblo» son ahora pueblo de Dios, y aquellos que «antes no habían recibido misericordia... ahora ya la han recibido» (1 P 2.10 NVI).

Al menos dos conceptos emergen del tema bíblico del giro de los acontecimientos. Uno de ellos es el misterio de la providencia, la gracia y la elección de Dios, ya que los más improbables reciben el favor mientras se escarnece a los que más impresionan según los

estándares humanos. El otro principio es el juicio, cuando personas que se creen seguras son en realidad vulnerables.

Ver también ENGAÑAR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; TRAMAS DEL ARGUMENTO; SORPRESA, HISTORIAS DE.

GLORIA

Con cientos de referencias en nuestras Biblias, la gloria es una de las imágenes maestras que ayudan a contar la historia de las Escrituras. Un sondeo de las referencias nos provee un recorrido por algunos de los momentos más grandiosos de la Palabra de Dios, desde la entrega de la ley (Éx 24.12-18), a la travesía del *desierto por parte de Israel (Nm 14.10, 21, 22; 16.19, 42; 20.6), a la adoración a Dios en el tabernáculo (Lv 9.6, 23) y el *templo (1 R 8.11; 2 Cr 5.14), al llamamiento y la visión profética de Isaías (Is 6) y Ezequiel (Ez 1), al nacimiento (Lc 2.9) y la transfiguración de Jesús (Lc 9.31; 2 P 1.7), a la escena apocalíptica final de la ciudad santa *Jerusalén descendiendo en las nubes (Ap 21.23-34).

La gloria incluya esplendor, *belleza, magnificencia, fulgor y éxtasis. En la Biblia es principalmente una cualidad atribuida a Dios y a los lugares de su presencia, incluyendo los de *adoración y el *cielo. La gloria del Señor es una imagen de su grandeza y trascendencia, y tiene relación con los grandes aspectos de la experiencia terrenal, con el *sol y la *luna, por ejemplo (Sal 19.1), en lugar de un campo, o con una poderosa *tormenta (Sal 29.3, 9) en lugar de una lluvia suave. Encontrarse con la gloria de Dios es siempre sobrecogedor y numinoso.

Como la gloria aparece como un término valorativo estándar para atribuir grandeza a Dios, puede parecer más una abstracción que una imagen concreta. Un buen punto de partida, por tanto, es la Shekiná de Dios que aparecía en forma visible tanto en el tabernáculo como en el templo. Cuando se dedicó el tabernáculo, una *nube de gloria cubrió la tienda y la gloria de Dios la llenó, apareciendo después como una nube de día y como una columna de fuego por la noche en la travesía del desierto por parte de Israel (Éx 40.34-38). Un acontecimiento parecido acompañó a la dedicación del templo (2 Cr 7.1-3), donde la gloria de Dios tenía una identidad palpable. Podemos captar pinceladas de esto en referencias en los salmos a la presencia de Dios en el templo: «El Señor está en su santo templo» (Sal 11.4 NVI); «Jehová, la habitación de tu casa he amado, y el lugar de la morada de tu gloria» (Sal 26.8 RVR1960); «Te he visto en el santuario y he contemplado tu poder y tu gloria» (Sal 63.2 NVI).

La gloria es una imagen de trascendencia divina cuando se hace visible a las personas. Combina asombro y *terror, y simultáneamente invita al acercamiento y la distancia, cuando Moisés se encuentra con la gloria de Dios en el monte *Sinaí, la manifestación visible es una nube que cubre la *montaña y un fulgor «como un fuego abrasador» (Éx 24.16-17 RVR1960). Cuando Moisés pide ver la gloria de Dios, esta es tan intensa que el Señor tiene que protegerlo de todo su efecto (É 33.18-23). En Salmos 29, el cántico de la tempestad, se dice que «la gloria de Dios» truena sobre las aguas (v. 3), llenando a los observadores humanos con tanta maravilla y terror que claman: «¡Gloria!» (v. 9). Dios blande la gloria como un soldado su espada. Sagrada y peligrosa, la gloria inspira

asombro, temor y respeto en los que miran. Cuando Isaías y Ezequiel se encuentran individualmente con la gloria de Dios en una visión, su reacción es sentirse pequeños e indignos (Is 6.5; Ez 1.28). La gloria de Dios es en cierto sentido contagiosa para aquellos que la han visto, porque el rostro de Moisés brillaba cada vez que hablaba con Dios (Éx 34.29-35).

Las cincuenta referencias a la gloria de Dios en Salmos se epitomizan en Salmos 24.7-10, una letanía que celebra la presencia de Dios cuando se le encuentra en adoración. Este pasaje invita repetidamente al «Rey de Gloria», el gran y poderoso Señor de los ejércitos, a «entrar» y unirse a la congregación. La gloria es aquí un amigo, no un enemigo. Al mismo tiempo, este rey de gloria es grandioso, «fuerte y poderoso», «poderoso en la batalla». Y no se le invita a entrar por *cualquier* puerta, sino por las «puertas antiguas» del templo.

La gloria es una imagen prominente entre las escatológicas del AT, ya que los profetas anuncian un nuevo día, un tiempo en que «se revelará la gloria del Señor, y la verá toda la humanidad» (Is 40.5 NVI). Las naciones irán todas a Jerusalén porque «amanecerá Jehová» sobre la ciudad y «será vista su gloria» allí (Is 60.2 RVR1960). Todos irán a Jerusalén, donde beberán y se deleitarán «con el resplandor de su gloria» (Is 66.11). La revelación escatológica de la gloria representa una serie de transformaciones sin parangón, de las relaciones humanas, la sociedad en general, el corazón humano e incluso el mundo entero. Para los que necesitan esperanza, la teofanía prometida produce la fortaleza para enfrentarse a circunstancias difíciles y creer de nuevo.

El NT identifica atrevidamente a Jesús con la gloria, y al hacerlo teje juntos casi todos los hilos de la gloria. Esta impregna la genealogía divina que Juan provee para Jesús al principio de su Evangelio: «Henos contemplado su gloria, gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre» (Jn 1.14 NVI). En el nacimiento de Jesús, «la gloria del Señor rodeó de resplandor» a los pastores (Lc 2.9) y la hueste *angélica proclamó: «¡Gloria a Dios en las alturas!» (Lc 2.14). Aunque la palabra específica *gloria* no aparece en los relatos de la transfiguración de Jesús, esta es un ejemplo supremo de la gloria visible de Cristo. Su *resurrección es un ejemplo de gloria (Lc 24.26; Ro 6.4; 1 P 1.21), como lo es su *ascensión (1 Ti 3.16). Pablo llama a Jesús «Señor de gloria» (1 Co 2.8 RVR1960) y habla de «la gloria de Dios en la faz de Jesucristo» (2 Co 4.6). Experimentar la gloria de Dios en Cristo tiene matices místicos en muchos pasajes en los que aparece la palabra, y siempre es un encuentro con la trascendencia del Señor. Cuando el moribundo Esteban mira al cielo, ve «la gloria de Dios, y a Jesús que estaba a la diestra de Dios» (Hch 7.55 RVR1960).

Las visiones escatológicas del NT comparten con las de AT un acento sobre el tema de la gloria futura. El propio Cristo vendrá «en su gloria, con todos sus ángeles» (Mt 25.31 NVI; cp. Mr 8.38; 13.26). Sin embargo, los pasajes escatológicos del NT hacen hincapié en la forma en que los creyentes participarán en la gloria de Cristo. Pedro habla de ser «participantes de la gloria que será revelada» (1 P 5.1) y de creyentes que han sufrido siendo restaurados por Dios «que nos llamó a su gloria eterna en Jesucristo» (1 P 5.10 RVR1960). Pablo escribe que la aflicción de la vida «produce en nosotros un cada vez

más excelente y eterno peso (*ver* Pesado) de gloria, no mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven» (2 Co 4.17-18 RVR1960). «Cristo en vosotros» es «la esperanza de gloria» (Col 1.27 RVR1960), y cuando Cristo aparezca, «entonces vosotros también seréis manifestados con él en gloria» (Col 3.4 RVR1960).

Las referencias anteriores son solo la punta del iceberg. La gloria es una de las mayores imágenes positivas de la Biblia, el lenguaje de lo místico y del corazón creyente que ha vislumbrado la grandeza de Dios. Paradójicamente, es una cualidad divina muy alejada de la finitud humana, pero se sigue ofreciendo a los creyentes como algo de lo que participarán.

Ver también BELLEZA; DIOS; FUEGO; LUZ; NUBE; PESADO; SANTIDAD; SINAÍ; SION; TABERNÁCULO; TEMPLO.

GOLIAT. *Ver* DAVID; HISTORIAS DE BATALLA.

GOMORRA. *Ver* SODOMA Y GOMORRA.

GORDO, GORDURA

En una sociedad que tiene fobia a los gordos resulta difícil imaginar que la gordura transmita otra cosa que pereza, desidia, *repugnancia e incluso aversión. Pero cuando nos volvemos a las Escrituras, vemos que gordo y gordura se emplean repetidamente para representar *prosperidad, *bendición, *abundancia y generosidad.

Gordo y gordura aparecen casi exclusivamente en el AT, con las excepciones del *becerro engordado de Lucas 15 (donde es claramente un símbolo de pródiga generosidad) y Romanos 11.17 en alguna versión (como la RVA y la JBS donde Pablo habla de que somos injertados en el olivo para participar de «la raíz y la grosura». En el AT, las imágenes de lo gordo y la gordura pueden matizarse cuidadosamente de varias formas diferentes. Para nuestros propósitos, sin embargo, nos bastará con dividirlas en dos categorías generales: imágenes de lo dado por Dios o de la prosperidad conseguida ilícitamente.

En primer lugar, gordo y gordura se emplean repetidamente como imagen directa de la bendición de Dios. En Génesis 27.28, Isaac bendice a Jacob diciendo: «Dios, pues, te dé del rocío del cielo, y de las grosuras de la tierra, y abundancia de trigo y mosto» (RVR1960). En el versículo 39, Jacob dice a Esaú: «Será tu habitación en grosuras de la tierra» (RVR1960). Encontramos este uso de gordo y gordura en varios pasajes (Job 36.16; Sal 36.8; 63.5; 65.11; 92.15; Is 20.23; Jer 31.14; y otros). En algunos de los pasajes, las traducciones modernas evitan el uso literal de gordo y gordura, empleando otras imágenes de prosperidad, pero algunas más antiguas como la RVA traduce «grosura» término sinónimo de «gordo» o «gordura» en algunos de ellos.

Deberíamos ser conscientes de que frecuentemente gordo y gordura denotan la mejor parte de una ofrenda o *sacrificio. En Génesis 4.4, el sacrificio de Abel de describe como «lo más gordo» (RVR1960 y «grosura» RVA). En Génesis 45.18, Faraón entrega Gosén a Israel. Allí, los israelitas podrán vivir de «grosura de la tierra» (RVA). En los rituales del AT, descritos con detalle en Levítico, «toda la grosura es de Jehová» (Lv 3.16 RVR1960) precisamente porque representa la mejor parte del sacrificio.

Otra forma de entender por qué gordo y gordura son imágenes de bendición es examinar cómo se comparan con la delgadez, especialmente en Salmos 106.15, donde el salmista, hablando del pecado de Israel en el desierto, dice: «Y él les dio lo que pidieron; más envió mortandad sobre ellos» (RVR1960; ver también Nm 13.20; Is 10.16; 17.4; 24.16). Otros dos pasajes en los que se emplea la grosura para indicar bendición son Génesis 41, con la descripción de Faraón de su sueño de las *vacas flacas y las gordas (ver la interpretación de José, vv. 25-32), y las menciones de gordo y gordura en Proverbios (Pr 11.25; 13.4; 15.30; 28.25).

Sin embargo, estos conceptos no solo obtienen comentarios favorables. Tanto Deuteronomio 31.20 y 32.15 parecen vincular el engorde de Israel gracias a las bendiciones del Señor con su separación de él. Nehemías 9.25, parte de la confesión de Esdras, también da esta impresión. Este hecho nos prepara para el segundo uso general de gordo y gordura, el de la prosperidad obtenida ilícitamente.

La imagen suprema de este tipo de gordura es Eglón, que se nos presenta en Jueces 3.17. Sin duda, la misma era consecuencia de la explotación de los israelitas (entre otros). Su nombre procede de la palabra raíz para «becerro», y el incipiente simbolismo de la historia incluye la imagen de Eglón como el becerro gordo preparado para la matanza. Sin embargo, la condenación por parte de la Biblia de la gordura excesiva no se limita a potencias extranjeras que se alimentan de Israel. De hecho, la gran mayoría de los usos negativos de la imagen incluyen a los líderes y al pueblo de Israel (1 S 15.22; Job 15.27; Sal 17.10; 73.7; 119.70; Is 1.11; 6.10; 34.6; Jer 5.28; Esd 34.3ss; 39.19; 44.15).

Gordo y gordura, pues, pueden emplearse para mostrar las bendiciones de Dios derramadas abundantemente sobre la tierra, o el uso indebido de las mismas por los autocomplacientes, los codiciosos y los malvados.

Ver también ABUNDANCIA; BENDICIÓN; COMER; HAMBRUNA; PROSPERIDAD.

GORRIÓN. *Ver* PÁJAROS.

GOZO

C. S. Lewis definía el gozo como «un deseo insatisfecho que es en sí mismo más deseable que cualquier otra satisfacción». Le pone la etiqueta «gozo» y dice que «debe distinguirse marcadamente de la felicidad y el placer» (Lewis, 17-18). Lewis encontró el gozo porque encontró a Dios como su fuente.

Con casi cuatrocientos ejemplos del vocabulario específico del gozo y el regocijo, este tema es uno de los principales en la Biblia. Aunque el gozo existe en la vida humana en el reino terrenal, como por ejemplo tras una victoria (Sal 20.5) o una cosecha (Is 9.3), su contexto es abrumadoramente espiritual. El énfasis se sintetiza en versículos famosos que expresan el sentimiento de que «el gozo del Señor es nuestra fortaleza» (Neh 8.10 NVI) y piden a Dios: «Devuélveme la alegría de tu salvación» (Sal 51.12 NVI). El gozo y el regocijo son una preocupación especial en los salmos (aproximadamente 80 referencias) y los Evangelios (unas 40).

El gozo es un subproducto de la vida con Dios. No se encuentra buscándolo como un fin en sí mismo. El Señor debe darlo (Job 8.21; Sal 4.7; 36.8). Por tanto, se recibe por la fe en el don de la salvación (1 S 2.1; Sal 5.11; 13.5; 20.5; 21.1, 6; 33.21; 35.9; 40.16; Is 12.1; 25.9; Hab 3.18; Lc 1.47; 2.10). En el AT, el gozo viene con la presencia de Dios (1 Cr 16.27; Job 22.21-26; Sal 9.2; 16.5-11). En el NT, esa presencia se identifica como el Espíritu Santo (Hch 13.52; Ro 15.13; Gá 5.22; Ef 5.18, 19; 1 Ts 1.6).

El gozo es algo que llena a una persona (Sal 4.7; 16.11), relacionado frecuentemente con el corazón (Sal 4.7; 19.8). «Una mirada radiante alegra el corazón» (Pr 15.20 NVI). El corazón puede saltar (Sal 28.7) o maravillarse y ensancharse (Is 60.5). Las bocas se llenan «de canciones jubilosas» (Sal 126.2 NVI), y un corazón alegre da lugar al cántico (Is 65.14). Este brote energético de emociones se manifiesta frecuentemente *gritando y *cantando (aproximadamente dos docenas de referencias para cada uno), de forma que los salmos resuenan con un coro de gritos y canciones de gozo.

Incluso la creación une su voz en gozo. «El Tabor y el Hermón cantan alegres a tu nombre» (Sal 89.12 NVI); «todos los árboles del bosque rebosarán de contento» (Sal 96.12 RVR1960); se llama a las montañas a cantar con júbilo (Sal 98.8); y cuando Dios restaure a Israel, los cielos cantarán y gritarán de gozo (Is 44.23; 49.13).

El gozo puede ser en ocasiones como el placer o el agrado que uno siente con una cosa buena, una vista espléndida, un símbolo estimulante. Así pues, a los ojos de un israelita justo, el monte Sion es «bella colina, la alegría de toda la tierra» (Sal 48.2 NVI ; cp. Sal 137.6; Lm 2.15).

A nivel individual, el pecador penitente, habiendo experimentado el juicio de Dios, pide a este: «Hazme oír gozo y alegría; y se recrearán los huesos que has abatido» (Sal 51.8). El gozo puede ser la voz de la restauración de un camino caprichoso de culpa. La transición del duelo al gozo es como volver «lamento en baile», como cambiar el cilicio en vestiduras de gozo (Sal 30.11); la transformación es muy clara para aquellos que miran. Y para los justos hay una garantía de que «los que sembraron con lágrimas, con regocijo segarán» (Sal 126.5 RVR1960). Dios se deleita mostrando su favor a aquellos que aman la justicia, distinguiéndolos sobre sus iguales ungiéndolos con un preciado cosmético, «perfume de alegría» (Sal 45.7 NVI).

Cerca de la celebración de los salmos encontramos la voz sobria de la sabiduría que entona el proverbio: «Aun en la risa tendrá dolor el corazón» (Pr 14.13 RVR1960). O una vez más leemos que un hijo justo o sabio trae gozo al corazón de un padre (Pr 15.20; 23.4; 27.11) pero no hay gozo para el padre de un necio (Pr 17.21).

Trágicamente, bajo el juicio nacional Israel declara: «En nuestro corazón ya no hay gozo» (Lm 5.15). Se ha secado como la viña, el higo y la granada en los árboles (Jl 1.12). El juicio de Dios pone fin a «la voz de gozo y la voz de alegría», y la «voz del esposo y la voz de la esposa» ya no oyen más en Jerusalén (Jer 7.34 RVR1960; 16.9; 25.10). Pero llegará el día en que se oirán de nuevo (Jer 33.11). «Gozo perpetuo será sobre sus cabezas» cuando un Israel rescatado vuelva a Sion, y el «gozo y la alegría» los sobrepasará (Is 35.10; 51.11; cp. 61.7).

Por tanto, es apropiado que el gozo rodee el nacimiento del Mesías. Incluso antes de nacer, el Bautista salta de gozo en el vientre de Elisabet (Lc 1.44), y los ángeles proclaman «nuevas de gran gozo» (Lc 2.10). Existe un gozo efímero que recibe alegremente la palabra del reino y después se seca, una condición que carece de raíz (Mt 13.20; Mr 4.16; Lc 8.13), pero uno auténtico acompaña al anuncio del reino. El propio Jesús estalla en gozo extático en alabanza del Padre que ha revelado cosas a «los niños» (Lc 10.21). Es el gozo del pastor que encuentra a su oveja perdida (Lc 15.6) o de la mujer que encuentra su moneda perdida (Lc 15.9).

Este aspecto escatológico del gozo puede verse cuando Jesús evoca una escena celestial de *ángeles regocijándose por el arrepentimiento de incluso un pecador (Lc 15.10). Tras el retorno de los setenta de una misión de victoria sobre los poderes demoníacos, Jesús cambia la atención de estos discípulos de su regocijarse sobre los espíritus vencidos a hacerlo porque sus «nombres están escritos en los cielos» (Lc 10.20). Ese gozo no se realizará plenamente hasta el gran día (Mt 5.21; Jud 24). Entretanto, el cristiano está «gozoso en la esperanza» (Ro 12.12).

Para Pablo y otros escritores del NT hay una paradoja en el gozo, porque prevalece en medio de las aflicciones. A este lado del cielo, los cristianos pueden vivir alegremente en un mundo caído, durante la más intensa persecución y a través de la peor *aflicción. Se nos ofrece una viñeta de este gozo en el sufrimiento cuando Pablo y Silas se encuentran en una cárcel de Filipos, orando y cantando himnos a medianoche (Hch 16.25). Los seguidores de Cristo tienen la imagen poderosa y guiadora del Salvador que soportó la cruz «por el gozo puesto delante de él» (He 12.2).

En resumen, el gozo se experimenta a través de los medios de gracia de Dios en medio de la vida. El conocimiento de la Palabra del Señor produce gozo (Sal 19.8; 119.16, 111, 162, 165; Jer 15.16), la *adoración lo evoca (Sal 42.4; 43.4; 46.4; 71.23; 100.1; Lc 24.52; Stg 5.13), la obediencia lo descubre (Sal 32.11; 64.10; 68.3; 69.32; 87.15; 97.11; 119.1; Pr 10.28; 13.9; 29.6) y el trabajo lo fomenta (Dt 12.18; Esd 6.22; Ec 2.24, 25).

La Biblia describe el «profundo poder del gozo» demostrando que es más poderoso, más constante y más resistente que las circunstancias adversas (Jn 16.20-32; Hch 16.25, 34; Ro 14.17; 2 Co 6.10; 7.4; 8.2; 12.10; Fil 4.4). De hecho, la Biblia insta a los cristianos a estar gozosos cuando sufran *persecución por la fe (Lc 6.22, 23), porque en ello se identifican con su Salvador (1 P 4.13). Toda *prueba es una oportunidad para el gozo, porque impulsa la *santificación cristiana (Stg 1.2; 1 P 1.8). La Biblia no solo exhorta a las personas de fe a encontrar gozo en el *sufrimiento, también dice que Dios lo dará al final de la dificultad como un anticipo de la *redención final (Sal 30.5, 11, 12; 51.8; 53.6; 85.6; 126.5, 6; Is 35.1, 2, 10). El gozo es la fuerza del creyente en medio de la aflicción (Neh 8.10-12; Sal 28.7).

Al final de su autobiografía, C. S. Lewis capta la esencia del gozo como subproducto de la vida terrenal con Cristo y como anticipo de la vida eterna con el Salvador: «Solo era valioso como un indicio de algo alternativo y externo... Cuando estamos perdidos en el bosque, ver una señal indicativa es muy importante. Quien primero la ve, grita: "¡mirad!". Todos se reúnen y miran. Pero cuando hemos encontrado el camino y

pasamos por más señales cada pocos kilómetros, no pararemos a mirar. Estas no darán aliento y estaremos agradecidos a la autoridad que las ha colocado allí. Pero no pararemos a mirar, o no mucho; no en ese camino, aunque sus columnas fuesen de plata y sus letras, de oro. “Estaríamos en Jerusalén”» (Lewis, 238).

Ver también ADORACIÓN AFLICCIÓN; CANTAR;FELICIDAD; PLACER.

GRAN sumo sacerdote. *Ver* SACERDOTE.

GRANDE, GRANDEZA

En las Escrituras, la grandeza representa principalmente la naturaleza y la actividad de Dios. Se manifiesta literalmente en un nivel físico y metafóricamente en un plano espiritual. Aplicada a los humanos, retrata habitualmente intentos equivocados de usurpar algo que pertenece a Dios.

Grandeza física. En un nivel puramente físico, la naturaleza provee la mayor parte de las imágenes de grandeza en la Biblia. Una *cosecha *cien veces mayor, por ejemplo, es gigantesca, una cosecha por excelencia (Gn 26.12; Mt 13.8, 23). El pez que se traga y preserva a *Jonás es impresionantemente grande. También lo son Behemot y Leviatán, *monstruos de mar tan inmensos que solo Dios puede controlarlos (Job 40.15–41.34). Para la imaginación hebrea, el mar misterioso y terrible es «grande y anchuroso» (Sal 104.25 RVR1960). En las dos ocasiones en que Jesús guía a sus discípulos en sus intentos de *pescar, se muestra como el Dios que está a cargo de toda la abundancia de la naturaleza por la cantidad de peces milagrosamente grande que los discípulos encuentran en sus redes (Lc 5.6; Jn 21.6).

La imaginación humana tiende a ver la grandeza como una imagen positiva. La Biblia comparte frecuentemente esta inclinación, retratándola como una imagen de la abundancia de Dios. Moisés describe la tierra prometida que se extiende delante de los israelitas diciendo que está llena de «ciudades grandes y buenas», desbordantes de provisiones y alimentos, y Dios lo ha entregado todo en sus manos (Dt 6.10-12). Una forma común de elogiar un lugar en el AT es declararlo grande o espacioso (Éx 3.8; Jue 18.10; 2 S 22.20). Existen ocho referencias positivas a que Dios amplía el territorio de una persona o una nación (*ver* Incremento, historias de). Especialmente memorable es el breve relato en el que Jabes clama a Dios: «¡Oh, sí me dieras bendición, y ensancharas mi territorio!... Y le otorgó Dios lo que pidió» (1 Cr 4.10 RVR1960). En todos estos ejemplos, una tierra grande expresa la provisión abundante de Dios para las personas.

Una imagen parecida surge del tema del AT de las grandes *piedras. Al principio, podríamos destacar el patrón únicamente para apreciar el detalle gráfico de la Biblia. Pero muchas de estas piedras grandes se relacionan con Dios de alguna forma. Moisés ordenó a los israelitas establecer grandes piedras en el monte Ebal (al otro lado del Jordán), sobre las cuales escribirían las palabras de la ley del Señor (Dt 27.2). La gran expansión de piedra ofrecería un recordatorio visual de la grandeza de Dios y de la importancia monumental de su ley, la expresión de sí mismo a su pueblo. Más adelante, Dios dijo a Isaías que escribiese su mensaje en una «tabla grande», tan grande que las palabras del Señor y su importancia quedasen claras (Is 8.1). Leemos de grandes piedras

utilizadas como plataforma, o *altar, para sacrificios a Dios (1 S 14.33), y para edificar el *templo del Señor (1 R 5.17; 7.10). De hecho, David describe los muchos materiales variados y de calidad que reunió para el templo «en abundancia». El rey explica: «La obra es grande; porque la casa no es para hombre, sino para Jehová Dios» (1 Cr 29.1). La grandeza de la tarea y del templo refleja la grandeza del propio Dios.

La grandeza de Dios. No es de extrañar que la Biblia asocie imágenes de grandeza con *Dios. Las del vasto espacio, por ejemplo, están presentes en la declaración del salmista de que el amor de Dios es «tan inmenso como la altura de los cielos sobre la tierra» y de que él se lleva los pecados de la persona tan lejos «como está el oriente del occidente» (Sal 103.11-12 NTV). La fidelidad de Dios llega «hasta los cielos» (Sal 36.5; 57.10). Su «justicia es como las altas *montañas» y su juicio «como el gran océano» (Sal 36.6 NVI). Comparadas con Dios, «las naciones son como una gota de agua en un balde» (Is 40.15 NVI), y el Señor puede contener las aguas de la tierra en el hueco de su *mano (Is 40.12). Imágenes como estas envían un mensaje simple pero majestuoso: Dios es grande.

En el lado negativo, la grandeza representa en ocasiones el poder y el juicio de Dios *contra* las personas o naciones. Él hizo caer inmensas piedras de *granizo sobre los amorreos (Jos 10.11), mostrando su gran poder sobre la naturaleza y sobre sus enemigos. Su *copa de la ira, que Israel y Judá deben beber debido a su pecado, es «grande y profunda» (Ez 23.32 NVI). La espada que representa el juicio de Dios en Apocalipsis 6.4 es grande. El juicio de Dios contra Babilonia se retrata con un ángel que «levantó una piedra del tamaño de una gran rueda de molino, y la arrojó al mar» (Ap 18.21 NVI). Estas grandes imágenes de juicio no solo representan el poder de Dios sino también la magnitud del pecado; de hecho, el pecado de Babilonia es tan grande que se ha «amontonado hasta el cielo» (Ap 18.5). De similar importancia es la declaración de Jesús de que aquel que provoque el pecado de los hijos de Dios debería «ser arrojado al mar con una piedra de molino atada al cuello» (Lc 17.2 NVI), una imagen de inmenso castigo para un pecado inmenso.

La grandeza del reino. La gran captura de peces hacia la que Jesús dirigió a los discípulos representaba la abundancia de la naturaleza bajo el control divino, pero cuando el Maestro procedió a hablar a Pedro sobre la pesca de hombres, la imagen se amplió a la abundancia del reino de Dios, que será grande y estará lleno de personas (Lc 5.10). Jesús, cuya característica retórica más distintiva era la gran exageración, describió su reino como una pequeña semilla de *mostaza que, cuando crece, pasa a ser «la más grande de las hortalizas, y echa ramas tan grandes que las aves pueden anidar bajo su sombra» (Mr 4.31-32 NVI). Las personas que lo dejan todo para buscar el reino van directas a una gran recompensa: «recibirán cien veces más y heredarán la vida eterna» (Mt 19.29 NVI). Pedro aprendió más sobre la grandeza del reino cuando vio el cielo abierto y un «gran lienzo» que bajaba hasta la tierra, lleno de animales limpios e inmundos, de los que se le dijo que comiese (Hch 10.11-13). En el cielo, el reino de Dios será «una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas» (Ap 7.9 RVR1960).

La grandeza pertenece a Dios y a su reino; siempre que los humanos toman la grandeza del Señor para sí, hay peligro. Incluso cuando Moisés describió la abundante *tierra prometida, añadió una advertencia para que el pueblo tuviese cuidado de no olvidar al Señor en medio de toda su abundancia (Dt 6.10). Moisés predijo que cuando las manadas y rebaños del pueblo, así como sus reservas de oro y plata se incrementasen, su corazón se ensoberbecería y se apartaría de Dios (Dt 8.13). La gran *riqueza material se menciona a menudo como un cebo que aparta el corazón lejos de Dios (cp. La parábola del campesino rico de Lc 12.13-21). Los reyes no debían acumular grandes cantidades de plata y oro, ni muchas esposas, para que su corazón no se desviase (Dt 17.17), una predicción confirmada en la vida de Salomón (1 R 11.2-4). Según los textos bíblicos, la grandeza que debería llenar apropiadamente es la de Dios y su reino.

Ver también ABISMO; ABUNDANCIA; ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO; ALMACÉN; ANCHO, ANCHURA; BABEL, TORRE DE; COSMOLOGÍA; GIGANTE; INCREMENTO, GRANO DE MOSTAZA; HISTORIAS DE; MONSTRUO, MONSTRUOS; MONTAÑA; PEQUEÑO; TEMA DE LO GIGANTESCO; RIQUEZA.

GRANERO

Los graneros salpican el paisaje de nuestra campiña y constituyen el eje central de la mayor parte de las granjas. Actualmente los hay de diversos tamaños y diseños pero su función es fundamentalmente proveer refugio para el ganado, el equipamiento y la producción. En las Escrituras, granero se refiere principalmente a almacén y probablemente fuesen hoyos o silos revestidos, cámaras o edificios independientes. El granero es una imagen de *abundancia. Sugiere almacenaje y seguridad para los alimentos. Cuando el rey de una nación agrícola ora por la prosperidad nacional, su oración incluye la imagen de «nuestros graneros llenos, provistos de toda suerte de grano» (Sal 144.13 RVR1960), y el sabio cree que la recompensa que vendrá por honrar a Dios con las riquezas propias es que «serán llenos tus graneros con abundancia» (Pr 3.10 RVR1960).

Los graneros simbolizan una acumulación de riqueza. Es el mejor esfuerzo que los humanos realizan para sobrevivir, controlar su mundo o señorear sobre él. Aunque su mentalidad de acaparamiento puede ser instintiva, huele a autosuficiencia y confianza mal entendida. Pero incluso los graneros pueden arder o ser saqueados. Jeremías informa de que en los días tumultuosos que rodean a la invasión babilónica, el pueblo tenía «escondidos en el campo trigo, cebada, aceite y miel» (Jer 41.8 NVI). Lo más probable es que colocasen esos alimentos en vasijas enterradas por miedo a que los graneros fuesen saqueados.

Jesús empleaba habitualmente ejemplos agrícolas en su enseñanza. ¿Qué quería decir cuando hablaba de graneros? Principalmente, estos contrastan la seguridad humana con la provisión divina. Los graneros constituyen el centro de atención de una parábola satírica en la que el proyecto de construcción de un granjero emprendedor indica su mentalidad terrenal y sus valores erróneos (Lc 12.13-21). La referencia más familiar es Lucas 12.24: «Considerad los cuervos, que ni siembran, ni siegan; que ni tienen

despensa, ni granero, y Dios los alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que las aves?» (RVR1960). Esta es una antigua tensión religiosa: prepararse para el futuro puede indicar falta de confianza en Dios (cp. el almacenaje ejemplar de la hormiga, Pr 6.6-8; 30.25).

Además, los graneros connotan un *rescate divino del juicio. «Su aventador está en su mano, y limpiará su era; y recogerá su trigo en el granero, y quemará la paja en fuego que nunca se apagará» (Mt 3.12 RVR1960; 13.30; Lc 3.17). El juicio es inevitable. El granero encarna la seguridad frente al peligro absoluto. El *trigo dejado en la *era será consumido; el del granero no. «Granero» representa la protección soberana de Dios.

Ver también ABUNDANCIA; ALMACÉN; GRANO; LABRANZA; TRIGO.

GRANIZO

El granizo acompaña ocasionalmente a las *tormentas en Siria y Palestina. Cuando lo hace, destruye los cultivos, las *viñas y los olivos. Las imágenes bíblicas asocian regularmente el trueno, los *relámpagos, el aguanieve y la *nieve con el granizo (Sal 78.47-48; 148.8); y como ellos, este último se describe en términos de armamento divino.

Como en el caso de los rayos o las inundaciones, cuando esos desastres «naturales» causaban muertes humanas, las culturas antiguas encajaban los acontecimientos en un marco de venganza personal o castigo administrado por el poder tras la *tempestad. Como tal, el granizo evocaba inevitablemente miedo e imágenes de devastación para las personas de la época bíblica. Desconocedores de los fenómenos meteorológicos que producen el granizo, los antiguos imaginaban *almacenes celestiales llenos de agua, nieve y hielo (Job 38.22). Estas reservas de armas estaban preparadas para el día de la batalla y la guerra (Job 38.23). Para el poeta hebreo, Dios blande estas armas como *Guerrero divino de forma que «de su radiante presencia brotaron nubes, granizos y carbones encendidos» (Sal 18.12 NVI).

En unos pocos ejemplos, las referencias bíblicas al granizo forman parte de una declaración más amplia del poder de Dios. La pregunta «¿Has visto dónde se guarda el granizo?» indica que el control de Dios sobre la naturaleza, que la humanidad ni siquiera puede comprender, es una respuesta suficiente para la queja de Job (Job 38.22). El salmista atrae la atención sobre Dios, que «deja caer el granizo como grava» (Sal 147.17 NVI), y sobre «el relámpago y el granizo, la nieve y la neblina, el viento tempestuoso que cumple su mandato» (Sal 148.8 NVI).

Como Dios blande sus armas en juicio, el granizo aparece frecuentemente en el contexto del poder del Señor expresado en juicio. Hageo lo coloca en paralelo con las plagas y el moho como cumplimiento de las *maldiciones deuteronómicas (Hag 2.17; cp. Dt 28.22). El castigo cae sobre Faraón como el granizo (Éx 9.13-35), sobre el pueblo apóstata de Dios (Sal 78.47; Hag 2.17) y sobre los enemigos de Israel (Jos 10.11). En base a esos precedentes, el granizo pasó a ser una expresión arquetípica del futuro juicio de Dios (Is 28.17; 30.30; 32.19; Ez 13.11, 13). Las descripciones de inmensas piedras de granizo matando personas (Ap 16.21, nótese el contexto del segundo éxodo; cp. Jos 10.11), acompañadas por *fuego, *sangre y *azufre ardiendo (Ez 38.22; Ap 8.7) amplían la imagen del granizo en el reino escatológico del juicio apocalíptico.

Ver también CLIMA; DIVINO GUERRERO; LLUVIA; NIEVE; RELÁMPAGO; TORMENTA; TRUENO.

GRANO

Al ser un elemento muy común pero al mismo tiempo fundamental en la vida, el grano constituye una variada imagen bíblica que pueden tener connotaciones de bendición, provisión, juicio o sacrificio. El hecho de que el grano sea una imagen familiar pero evocadora es evidente en su papel en la *adoración *sacrificial de Israel. Como parte de la ordenación del sacerdocio aarónico, Dios ordena a Moisés quemar una ofrenda de grano sobre el *altar cada día durante siete (Éx 29.37-41). El grano también juega un papel sacrificial prominente en la vida de cada israelita: es una porción de la *ofrenda de las primicias al principio de la *cosecha, que debe mecerse delante del Señor en agradecimiento por la producción de la temporada (Lv 23.10, 11).

El grano es una imagen de *bendición en la forma de una cosecha abundante. Cuando el anciano Isaac bendice a *Jacob, ofrece a su hijo «las grosuras de la tierra», que resume como «abundancia de trigo y de mosto» (Gn 27.28 RVR1960). De igual forma, en su bendición final de las tribus de Israel, Moisés describe la tierra de Canaán como «tierra grano y vino» (Dt 33.28 RVR1960). En una acción de gracias por una cosecha abundante, el salmista emplea la imagen de un *valle «alfombrado con grano» para describir la rica bendición de Dios (Sal 65.13 NTV).

En estos ejemplos, el grano es una metáfora se la miríada de bendiciones que Dios produce a partir de la tierra. Pero en un contexto de *hambre y necesidad, la imagen pasa a ser más poderosa. Cuando las bendiciones son pocas y la necesidad es grande, el grano también funciona como una imagen de la provisión específica de Dios. Al hablar de los *cuarenta años de Israel vagando por el desierto, el salmista se refiere al *maná sustentador de la vida que Dios proveyó como «trigo de los cielos» (Sal 78.24 RVR1960).

Los ejemplos más gráficos de grano como una imagen de provisión divina quizá sean los que aparecen en el relato de *José en el AT, uno de cuyos temas importantes es la providencia y la provisión de Dios para la familia de Jacob. La imagen del grano aparece repetidamente a lo largo de la narración, en ocasiones como una simple alegoría. Por ejemplo, el grano aparece de forma alegórica en numerosos *sueños proféticos fundamentales para la historia. Cuando José sueña que las gavillas de sus hermanos se inclinan ante la suya (Gn 37.7, 8), queda claro que cada una de estas representa a la persona que la ató. Sin duda, sus hermanos entienden la imagen de esta forma. De forma parecida, cuando Faraón sueña que siete espigas menudas se tragan a siete gordas y llenas (Gn 41.5-7), José equipara cada imagen con un suceso, siete años de abundancia seguidos por siete de *hambruna (Gn 41.26, 27).

Pero el grano como imagen de provisión aparece de forma más sutil en la narración. Un sueño de grano provee los medios para la liberación de José de la cárcel y su ascenso a la autoridad, así como para una advertencia de la hambruna inminente (Gn 41.27, 40); el almacenamiento y la distribución de grano pasa a ser el núcleo de las energías de José (Gn 41.49, 56); la compra de grano provee la ocasión para que este se reencuentre con sus hermanos en Egipto y es el medio a través del cual acaba siendo señor de ellos, como

su propio sueño había predicho (Gn 42.6). Además, José salva a su familia del hambre con el grano, llevándola finalmente a vivir en la exuberancia de Gosén. El propio José confirma que todo lo que ha acontecido forma parte del plan de Dios para salvar a personas del hambre (Gn 50.20). Así pues, la imagen del grano establece la provisión divina como un tema principal de la narración. Por medio de José, Dios no solo provee para Egipto y la familia de Jacob sino también para la futura nación de Israel, que crecerá y se desarrollará en Egipto, tal como Dios promete a Jacob (Gn 46.3).

Del mismo modo que la presencia del grano indica la abundancia y la provisión de Dios, su ausencia puede sugerir la sustitución de la bendición del Señor por *juicio. En su declaración del juicio de Dios sobre un idólatra Israel, el profeta Oseas asemeja la adoración a ídolos de la nación a una espiga de trigo sin cabeza; es una cosecha sin fruto, no produce nada (Os 8.7). De forma parecida, la siega del grano es una imagen bíblica de juicio familiar. Job considera que la muerte es el juicio inevitable sobre los hombres malvados, que «son cortados como espigas» (Job 24.24 NVI). Cuando Dios promete traer derrota y exilio sobre Israel como juicio por la rebelión, el profeta Isaías compara la destrucción venidera con un segador que recoge grano. Aunque la mayoría perecerá, quedarán unas pocas *espigas, un remanente que se arrepentirá y se volverá a Dios (Is 17.5-7).

En el NT, la imagen del grano tiene connotaciones diferentes. En la parábola de Jesús del sembrador, el centro de atención cambia de la cosecha inminente al crecimiento de la *semilla sembrada. Las semillas crecen en el buen suelo y producen cereales (Mr 4.8). Aquí, como en el caso de la parábola de la semilla que crece (Mr 4.26-29), el crecimiento del grano ilustra el gran potencial del emergente reino de Dios. Entretanto, la imagen alternativa del grano segado en la cosecha/juicio venideros acecha en el entorno, confiriendo urgencia a la preocupación presente por una cosecha productiva.

En el Evangelio de Juan, Jesús emplea la imagen del grano para explicar el propósito y la explicación de su muerte cercana: «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda solo. Pero si muere, produce mucho fruto» (Jn 12.24 NVI). Aquí, Jesús emplea la imagen del grano para describir la paradoja de la vida que emerge de la muerte. Como en el caso del trigo, la muerte de Jesús es necesaria a fin de dar lugar a una vida nueva y abundante. Aunque el elemento del juicio puede estar ausente, en este contexto la imagen es multifacética. El grano que muere con el fin de producir algo nuevo no solo transmite la idea de un sacrificio con un propósito sino también el sentido de la bendición abundante y la provisión fiel de Dios para aquellos a quienes ama.

Ver también ALIMENTO; COSECHA; ERA; ESPIGAR; LABRANZA; PAN; TRILLA, TRIGO; VINO.

GRANO DE MOSTAZA

Referencias en los evangelios y en escritos rabínicos indican que el grano de mostaza era proverbial por su pequeñez. De hecho, Jesús lo describe como «la más pequeña de todas las semillas que hay en la tierra» (cp. Mr 4.31 RVR1960). Dependiendo de la variedad exacta de la semilla, produce una *planta que alcanzaría normalmente entre sesenta centímetros y casi dos metros de altura.

En las enseñanzas de Jesús, el grano de mostaza se menciona en dos contextos diferentes. Primero, cuando exhorta a sus discípulos a tener una fe mayor, el Maestro utiliza la hipérbole para decir que si tuviesen «fe como un grano de mostaza», serían capaces de mover una *montaña (Mt 17.20) o mandar a un *árbol que se plante en el *mar (Lc 17.6).

Segundo, Jesús compara el *reino de Dios/cielo con un grano de mostaza que un hombre *siembra en su huerto (Mr 4.31-32). Dos rasgos de esta ilustración son impactantes. En primer lugar, los oyentes de Jesús se habrían quedado atónitos ante la idea de comparar el reino de Dios/cielo con un grano de mostaza. Seguramente debía de parecerles blasfemo relacionar al Señor con la más pequeña de las *semillas. En segundo lugar, Jesús se centra en el crecimiento del mismo, a pesar de su tamaño mínimo, crece hasta llegar a ser «la mayor de todas las hortalizas» (Mr 4.32 RVR1960), suficientemente grande como para que los pájaros se posen en sus ramas. Para Jesús, lo que se parece al reino de Dios/cielo es ese crecimiento. Mientras sus oyentes probablemente esperasen que el reino de Dios se inaugurase de una forma espectacular y que sacudiese la tierra, Jesús hace hincapié en que desde el más pequeño de los comienzos crecerá lentamente hasta alcanzar todo su tamaño. La imagen del crecimiento gradual también se refleja en la parábola de la *levadura (Mt 13.33; Lc 13.20-21), estrechamente relacionada.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; PLANTAS; SEMBRAR, SIEMBRA, SEMBRADOR; SEMILLA.

GRITAR

Gritar significa cosas diferentes en diferentes contextos. En un acontecimiento deportivo, es la forma normal de expresar *alegría porque el equipo favorito de uno acaba de anotar o enfado por una mala decisión arbitral. En una tienda de ultramarinos, con la música de estilo Muzak persuadiendo con suavidad al cliente de que todo va bien en el mundo, el sonido de una madre enfadada gritando a su desafiante hijo de dos años es perturbador. Cuando proceden de la ventana abierta de un edificio de apartamentos, los gritos adoptan el incómodo carácter de un episodio de *Los recién casados*, donde todos esperan que el ladrido sea peor que el mordisco, pero nunca se sabe. En resumen, todo lo que puede decirse de gritar es que se trata de un indicador de una emoción fuerte, que se identifica buscando su contexto.

Se puede decir lo mismo en relación al uso de esta palabra en la Biblia. En ella, se grita de alegría (Éx 32.17; Jue 16.25; 2 S 6.15; 2 Cr 15.28; Sal 20.5; 47.1; 71.23; 81.1; 105.43; Pr 11.10; etc.), hay gritos de *guerra (Jos 6.5; 1 S 17.52; Job 30.5; etc.), otros que indican *soberbia o desafío (1 S 17.8-10; 2 R 7.11; *ver* Rebelión) o una proclamación de algo importante (Gn 41.43; 1 R 1.34, 39; Lc 4.41; Ap 18.2).

Frecuentemente el grito de alegría va dirigido a Dios. Se alaba al Señor por ser el Creador (Job 38.7; Sal 95.1) y proveer *bendiciones materiales (Jer 31.12). Pero la razón predominante por la que las personas gritan alegres al Señor es su *salvación, particularmente en el contexto de la guerra (Sal 20.6; Sof 3.14; Zac 2.14).

Ver también GOZO; HISTORIAS DE BATALLA; TROMPETA; VOZ.

GROSERO. *Ver* OBJETOR DE FESTIVIDADES.

GUARDAR. *Ver* ALMACENAR.

GUARDIA

Las imágenes de la guardia eran importantes en el mundo antiguo, y la Biblia lo refleja con más de 150 referencias a la misma. Las guardias *protegían a los gobernantes, sus posesiones y sus edictos. En el antiguo Oriente próximo, desempeñaban sus funciones a las órdenes de los faraones egipcios (Gn 37.6), los reyes babilónicos (Dn 2.14) y los gobernantes israelitas (2 R 11.4-6). También vigilaban a los prisioneros (Jer 32.2). En el NT, se asignó una guardia a la tumba de Jesús para su vigilancia (Mt 27.65), y Herodes Antipas tenía guardaespaldas (Mr 6.27). Los *ángeles sirvieron como guardias de Dios para proteger la entrada al huerto del Edén (Gn 3.24) y cuidar de los israelitas en el desierto (Éx 23.20). Y lo más importante, Dios hace las veces de guardia para proteger a su pueblo (Sal 25.20; 86.2; 91.11; 97.10; Pr 2.8).

En esencia, una guardia simboliza protección y *vigilancia. Su ocupación le exige proteger del daño o evitar que los prisioneros se escapen. El carcelero de Filipos iba a suicidarse cuando se despertó después de un terremoto y se dio cuenta de que sus prisioneros habían escapado (Hch 16.27). Una guardia también es una imagen de poder, que se localiza en la autoridad que está sobre ella. Jehú, rey de Judá, ordenó a sus guardias matar a todos los adoradores de Baal, y fue hecho (2 R 10.25).

Estas imágenes de protección, vigilancia y poder evocan sentimientos de profunda seguridad para el creyente que, como Pablo, confía en Dios para su *protección. «Sé en quién he creído, y estoy seguro de que tiene poder para guardar hasta aquel día lo que le he confiado» (2 Ti 1.12 NVI).

Una guardia también sugiere oposición de forma inherente. Sin un *enemigo no habría necesidad de la misma. Los guardias humanos sirven como telón de fondo físico para la oposición espiritual de *Satanás contra Dios y su reino. Los cristianos necesitan por tanto guardarse del ataque del diablo (Ef 6.10-18; 1 P 5.8).

Los usos metafóricos de la imagen sugieren en ocasiones una estampa casi psicológica de autodisciplina. Por ejemplo, el salmista ora diciendo: «Pon guarda a mi boca, oh Jehová; guarda la puerta de mis labios» (Sal 141.3 RVR1960). En Proverbios, leemos que el entendimiento guardará a la persona sabia (Pr 2.11) y de la necesidad de guardar el mismo (Pr 4.13; cp. 7.2), el corazón de uno (Pr 4.23), los labios (Pr 13.3), la boca (Pr 21.23) y el alma (Pr 22.5). Igualmente metafórica es la imagen de que «la justicia guarda al de perfecto camino» (Pr 13.6 RVR1960).

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; PRISIÓN; PROTECCIÓN; VIGILAR, VIGILANTE.

GUARDIÁN. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA; GÁLATAS.

GUARIDA. *Ver* FOSO.

GUERRA. *Ver* ARMADURA; ARMAS; EJÉRCITO, EJÉRCITOS; DIVINO GUERRERO; HISTORIAS DE BATALLA; TRIUNFO.

GUERRERO. *Ver* ARMADURA; ARMAS; EJÉRCITO, EJÉRCITOS; DIVINO GUERRERO; HISTORIAS DE BATALLA; TRIUNFO.

GUÍA

La riqueza y variedad de este tema son evidentes en las numerosas palabras empleadas en las Escrituras para expresar el concepto. Se emplean al menos doce términos diferentes (nueve hebreos y tres griegos). Aunque el concepto puede utilizarse de una forma más terrenal, como guiar un carro (2 S 6.3) o un destacamento de soldados (Jn 18.3), su uso más frecuente está lleno de significado religioso y providencial.

La imagen bíblica más espectacular de la guía se encuentra al principio del AT, donde la presencia de Jehová guía a la nación en ciernes de Israel por medio de una *columna de *nube por el día y una de *fuego por la noche (Éx 13.21). Esta verdad se repitió mucho más tarde en la historia de Israel (Neh 9.12, 19; Sal 78.14), y el propio Jehová prometió proveer esa guía, incluso en circunstancias difíciles (Is 42.16). Otros textos desarrollan el tema de la guía de formas diferentes pero nunca se apartan de la verdad básica de la presencia de Dios como aspecto fundamental de toda guía (Sal 23.3).

Otra imagen destacable de guía es la de Jehová como *pastor (Sal 23; 78.52; Is 40.11; 49.10). Como parte integral de la noción bíblica de guía, esta imagen culmina en Apocalipsis 7.17, donde el *Cordero conduce a los santos martirizados «a fuentes de agua viva» (NVI).

Además de esta implicación directa en la dirección de su pueblo, Jehová también tiene agentes humanos escogidos por él para ayudar a su pueblo. Padres piadosos (Pr 4.11), *profetas (1 S 12.23; Lc 1.79) y otros consejeros (Pr 11.14) sirven como «guías turísticos» por la vida. La Palabra de Dios está estrechamente vinculada con la dirección del creyente, y se describe como «lámpara a mis pies» y «luz en mi sendero» (Sal 119.105; cp. Pr 11.22). De una forma parecida, el Espíritu santo guía a los apóstoles (y por extensión a los creyentes en general) «a toda la verdad» (Jn 16.13 NVI). Los requisitos previos para la guía incluyen *humildad (Sal 25.9), integridad (Pr 11.3), *discernimiento (1.5) y *sabiduría (Pr 16.23).

El tema de la guía también se ve desde un ángulo negativo cuando dios censura a los falsos profetas, los líderes impostores y las técnicas paganas de búsqueda de dirección. Por ejemplo, los líderes del caprichoso Israel son culpables de *desorientar* al pueblo de Dios (Is 3.12; 9.16), un tema del que se hace eco el NT cuando Jesús llama «*guías ciegos» a los fariseos (Mt 15.14; 23.16). Además, la incapacidad de ofrecer guía a las viudas y los padres ancianos se considera reprensible (Job 31.18; Is 51.18). Las prácticas paganas como la adivinación (2 R 16.15), consultar a médiums (1 Cr 10.13) y preguntar a *ídolos (Hab 2.19) se condenan de forma sumaria.

Las imágenes reales por medio de las cuales Dios guía a las personas de forma literal o metafórica son gráficas y variadas. Él lo hace con su amor infalible y su fuerza (Éx 15.13), con luz y verdad (Sal 43.3), con su consejo (Sal 73.24) y con su mano (Sal 139.10). Dios condujo al siervo de Abraham hasta la mujer correcta para Isaac por medio de una oración contestada (Gn 24.10-27), y a Pablo hasta Macedonia a través de un sueño en el que un hombre decía: «Pasa a Macedonia y ayúdanos» (Hch 16.9 RVR1960). Guió a Gedeón por medio de la «prueba del vellón» (Jue 6.36-40). Podemos encontrar ejemplos bíblicos de un abanico de formas en las que Dios provee su guía: por

medio de su Palabra revelada (con su dirección moral), el ejemplo y las enseñanzas de Jesús, la presencia interior del *Espíritu Santo, la influencia de modelos piadosos (incluyendo cónyuges y padres), y las exhortaciones de los líderes y consejeros espirituales.

Los escritores bíblicos representan el ser guiados o dirigidos de esta forma por Dios como un movimiento a lo largo de un camino. El abanico de cosas *hacia las que* el Señor guía a las personas son variadas: una tierra, caminos rectos o seguros (Sal 23.3), «lo correcto» (Sal 25.9 NTV), la verdad (Sal 25.5), «el camino eterno» (Sal 139.24) y el «santo monte» de Dios para adorar en el templo (Sal 43.3). Los santos de todas las épocas se regocijan porque «este Dios es Dios nuestro eternamente t para siempre; él nos guiará aun más allá de la muerte» (Sal 48.14 RVR1960).

Ver también DISCERNIMIENTO; ESPÍRITU SANTO; LÁMPARA; LEY; ORÁCULO; OVEJA, PASTOR; PROFETA, PROFETISA; SABIDURÍA; SENDA; SUEÑOS, VISIONES.

GUÍA ciego. *Ver* FARISEO.

GUISADO

Con todo lo improbable que pueda parecer, una de las historias más familiares de la Biblia gira en torno a un guisado. Sería realmente más preciso decir que la misma es sobre carácter. Pero la palabra *guisado* en el contexto de una discusión bíblica nos recuerda inmediatamente la historia de *Jacob y *Esaú. Los caracteres de los hijos gemelos de Isaac y Raquel se exponen para que todos lo vean, cuando Esaú cambia imprudentemente su *primogenitura por un plato de guisado (ver Gn 25).

No hay absolutamente nada destacable en un guisado. Puede ser saludable, sabroso y apetitoso, pero sigue siendo un tipo de *comida muy común y humilde. Este mismo hecho da a la historia de Jacob y Esaú su fuerza. El trato dio a Jacob, esencialmente, algo a cambio de nada; al escoger el potaje, Esaú «menospreció... la primogenitura» (Gn 25.34 RVR1960). El poder, la riqueza y la honra potenciales de este derecho se liquidaron por el proverbial «plato de lentejas». Sacudimos la cabeza con asombro al comprobar la falta de previsión de Esaú. En esta historia, el guisado se vuelve una piedra de toque para el carácter. Esaú revela que es esclavo de su estómago, incapaz de renunciar a una gratificación inmediata por el bien de un beneficio futuro, mientras Jacob demuestra ser un oportunista, dispuesto a utilizar cualquier cosa que pudiese redundar en su propio interés. Podríamos destacar de pasada que el original hebreo acentúa las formas y el discurso zafios de Esaú, porque dice a Jacob: «Déjame engullir un poco de esa cosa roja».

Existe una historia bíblica menos conocida en la que un guisado también es un ingrediente fundamental. 2 Reyes 4.38-41 nos cuenta un pequeño relato bastante extraño en el que Eliseo convierte un guiso malo en uno saludable. Sin duda existen muchas razones por las que esta historia se incluye en el canon, pero una obvia es que subraya el papel de este profeta entre la gente común. A diferencia de Elías, que trató principalmente con la realeza, Eliseo fue portavoz de Dios para el pueblo llano. También

es significativo que el milagro tuviese lugar durante una *hambruna (2 R 4.38), poniendo de manifiesto la preocupación de Dios por sus siervos.

Ver también ALIMENTO.

GUSANO

Es difícil ponerle buena cara a un gusano. A lo largo de la historia y en todas las culturas esta criatura ha sido bastante consistente en su capacidad de despertar repugnancia. Las referencias bíblicas son uniformemente negativas, ya que el gusano aparece en contextos de *enfermedad, *descomposición, *tortura y deshumanización de las personas.

Como una imagen de la descomposición, los gusanos se vinculan con materiales podridos. Cuando algunos israelitas desobedecieron el mandato de no dejar *maná para el día siguiente, lo que guardaron «crió gusanos, y hedió» (Éx 16.20 RVR1960). No hay *muerte más repulsiva recogida en la Biblia que la del soberbio Herodes, herido por un *ángel del Señor y «comido de gusanos» (Hch 12.23 RVR1960). En su desolación, Job declara que su carne «está vestida de gusanos y de costras de polvo» (Job 7.5 RVR1960). Para describir gráficamente la descomposición de cadáveres en la tierra, varios pasajes incluyen el detalle de los gusanos alimentándose de la carne (Job 21.26; Is 14.11; 51.8). En otra forma de destrucción, los gusanos acaban con *árboles o *viñas (Dt 28.39; Jon 4.7).

Como imagen de una viva mínima, el gusano representa en ocasiones a personas reducidas a algo menos que humano (Job 25.6; Sal 22.6; Is 41.14). El *ajenjo* también es sinónimo en la Biblia no solo de descomposición sino también de amargura (aproximadamente diez referencias), finalmente, el gusano que nunca muere es una imagen del *tormento del *infierno (Is 66.24; Mr 9.48).

Ver también DECAIMIENTO; INFIERNO; MUERTE.

H

HABACUC

La profecía de Habacuc trata de las incertidumbres del profeta en cuanto a la santidad y la justicia divinas a la luz de un mundo cargado de impiedad y de injusticia. El tono del libro es filosófico/teológico, como evidencia su temática.

Bajo la superficie de las profecías yace una inexpresada narrativa de la *búsqueda espiritual personal de Habacuc. Atrapado en una sociedad pecadora, su fe vacila hasta llegar a confrontar a Dios sobre su inactividad frente a la corrupción que prevalece. Una complicación surge, ya que la respuesta de Dios no hace más que exasperar aún más su alma. ¿Cómo pudo Dios usar como instrumento de*juicio a una nación aún más débil que la suya? Llega a un punto de crisis en el que solo una respuesta divina puede ser suficiente. Dios revela a su atormentado profeta los estándares de su *justicia y le avisa del juicio que está por caer sobre los caldeos a la luz de la intervención del gobierno divino. Impulsado a orar, Dios permite que Habacuc vea su justicia en acción liberando a Israel de su opresión y guiándolo victoriosamente hasta la tierra prometida. Habacuc está convencido; su búsqueda espiritual concluida. Confiará en Dios, pase lo que pase.

La estructura del libro refleja la búsqueda en formato de diálogo. Una repetición de las preguntas de Habacuc y de las respuestas de Dios concluye la cohesión en los dos primeros capítulos. Las preguntas se formulan en el estilo familiar de *lamento. La segunda respuesta de Dios se compone de una serie de oráculos de aflicción. Se evidencian, asimismo, claras fórmulas de apertura y palabras puntales, así como inclusiones (Hab 1.12–2.1) entre paréntesis con aire de reprobación, y Habacuc 2.4-20, que contiene frases que contrastan al caldeo infiel con el justo que vive por la fe.

Se usan dos fuentes principales de imágenes para dar cuerpo a la visión del profeta: la *naturaleza y la *riqueza. En ambas esferas, el ambiente que predomina es el de terror, cuando *ejércitos enemigos invaden y conquistan, cuando Dios convierte a la gente en *peces del *mar (Hab 1.13-17), cuando Dios sacude las naciones y hace temblar los montes (Hab 3.6), cuando las montañas sienten temor y las aguas se embravecen (Hab 3.10). No es de extrañar que el cuerpo del profeta *tiemble y se conmueva (Hab 3.16), porque la profecía es, en gran manera, de *juicio y aflicción.

El arte literario de Habacuc se manifiesta de forma especial en su uso libre de símiles y metáforas. Así, presenta al caldeo como un hombre que ofrece a su vecino una *copa en lo que parece una muestra de *hospitalidad. La metáfora deja paso rápidamente a la alegoría. La aparentemente inocente copa contiene un soplo de ira, ya que tiene como objetivo el embriagar al participante. Sin embargo, la *embriaguez sola no es el objetivo del amigo de poca confianza. Una vez que lo tiene borracho, lo desnuda. Se describe a la caballería caldea avanzando en *caballos más rápidos que leopardos y más feroces que *lobos al anochecer. Como buitres sobre su presa o como una poderosa nube de polvo que está recogiendo arena, vienen buscando el botín y tomando gran número de prisioneros (Hab 1.8-9). A pesar de que el pueblo cautivo era como peces atrapados en

una red (Hab 1.14-15), su reivindicación final se representa como el caso de un acreedor que reclama su deuda (Hab 2.7-8).

En otro símil, la gloria de Dios se compara al *sol naciente, y en sus acciones de liberación de su pueblo en Éxodo, como *guerrero divino que somete a sus enemigos. Esta última figura aparece en medio de un texto (Hab 3.3-15) que contiene dos poemas antiguos: un relato de ángeles (Hab 3.3-7) y un salmo victorioso, que conmemora el *éxodo y el viaje de Israel hacia la Tierra Prometida (Hab 3.8-15).

Estos poemas llevan las marcas de los temas y estilos épicos originales. El enfoque principal se centra en el *héroe, que es Dios mismo. Asimismo, se pueden ver elementos épicos en el empleo estilístico de elementos literales típicos del género épico: epítetos estáticos, términos paralelos, y el uso de un vocabulario y unos temas comunes a la conmemoración del acontecimiento del éxodo.

El uso de estos poemas por Habacuc es un golpe de genio literario. No solo proporcionan la fuente culminante para la búsqueda espiritual de Habacuc, sino que también permiten la necesaria conclusión tanto a esa búsqueda como al problema de la actitud del creyente frente a las aparentes iniquidades de la vida. A través de todo ello, las personas que están llamadas a una vida de fe y fidelidad deben abandonarse a su *Redentor en una confianza absoluta (Hab 2.4, 14). Esto da pie a la imagen más famosa del libro: la decisión del orador de confiar en Dios :

Aunque la *higuera no florezca,
ni en las *vides haya *frutos,
aunque falte el producto del olivo,
y los labrados no den mantenimiento,
y las *ovejas sean quitadas de la *majada,
y no haya *vacas en los corrales;
con todo, yo me alegraré en Jehová,
y me gozaré en el Dios de mi salvación. (Hab 3.17-18 RVR1960).

Aún en esas circunstancias Dios « hace mis pies como de ciervas,
Y en mis alturas me hace andar » (Hab 3.19RV).

Ver también PROFECÍA , GÉNERO DE

HADES. *Ver* INFIERNO.

HAGEO

Hageo, cuyo ministerio no duró más que unas cortas semanas en el 520 A.C., habla durante un momento crítico de la restauración de Israel. A pesar de que el pueblo había comenzado el proceso de retomar su vida en Jerusalén tras *exilio, el *templo del Señor seguía en ruinas. Este hecho se convirtió en la carga del trabajo profético de Hageo.

El libro de Hageo está escrito en prosa y en tercera persona. Desde el punto de vista estilístico, esto lo aparta de la mayoría de los demás libros proféticos. Se ha intentado identificar un origen poético tras esta prosa, pero las reconstrucciones no han sido convincentes, aunque esto no quiera decir que Hageo esté desprovisto de toda técnica

literaria. Encontramos muchos mecanismos literarios a lo largo del texto que le dan un estilo único, a medio camino entre la simple narrativa y la poesía.

La estructura de Hageo es fácilmente identificable, ya que el libro contiene cuatro oráculos. Cada uno de ellos empieza con la fecha de una profecía, seguida de una especie de formula divina de un mensajero («Así ha dicho Jehová de los ejércitos »; cp. Hag 1.2; 2.1, 11, 20). El primer oráculo (Hag 1.1-11) expone el reproche de Dios a su pueblo por no reconstruir su templo. A continuación, se le proporciona al lector la fiel respuesta del pueblo a este mensaje (vv. 12-15). El segundo oráculo (Hag 2.1-9) dirige las quejas de ciertos miembros de la comunidad que opinan que el nuevo templo es una pálida comparación con «su gloria primera » (Hag 2.3 RVR1960). El tercer oráculo (Hag 2.10-19) explica que la impureza del pueblo ha tenido como consecuencia la falta de bendición. « Os herí… pero no volvisteis a mi», castiga el Señor (Hag. 2.17 RVR1960). El último oráculo (Hag 2.20-23) asegura la elección y la exaltación del linaje de David a través de Zorobabel. Un fino observador notará que los cuatro oráculos están dispuestos en un patrón paralelo, en el que el uno y el tres tienden a la acusación y el juicio, y el dos y el cuatro aseguran la *esperanza y las *bendiciones de Dios.

La cohesión entre estos oráculos se mantiene mediante el uso de cuatro técnicas literarias principales. Primero, Hageo siente predilección por las *preguntas retóricas*. Todos, a excepción del oráculo final, contienen al menos una. Las imágenes evocadas son impresionantes (Hag 1.4, 9; 2.3, 12-13, 19). Segundo, la repetición de *frases clave* a lo largo del texto aporta una singularidad a las profecías. «Meditad sobre vuestros caminos!» escribe dos veces Hageo (Hag 1.5, 7 RVR1960), y de nuevo, «Meditad en vuestro corazón desde este día en adelante» (Hag 2.15, 18 RVR1960). De la misma manera, el Señor declara dos veces que « hará temblar los cielos y la tierra » (Hag 2.6, 21 RVR1960), evocando las imágenes de un *terremoto escatológico familiar en las imágenes apocalípticas (Ap. 6.12; He 12.26). Tercero, a pesar del estilo de prosa de Hageo, existe el uso del *paralelismo.* Hageo utiliza el paralelismo antitético (la yuxtaposición de los opuestos) como un medio para intensificar su mensaje. Por ejemplo, en el capítulo 1:«Sembráis mucho y recogéis poco» (Hag 1.6; ver también Hag 1.4, 9-10). Cuarto, las *alusiones* a otros textos y las citas abundan igualmente. Hageo 1.6 tiene una conexión sorprendente con Deuteronomio 28.38-40, y 2.17 con el versículo 22 de Deuteronomio 28. De hecho, todo el contexto de bendiciones y maldiciones sustentan el tono de estos oráculos. La orden a Zorobabel y a Josué, el gran sacerdote, de «tener valor» se hace eco de la misma orden dada en Josué 1.9 antes de la entrada de este y los hijos de Israel a la Tierra Prometida. Del mismo modo, por dos veces el Señor le dice al remanente restaurado: «Yo estoy con vosotros». Estas palabras atraen al lector de regreso a las promesas de la alianza de Dios en el tiempo de los patriarcas y de Moisés (ver Gn 46.3; Ex 3.12; etc.) y se magnifican a través de la promesa de Emanuel, « Dios con nosotros », que se encuentra en la profecía de Isaías (Is 7.14).

Las imágenes usadas en el libro de Hageo son sutiles pero abrumadoras. El fuerte contraste entre las «casas artesonadas» (Hag 1.4) de los israelitas y la desolación de la casa del Señor no da lugar a ningún misterio para los oidores de los oráculos. Los reta a

la acción. Asimismo, vale la pena señalar el motivo agrario (o económico) que aparece en dos puntos críticos del texto.

El propio juicio de Dios sobre el pueblo se simboliza en la escasa *cosecha (Hag 1.6, 10-11; 2.16). Siguiendo el mismo razonamiento, su bendición se halla en una abundante cosecha (Hag 2.19). El lugar del templo es especialmente crucial en el texto, y las preguntas sobre su gloria conducen a una figura poderosa de la *gloria y la soberanía de Dios: «¿No es ella como nada en comparación (con el templo de Salomón)?», pregunta el Señor (Hag 2.3 RVR1960). Si no es así, se ha fallado. «Mía es la plata, y mío es el oro», dice el Señor. «La gloria postrera de esta casa será mayor que la primera» (Hag 2.8-9 RVR1960). ¿Por qué? No a causa del oro o de los adornos externos, sino porque Dios mismo lo habitará en su *plenitud (cp. Hag 2.5). A partir de esta fundación, Israel está seguro de tener restaurado el linaje de David, «un *anillo de sellar» para Dios mismo, porque «Yo te escogí, dice Jehová de los Ejércitos » (Hag 2.23 RVR1960)

Finalmente, el nombre *Hageo* en sí merece un comentario. Como es el caso con los demás profetas del periodo post exilio (Zacarías y Malaquías), los nombres dados a los profetas tienen una relación complementaria, casi orientativa de su llamado y ministerio. El nombre *Hageo* significa « festivo » y deriva de la raíz hebrea (*hag,* «fiesta, festival») estrechamente asociada con las *fiestas de peregrinación de la *Pascua judía, *Pentecostés y de los Tabernáculos. Aunque no se puede determinar definitivamente la ocasión sugerida por el nombre del profeta, encuentra su propósito en el mensaje que este tiene el encargo de transmitir respecto a la reconstrucción del templo. Como las fiestas de peregrinación se centran, todas ellas, en torno al templo, es muy posible que sin él estas fiestas no hubieran podido perdurar. Por tanto, el mensaje de Hageo con respecto a la reconstrucción templo es una llamada implícita a volver a las *fiestas ordenadas por Dios a través de la alianza mosaica. Cuando el pueblo completó su trabajo en el templo, ya podían volver a disfrutar las santísimas fiestas y cumplir con el pacto (ver Esdras 6.13-22).

Ver también PROFECÍA.

HAMBRE

El hambre, y su cercano asociado, la *hambruna, eran imágenes fuertes en la mente del antiguo Oriente Próximo. En Palestina, la *cosecha dependía de *lluvias adecuadas y oportunas. Por consiguiente, el espectro del hambre acosa Abraham (Gn 12.10), Isaac (26.1), José (41.27, 54), el pueblo de Israel tanto en Egipto como en el Sinaí, David (2S 21.1), Elías (1R 18.2), Eliseo (2 R 4.38; 8.1) y muchos otros. La atracción hacia los dioses cananeos de la fertilidad proviene del deseo de controlar dicha incertidumbre (ej. 1R 18.23-39). La búsqueda de alimento juega un papel importante en el desarrollo de la historia de Israel. Principalmente, la nación experimenta el hambre física en el desierto (ej. Ex 16.3). El hambre es, pues, una imagen potente para los poetas hebreos (Sal 107.5, 9, 36; Neh 9.15).

En el NT, incumbía a los seguidores de Jesús el proveer alimento para los hambrientos (Mt 25.31-46), un mandamiento que la iglesia primitiva tomó muy en serio (Hch 6.1-6; 2Co 8.9).

El hambre como metáfora. El hambre puede ser el resultado de la desobediencia a Dios (1R 17.1; 18.17-18; Hag 1.6, 9-11; 2.16-17). Deuteronomio, sin embargo, deja claro que la satisfacción del hambre física es insuficiente para el bienestar de los israelitas: «No solo de *pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Jehová » (Dt 8.3 RVR1960). Ciertamente, Deuteronomio amenaza a Israel con hambre física si se aparta del camino de la obediencia (Dt 28.48; 32.24). Jeremías 14 expresa esta idea en términos poéticos, y Amós reitera la advertencia (Am 4.4-6). Desarrolla la imagen previendo una crisis mayor: la de una hambruna de la palabra de Dios (Am 8.11-12). Sin embargo, también profetiza un futuro de superabundante bendición (Am 9.13). Isaías también prolonga la imagen del sufrimiento físico del viaje a casa por el desierto (Is 41.17-20) a la futura salvación espiritual. (Is 44.3).

En la tentación del desierto (Mt 4.1-11), Jesús recrea simbólicamente la experiencia de Israel en el desierto. En sus respuestas a Satanás le guía precisamente la reflexión sobre la experiencia de Israel en el desierto (Dt 6. 8; Mt 4.4, 7, 10). La experiencia de Israel fue limitada, pero Jesús triunfa por completo sobre la dificultad y la *tentación.

Las expectativas de los judíos eran que Dios aliviara el hambre de los pobres (cp. Lc 1.53; *ver* Pobreza) y, fiel a su tarea mesiánica, Jesús dio de comer al hambriento (Mr 6.30-44; 8.1-10). En su enseñanza, sin embargo, se centra en el hambre espiritual y, metafóricamente, en la sed de justicia delante de Dios (Mt 5.6), aunque ni siquiera aquí se halla el elemento físico totalmente espiritualizado (Lc 6.21). Para Pablo, el hambre demuestra que aún sigue esperando la consumación de la salvación. Esto incluso autentifica su ministerio (2Co 11.21; 1Co 4.11).

Juan presenta un exhaustivo desarrollo de la metáfora del hambre. Con referencia clara a la experiencia de Israel en el desierto, Jesús, no solo provee alimento para la multitud (Jn 6.1-14), sino que se describe a sí mismo como el Pan de Vida que colma las necesidades espirituales y también las físicas (Jn 6.31-58). Apocalipsis repite las advertencias anteriores (Ap 6.8), pero aguarda con esperanza el tiempo en el que el hambre no existirá más (Ap 7.16; 21.4).

Ver también AYUNO; BANQUETE; CENA; COMIDA; FIESTA, FESTEJAR; HAMBRUNA; PAN; SED.

HEBREOS, CARTA A LOS

Virtualmente, todas las imágenes de Hebreos, con su extensa comparación y contraste con el culto del AT, están asociadas a la obra redentora de Cristo, a la que remplazan. El argumento general en Hebreos se desarrolla a través de una serie de imágenes tomadas del mundo de la alabanza del AT y del retrato de sus homólogos superiores del NT. A lo largo de este libro se usan tanto las metáforas simples como las más elaboradas para aclarar la argumentación y para ilustrar los comentarios. Esta comparación y contraste forman parte de un desarrollo escatológico de imágenes del AT bajo la influencia de la *apocalíptica judía y la tradición cristiana primitiva. Contrastes específicos, cada uno con demasiados ejemplos para poder citarlos aquí, incluyen lo divino frente a lo *angélico, la prefiguración del AT frente a la realización en Cristo del NT, el *sacerdocio terrenal

frente al divino, lo temporal frente a lo permanente, la vieja *alianza frente al nuevo pacto y lo terrenal frente a lo *celestial.

Imágenes de Cristo. Una imagen central en Hebreos es la de Cristo como *Hijo de Dios (He 1.2, 5, 8; 4.14), como engendrado por Dios (He 1.5). Este hijo es «astilla del mismo palo», siendo «el resplandor de su gloria y la imagen misma de su sustancia» (He 1.3 RVR1960). Como hijo de Dios, Cristo es el heredero de todas las cosas (He 1.2; ver Herencia). *Moisés estaba sobre la *casa de Dios como siervo, pero Cristo está sobre la casa de Dios, la Iglesia, como hijo (He 3.1-6). Como hijo de Dios, Cristo «se sentó a la diestra de la majestad en lo alto», simbolizando que puede ejercer el poder de Dios como vicario. (He 1.3; 1.13; 8.1; 10.12; 12.2). También se le representa como *rey ungido por Dios, poseedor de un *trono y de un *cetro (He 1.8-9), y cuyo poder es simbolizado al poner a sus *enemigos por « estrado » de sus *pies, cuando se sienta en su trono (He 1.13; 10.13).

La imagen dominante en Hebreos es, quizás, la de Cristo como sumo *sacerdote (He 2.17; 3.1; 4.14-15). En realidad, toda su imagen como sumo sacerdote se puede ser como una extensa metáfora de su obra redentora. Contrariamente al sumo sacerdote del sacerdocio de Aarón, Cristo es puro por su obediencia como Hijo de Dios, y no necesita ofrecer sacrificios por su propio pecado. Asimismo, en contraste con el sumo sacerdote aarónico, Cristo es un sumo sacerdote según el orden de *Melquisedec. Esto significa que Cristo y su sacerdocio son eternos (He 4.14 – 5.10; 6. 19-20; 7.1-28). Con Cristo como un sumo sacerdote eterno en presencia de Dios, el cristiano tiene un ancla en el alma, una fuente de estabilidad y de confianza en cuanto a la salvación, confianza como la del *barco en el ancla que lo amarra (He 6.19-20).

A diferencia del sacerdocio de Aarón, que sirve a Dios en un *tabernáculo terrenal, Cristo lo hace como sumo sacerdote en un santuario celestial. Este último resulta haber servido de modelo para la tienda del testimonio o tabernáculo (He 8.1-5; 9.1-14, 23-28). Cristo aparece como el sumo sacerdote que traspasa la cortina hasta el lugar santísimo en el tabernáculo celestial, en la presencia de Dios, de una vez por todas para cumplir con sus deberes sacerdotales en el día de expiación (He 6.19-20).

Imágenes de Expiación. Las imágenes de *expiación forman otro grupo. El sumo sacerdote del sacerdocio Aarónico expió por su propio pecado y por el del pueblo, una vez al año, en el día de expiación, con la *sangre de un toro y de una cabra. La obra de expiación de Cristo se describe como un conjunto de dos imágenes: la de Cristo entrando en el santuario celestial y ofreciéndose a sí mismo como expiación sobre el *altar de Dios, y también entrando en el Lugar Santísimo con su propia sangre para realizar la expiación por el pueblo (He 2.17; 9.6-14, 23-28; 10.1-10). Contrariamente al sacerdocio aarónico, que rociaba a la gente con sangre cada año, Cristo, como sacerdote, rocía a su pueblo solo una vez para el lavamiento de sus pecados (He 10.19-25). El sacerdocio aarónico ofrece a diario sacrificios por los pecados, pero Cristo se ofreció a sí mismo una sola vez como ofrenda por el pecado (He 10.11-18). Así como se quemaban fuera del campamento los toros y las cabras que suministraban la sangre para el día de la expiación, Cristo, como sacrificio expiatorio, también murió fuera de las murallas de la

ciudad (He 13.11-13). Al ofrecerse a sí mismo en sacrificio perfecto en lugar de ofrecer uno cada año, Cristo efectúa el nuevo pacto. De la misma manera que las voluntades de la gente solo toman efecto una vez que mueren, y como el pacto original del Monte *Sinaí se hizo efectivo por el sacrificio de becerros y cabras, también el nuevo pacto entra en vigor por la muerte y la sangre del sacrificio perfecto, Jesucristo (He 9.15-22; 8.6-13).

Imágenes de salvación y apostasía. Otro modelo de imagen se centra en el proceso o el estado de salvación. El estado de preconversión de la humanidad se presentado como el de alguien «sujeto a servidumbre por el temor de la muerte» (He 2.15 RVR1960). Ser salvo se expresa con una imagen de *beber: «fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero » (He 6.4-5 RVR1960). Las leyes de Dios están siendo puestas en las mentes y en los corazones de los cristianos y también escritas en ellos (He 8.10; 10.16). Como hijos de Dios y heredero de todas las cosas, Cristo puede hacer que los cristianos hereden la salvación (He 1.14) al convertirse en *hijos de Dios (He 12.5-11). A través de la fe y de la paciencia, los cristianos heredan las promesas (He 6.12) y la herencia eterna prometida (He 9.15). Por la fe Noé fue un heredero de justicia, y *Abraham, Isaac y *Jacob heredaron la promesa (He 11.7-9).

Varias metáforas simbolizan la vida cristiana después de la salvación. Usando una metáfora tomada de la *construcción, la enseñanza inicial del evangelio y de la fe cristiana consiste en establecer los cimientos para la vida cristiana (He 6.1-2). Una metáfora mixta tomada de la educación, del desarrollo físico y de la nutrición describe el crecimiento en conocimiento en la vida cristiana. El nuevo cristiano es un bebé que necesita la *leche de la instrucción cristiana básica, y el cristiano maduro es un adulto que puede comer el alimento sólido de una instrucción avanzada (He 5.12-14). Otra metáfora es la del pueblo de Dios como extranjeros (*ver* Extranjero) o *peregrinos en la tierra, buscando una patria, un país celestial en el que se retrata a Dios como constructor que prepara una *ciudad para su pueblo (He 11.10, 13-16). Existe, asimismo, una metáfora de Dios como padre que disciplina a sus hijos con una disciplina que produce «fruto apacible de justicia a los que en ella han sido ejercitados» (He 12.5-11 RVR1960). Los cristianos son *atletas dedicados al entrenamiento (He 5.14; 12.11). Luchan contra el pecado del que tienen que apartar cualquier obstáculo, como en una maratón en la que todo peso superfluo debe ser eliminado. Todo el capítulo 11 es una presentación de los fieles del pasado, como una multitud reunida en un estadio, para ver a los cristianos correr esta maratón de la perseverancia espiritual (He 12.1-4).

El apartamiento o la *apostasía se describen en la fe cristiana con una variedad de imágenes. La ilustración de la generación del *desierto y la dureza de corazón de ellos en su rebeldía contra Dios y su fracaso final de entrar en el reposo de *Dios en Canaán describe a un cristiano cuyo corazón es malvado e incrédulo, y que le da la espalda a Dios en desobediencia y nunca entra en el reposo de Dios en el cielo (He 3.7–4.13). La apostasía consiste en «[haber sido] una vez iluminados y gustado del don celestial, y hechos partícipes del Espíritu Santo y asimismo gustado de la buena palabra de Dios y

los poderes del siglo venidero, y después reca[er]» (He ٦-٦.٤ RVR1960). La apostasía también se describe poderosamente como estar «crucificando de nuevo al Hijo de Dios... y exponiéndole a vituperio » (He 6.6 RVR1960), y como « pisoteando al Hijo de Dios y teniendo por inmunda la sangre del pacto en la cual fue santificado, y haciendo afrenta al Espíritu de gracia » (He 10.29 RVR1960). Porque para el apóstata ya no queda más sacrificio por los pecados (He 10.26). Al apóstata se le representa mediante la metáfora de la tierra que bebe la lluvia y produce una cosecha de espinos y abrojos, y solo es buena para ser quemada. (He 6.7-8).

También hallamos en Hebreos imágenes de la creación. Dios lleva a cabo la creación y es la obra de sus manos (He 1.1; 3.4). La tierra y los cielos son como vestiduras que se desgastan y son envueltas y mudadas (He 1.10-12). Dentro de la creación, los seres humanos son algo menor que los ángeles, coronados de *gloria y *honor, y todas las cosas le son sujetas (He 2.7-8).

Otras Imágenes. Las diversas imágenes incluyen la obra expiatoria de Cristo como «gust[ar] la muerte» (He 2.9); Cristo como «precursor » (He 6.20), el «pionero de la salvación» (He 2.10) y el «pionero y perfeccionador» de la fe (He 12.2); Dios como «fuego consumidor » (He 12.29); y los descendientes de Abraham «tan numerosos como las estrellas del cielo e incontables como la arena a la orilla del mar» (He 11.12 RVR1960). Finalmente, la habilidad de la palabra de Dios para juzgar el alma se describe de manera brillante como «viva y poderosa, y más cortante que cualquier espada de dos filos. Penetra hasta lo más profundo del alma y del espíritu, hasta la médula de los huesos, y juzga los pensamientos y las intenciones del corazón» (He 4.12-13 NVI).

El precedente catálogo de imágenes en Hebreos está lejos de ser exhaustivo. Esta epístola es continuamente profusa en imágenes; el escritor es tan poeta como teólogo. Un pasaje modelo que ilustra el vigor de su imaginación es donde se explica lo que significa creer en Cristo como salvador:

> Ustedes se han acercado al monte Sion, a la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios viviente. Se han acercado a millares y millares de ángeles, a una asamblea gozosa, a la iglesia de los primogénitos inscritos en el cielo. Se han acercado a Dios, el juez de todos; a los espíritus de los justos que han llegado a la perfección; a Jesús, el mediador de un nuevo pacto; y a la sangre rociada, que habla con más fuerza que la de Abel (He 12.22-24 NVI).

Ver también ÁNGEL; APOSTASIA; CIELO; DESCANSO; EXPIACIÓN; HIJO DE DIOS; MELQUISEDEC; MOISES; PACTO; PEREGRINO, PEREGRINAJE; SACERDOTE; SACRIFICIO; SANGRE; TABERNÁCULO.

BIBLIOGRAFÍA. W.J. Moulton, «The Relay Race» *ExpTim33* (1921-1922) 73-74; V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif* (NovTSup 16; Leiden: Brill, 1967); W.G. Johnsson, «The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews» JBL97 (1978) 239-51; D. Kidner, «Sacrifice: Metaphors and Meaning» TynB33 (1982) 119-36; E. Käsemann*, The Wandering People of God*: *An Investigation of the Letter to the Hebrews* (Minneapolis: Augsburg, 1984)

HECHICERÍA *Ver* MAGIA; BRUJA.

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

El libro de los Hechos de los Apóstoles presenta la historia de dos ciudades – *Jerusalén y *Roma (y, de paso, podemos notar que el mundo del libro de Hechos es en gran parte un mundo urbano, en contraste con el predominante mundo agrario de la Biblia hasta este momento). El relato comienza con Pedro y los discípulos en el aposento alto, en Jerusalén, el día de *Pentecostés y termina con Pablo bajo arresto domiciliario en Roma. Por supuesto, estas ciudades son simbólicas y literales a la vez: Jerusalén simboliza el contexto judío para la génesis de la cristiandad; Roma, el mundo gentil al cual el evangelio sería predicado. El traslado geográfico es asimismo un traslado teológico del hebraísmo a la cristiandad. Conforme el relato se va desplazando desde Jerusalén a Roma, impulsos antitéticos simultáneos se ponen en marcha. La historia empieza con un grupo de personas (Pedro y los discípulos), pero termina con un individuo (Pablo), a la vez que el número de conversos aumenta de algunos a muchos. El efecto es el de una contracción simultánea (en el número de protagonistas) y de expansión (en el número de conversos).

En esta narrativa que conecta Jerusalén y Roma, Lucas diseña su historia de forma característica, con esmero y maestría. Como su antecedente, el Evangelio de *Lucas, el libro de Hechos está estructurado como una *búsqueda. En el prólogo, Lucas caracteriza la historia que va a contar como un viaje teológico que transformará a los discípulos en «testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaria y hasta lo último de la tierra» (Hch 1.8 RVR1960). Sin el marco mismo del libro de Hechos, «lo último de la tierra» es Roma; a partir de ahí, el evangelio llega a los rincones más lejanos del Imperio romano y, en última instancia, más allá. En realidad, la historia de la iglesia primitiva es la continuación lógica de la historia de la vida de Cristo en la tierra y su ministerio en los Evangelios (Hch 1.1-2). Si guardamos las convenciones de una historia de búsqueda, el libro de Hechos está impregnado de la imagen del *viaje. Una vez que los viajes misioneros de Pablo se convierten en el centro del capítulo 13, las convenciones de la historia del *viaje toman el relevo, incluyendo el énfasis familiar sobre los lugares geográficos y específicos.

Sin embargo, este relato de búsqueda arquetípica parece poco usual desde el punto de vista moderno, al menos en dos sentidos. En primer lugar, la abrumadora multiplicidad de incidentes y protagonistas independientes de principio a fin. Existe también una aparente falta de resolución y clausura en el prolongado encarcelamiento de Pablo en la historia final. La narrativa carece de la unidad obvia de un solo protagonista y del sentido clásico de «comienzo, centro y final» que caracteriza la mayoría de los relatos tradicionales. Aun así, la historia no carece de propósito y unidad.

El movimiento visible de la Iglesia se estructura en olas sucesivas. El esquema más amplio es *triple: los acontecimientos en Jerusalén (Hechos 1–5), la misión de la iglesia en Palestina y Siria (Hechos 6–12), y la misión y el encarcelamiento de Pablo (Hechos 13–28). La expansión externa de la iglesia también está estructurada como una espiral cada vez mayor alrededor del patrón siguiente: líderes cristianos se levantan y predican el evangelio; Dios realiza poderosos hechos a través de ellos; oyentes se convierten y se

añaden a la iglesia; oponentes (habitualmente judíos) empiezan a perseguir a los líderes cristianos; Dios interviene para rescatarlos o proteger de otro modo a la iglesia.

Otra fuente de unidad y de propósito en Hechos son los contrastes que Lucas emplea con tanta eficacia. Un par de ellos son Esteban y Saulo (Hechos 7.1–8.1). Después de que Esteban relate la historia del rechazo de los judíos hacia los mensajeros de Dios que culminó con la crucifixión de Jesús, el texto nos dice que «los testigos pusieron sus ropas a los pies de un joven llamado Saulo» que «consentía en su muerte» (Hch 7.58; 8.1 RVR1960). Con una maestría consumada, Lucas se centra en Esteban y Saulo, el creyente y el perseguidor. El contrapunto más conmovedor aún en retrospectiva se produce cuando, de camino a Damasco, Saulo, igual que Esteban antes que él, tiene una visión del Cristo resucitado (Hechos 9.1-6). Los personajes de Esteban, el judío converso y Saulo, el último apóstol a los Gentiles, van a la par con la amplia estructura de Hechos, volviendo la vista hacia Jerusalén y mirando hacia adelante a Roma.

Pedro y Pablo también forman un contraste. Pedro es el protagonista en los primeros doce capítulos; Pablo, en los restantes. Pedro es el inspirado, aunque «no educado» (Hch 4.13) predicador en Pentecostés y orador ante el Concilio de Jerusalén; Pablo, el orador magistral de muchos sermones pronunciados a través del mundo mediterráneo y finalmente en Roma. Pedro es un puente hacia Pablo, cuya conversión se anuncia mucho antes de que Pedro abandone el relato. Además, Pedro acaba entendiendo entender que el evangelio también es para los gentiles (Hch 10.11-35), mientras que Pablo es el apóstol a los gentiles. De este modo, Lucas transfiere el manto de protagonista de Pedro a Pablo, quien llevará el evangelio desde Jerusalén hasta Roma.

Dentro del amplio marco bimodal de Jerusalén/Roma y Pedro/Pablo, Lucas unifica Hechos con una serie de imágenes. La ilustración más obvia en la parte más temprana del relato es la *luz y su variante, el *fuego (alrededor de diez referencias). La iglesia se iniciada con las «lenguas de fuego que se repartieron y se asentaron sobre cada uno de los discípulos» (Hch 2.3 RVR1960). Probablemente este fenómeno fuera una sola llama que posteriormente se dividió en llamitas individuales para posarse sobre la cabeza de cada discípulo. El fuego simbolizaba el Espíritu Santo (Hch 2.4). La imagen de la luz reaparece en el martirio de Esteban cuando alza la vista hacia el cielo y ve «la gloria de Dios, y Jesús de pie a la diestra de Dios» (Hch 7.55 RVR1960). Es probable que, como en otras partes de las Escrituras, la gloria de Dios sea representada en parte por una luz radiante, y que Esteban tenga una visión beatífica dominada por ella.

Aún más extraordinaria que la luz en la muerte de Esteban, es el resplandor cegador que golpeó a Saulo y lo hizo caer al suelo cuando iba camino de Damasco (Hch 9.3; 22.6). Más adelante, Pablo lo describe como «una luz del cielo, más intensa que el sol, brilló sobre mí» (Hch ٢٦.١٣ NTV). Como en Pentecostés, este uso de la luz es el principio: en Pentecostés, el inicio de la iglesia, y aquí, de la conversión de Pablo y de su posterior ministerio apostólico. Otros ejemplos de luz, como el de la noche en la que Pedro se escapa de prisión (Hch 12.7), unifican más la narrativa en Hechos.

Un segundo patrón de imagen es el de las *prisiones y celdas, tan frecuentes que se convierten, por excelencia, en una de las más visuales de Hechos. De hecho, los

primeros ocho capítulos, a parte del interludio del viaje, se desarrollan totalmente en prisiones y tribunales; incluso a bordo del barco Pablo es un prisionero. Hay aproximadamente veinte referencias a prisiones y diez de ellas a *verjas, *puertas y *guardas. En varios incidentes de prisiones, Lucas nos brinda imágenes dramáticas, incluso irónicas de puertas abiertas y cerradas. En un incidente los saduceos arrestan a los apóstoles y los meten en prisión, en Jerusalén; pero por la noche, un ángel abre las puertas de la prisión y los saca, ofreciéndoles una «puerta abierta» para predicar al día siguiente en los patios del templo. (Hch 5.18-23).

Un incidente aún más extraordinario es el milagroso rescate de Pedro de la cárcel, donde a pesar de estar custodiado por cuatro escuadras de soldados, lo guían a través de una verja de hierro que se abre por sí sola (Hch 12.1-11). Tras ser rescatado de la prisión –la dificultad de Pedro por unirse a una reunión de oración en una casa– una sorprendida Rodes deja irónicamente a Pedro de pie delante de la puerta cerrada (Hch 12.12-16). En uno de los encarcelamientos de Pablo, un violento terremoto hace temblar las prisiones y abre las puertas, llevando al carcelero filipense a la conclusión de que el suicidio es su único recurso (Hch 16.20-39). Pero la puerta abierta del evangelio demuestra ser más importante al carcelero que las puertas abiertas de la prisión. A pesar de que las escenas de cárcel son recurrentes en Hechos, lo que el lector retiene es la ironía de las puertas abiertas –puertas de prisiones abiertas y oportunidades para Pedro y Pablo de predicar el evangelio. La única puerta de prisión que no se abre es la de Pablo en Roma; sin embargo, su testimonio durante el tiempo que sigue bajo arresto domiciliario en Roma, consiste en divulgar el evangelio a través del Imperio romano, otra «puerta abierta», se encuentra al final del libro de Hechos.

Algunos de los temas que unifican el libro de los Hechos son los temas convencionales en una historia de *aventuras. Incluyen peligro, apuradas fugas, viajes, naufragios, rescates, motines, encarcelamientos, persecuciones, martirios. Las historias de aventuras destacan por su variedad y Hechos, fiel a ese estilo, abunda en la variedad de parámetros urbanos (una lista virtual de las principales ciudades del mundo mediterráneo antiguo) y de lugares físicos (templos, prisiones, tribunales, desiertos, barcos, mares, cuarteles, teatros).

Las imágenes forenses de juicios y defensas, así como las situaciones oratorias, son imágenes maestras en el libro de Hechos. Van acompañadas de una elaborada atención a los efectos dramáticos: descripciones de escenarios, citas directas de discursos, y posiciones y gestos de los personajes. Casi el setenta y cinco por ciento del libro está dedicado a discursos, la mayoría de los cuales tienen una connotación de defensa. La alusión metafórica de los juicios y las defensas que prevalece en el libro sugiere que es el evangelio mismo es que se está juzgando y defendiendo.

Aunque una primera lectura del libro de los Hechos pueda dar la impresión de ser una narrativa suelta frente al control que tiene el evangelio de Lucas, una lectura más precisa sugiere que el Evangelista tiene su material absolutamente bajo control. Hechos no desemboca en una conclusión completa con todos los cabos sueltos bien atados; nos deja más bien una «conclusión inconclusa» del encarcelamiento de Pablo y el conocimiento

de que el evangelio va a avanzar desde ese lugar, a pesar del arresto del apóstol. En un sentido, el libro de Hechos no termina nunca, un poco al estilo de esas series que terminan con la formula «continuará». En otro sentido, sin embargo, Lucas escribe un relato muy bien atado. Provee estructura y orden para el relato de los temas unificadores de la luz y las prisiones, los viajes y las defensas. Con un propósito específico, muestra acontecimientos en forma de búsqueda. Quizás de forma sumamente dramática, establece el mundo de Hechos entre dos ciudades. Pedro empieza la historia en Jerusalén, y Pablo la lleva hasta Roma. Este estrecho modelo bipartito puede sugerir la providencial supervisión de Dios, con el final sin conclusión sugiriendo la responsabilidad de los testigos de Dios de proseguir la obra que otros han comenzado.

Ver también BÚSQUEDA; LUCAS, EVANGELIO DE; HISTORIA DE VIAJE; PUERTA; HISTORIA DE VIAJE.

HERALDO. *Ver* AUTORIDAD, HUMANO.

HEREDERO. *Ver* HERENCIA, IMÁGENES LEGALES.

HERENCIA

Recibir una herencia del *padre de uno es una práctica sociolegal bien documentada a lo largo de la historia y variedad de culturas en la Biblia. Una herencia era el don de un buen padre a sus *hijos (Pr 13.22). Un propósito principal de la legislación sobre la herencia en el AT era la de proveer una base para que los bienes inmobiliarios fuesen transmitidos en el linaje familiar (Nm 27.1-11; Dt 21.15-17).

La mayoría de las referencias hechas a la herencia en el AT, se refieren a la *tierra de Canaán como el legado que Dios prometió a su pueblo (Dt 12.9, 10; 31.7; Sal 105.9-11). Era el compromiso de Dios de cuidar de su pueblo y de proporcionarle seguridad. Encontramos un uso aún más rico de las imágenes en textos que hablan de *Israel como la heredad de Dios (Dt 32.9) o Dios como la heredad de Israel (Jer 10.16). Dios pertenece a Israel e Israel pertenece a Dios.

La imagen recibe una definición espiritual mayor en los textos del NT que identifican la herencia del pueblo de Dios como el *reino de Dios (1 Co 6.9, 10), la vida eterna (Mr 10.17), la salvación (He 1.14) así como los nuevos *cielos y la nueva *tierra (Ap 21.7). Es una *« bendición » (1 P 3.9) cuya certeza reposa en la promesa de Dios que la dio (Gá 3.18; 4.13). Es «imperecedera» (1 Co 15.50).

El poder de las imágenes de la herencia se ve en la amplitud del uso que de ellas hacen los escritores del NT. En Colosenses 1.12-13, las imágenes de ser «rescatado del dominio de la oscuridad», «traído al reino del Hijo que ama » y estar ganando « una parte en la herencia de los santos en el reino de la luz» se hacen eco de la experiencia de Israel en su éxodo y su herencia de la tierra. En Romanos y Gálatas se usan para convencer al pueblo de Dios de dejar de perseguir la justicia a través de las obras por la obediencia a la ley (Gá 3.29; 4.1, 7). El carácter de promesa de la herencia es fuerte en estos textos, y es un llamado a descansar por *fe en esa promesa de Dios (Gá 3.18; Ro 4.13). En un contexto como Ro 8.17, este dejar de perseguir la justicia por las obras es una liberación para un servicio gozoso.

Este tema del servicio gozoso se ve más claramente en otro grupo de textos, donde la herencia de la vida eterna tiene claras implicaciones para el carácter ético del estilo de vida presente del creyente. Es decir, se usan la seguridad y el gozo de la herencia para motivar la justicia (Tit 3.7; Gá 5.21; Ef 5.5), particularmente al amor fraternal (1P 3.9) y al cuidado por los necesitados que son compañeros de herencia en el reino (Stg 2.5)

En otros textos, se emplean las imágenes de la abrumadora riqueza de la herencia para animar a aquellos que están sufriendo y que han renunciado a mucho en aras de esa herencia (Mt 19.29, Ap 1.7). En este sentido, se usan para inducir a los cristianos a enfocar su visión en su futuro rico y glorioso (Ef 1.18) cuando serán transformados (1 Co 15.50). Esta herencia sin mancha anima al creyente a resistir y a ser fiel (He 1.14; 6.12).

La estrecha relación de la herencia del cristiano con Dios mismo, es la base que utilizan las imágenes para suscitar la alabanza de los hijos de Dios, mientras miran la experiencia presente de su herencia a la vez que esperan la plenitud futura del don de Dios (Ef 1.14; 1 P 1.4). La respuesta apropiada es la alabanza de su gloria.

Ver también BENDICIÓN; GENERACIÓN(ES); PADRE; PRIMOGENITURA; REINO DE DIOS; TIERRA; TIERRA PROMETIDA.

HERIDA. *Ver* LESIÓN.

HERMANA

En la Biblia, la relación entre hermana y hermano es una de las relaciones más cercanas posibles. Las hermanas son protegidas por sus *hermanos, y la relación de una hermana con sus hermanos se usa a menudo como metáfora de la intimidad, a veces espiritual. Las hermanas eran «elementos fijos» en las grandes y muy unidas *familias de la cultura del Oriente Medio. Esto queda demostrado en el libro de Job, cuando los hijos de Job invitan a sus hermanas a una gran fiesta (Job 1.19). Al final de la historia, tanto las hermanas de Job como los hermanos lo visitan tras la restauración de su fortuna (Job 42.11). De tales citas captamos un vislumbre de la importancia de la relación entre hermana y hermano.

Al ser la mujer el *sexo vulnerable, sin medio para protegerse a sí misma en la cultura del Oriente Medio, los hermanos solían considerar que proteger a sus hermanas de cualquier daño, especialmente en el caso de ataques sexuales (ver Violación, Violencia sexual) era un importante deber que tenían. Tomaban como afrenta personal si cualquier hombre violentaba a sus hermanas, en especialmente si se negaban a casarse con ellas después. En el *Cantar de los Cantares, los hermanos de la sulamita se toman un interés protector en su sexualidad, prometiendo recompensarla si se mantenía virtuosa y de encerrarla si era débil. (Cnt 8.8). El hijo de David, *Absalón, toma medidas más drásticas: cuando su medio hermano viola a su hermana Tamar, detesta a Amnón tan ferozmente por desflorar a su hermana, que gana tiempo, esperando la oportunidad perfecta para vengarse (2 S 13; *ver* Venganza/Revancha). Los hijos de Jacob vengan del mismo modo la violación de su hermana (Gn 34). De tales relatos emergen una de las imágenes de hermanas de la Biblia: vulnerables en la sociedad externa y necesitadas de la

protección de sus hermanos. En contrapartida, las hermanas son leales a sus hermanos, como en la historia de Lázaro, María y Marta (Jn 11).

De forma más positiva, las hermanas pueden ser heroicas. María se muestra valiente y llena de recursos, ayudando a *rescatar a su pequeño hermano Moisés de la amenaza de muerte (Ex 2.1-10). Más tarde, comparte el liderazgo con Moisés en la liberación del Mar Rojo, al guiar a las mujeres en los cánticos y las *danzas (Ex 15.19-21). Josaba frustra el intento de Atalía de destruir toda la familia real, al esconder al hijo de su difunto hermano el rey Ocozías (2 R 11.1-3).

A pesar de que las familias pudiesen tener relaciones estrechas en el AT, esta cercanía no excluía la rivalidad y el resentimiento en el seno de las mismas. En consecuencia, las hermanas a veces son las rivales de los *hermanos. Las dos esposas de *Jacob, Lea y Raquel, eran dos hermanas que competían por el favor de su esposo. Cada una buscaba un papel específico en el cual poder vencer a su hermana: la esposa que Jacob amaba era Raquel, y la que más hijos le dio fue Lea. Raquel estaba tan celosa de la fertilidad de su hermana que le dijo a Jacob: «¡Dame hijos, o moriré!» (Gn 30.1 RVR1960). Después de que su sirvienta Bila engendrara dos hijos para ella, dijo triunfante: « Con luchas de Dios he contendido con mi hermana, y he vencido» (Gn 30.8 RVR1960). De hecho, la competición por tener el máximo de hijos se volvió tan feroz que las hermanas empezaron a negociar con mandrágoras para tener una oportunidad de dormir con Jacob (Gn 30.15). Dios reconoció aquella pugna como algo inherente a las relaciones entre hermanas y, por tanto, incluyó en la ley el mandamiento que prohibía a un hombre «tom[ar] una mujer (como esposa) juntamente con su hermana para hacerla su rival» (Lv 18.18 RVR1960).

Incluso cuando las hermanas no son rivales, deberían servirse como compañeras la una a la otra. María y Marta son un buen ejemplo: cuando ambas mujeres recibían a Jesús en su hogar, Marta se afanaba preparando una comida para Jesús, mientras que María estaba sentada tranquilamente a sus pies escuchando sus palabras (Lc 10.38-42). Cuando Marta se quejó a Jesús, este la reprendió diciéndole que su hermana «había escogido la mejor parte» (Lc 10.42). De igual manera, *Rut mostró fidelidad en comparación con su cuñada (Rt 1). Su cuñada escogió dejar a su suegra y volverse a su país, pero Rut abandonó su casa con valentía para cuidar a su suegra en el país de esta. En estos ejemplos bíblicos, con frecuencia dos hermanas sirven para destacar el honor de una, a expensas del de la otra.

Parejas de hermano y hermana no son menos propensas al desacuerdo. María, la hermana de Moisés, se llevó a Aarón con ella para criticar a Moisés por su casamiento con una mujer no israelita, diciendo: «¿Solamente por Moisés ha hablado Jehová? ¿No ha hablado también por nosotros?» (Nm 12.2 RVR1960). Por desafiar de tal manera la *autoridad de Dios, María fue castigada con lepra, y a pesar de que fue sanada cuando Moisés oró por ella, tuvo que quedarse en el *exterior del campamento durante siete días (Nm 12.10-16).

A pesar de que la ley mosaica prohibía el *matrimonio entre un hermano y su hermana, hubieron algunos casos de tales uniones antes de que Dios diera la ley a Moisés (Lv

18.11). Génesis parece implicar que Caín y Abel se casaron con sus hermanas por necesidad, ya que no había nadie más con quien pudieran hacerlo. *Abraham se casa con Sara, su media hermana, con la cual comparte padre (Gn 20.12). Más tarde, Amram, el padre de Moisés, se casa con la hermana de su padre Jocabed (Ex 6.20). Incluso después de que los hombres cesaran de desposar a sus hermanas, el término *hermana* era un término cariñoso que un esposo usaba para dirigirse a su mujer, y la amada en el Cantar de los Cantares llega tan lejos como para desear que su amante fuese su hermano para poder besarlo en público (Cnt 5.1; 8.1). Por tanto, aunque el matrimonio entre hermanos estuviese prohibido, la intimidad de este tipo de relación llegó a representar metafóricamente la relación entre los esposos.

Jesús rindió homenaje al alto valor de las hermanas (junto con otros miembros de la familia) en unos de sus duros dichos: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo » (Lc 14.26 RVR1960).

Al ser la relación entre hermanos tan fuerte, llega a simbolizar cualquier conexión personal. En su desesperación, Job se siente cercano a todo lo que es vil, cuando dice: «... al gusano, "mi madre", o "mi hermana" (Job 17.14). El autor de Proverbios manda al sabio «decirle a la sabiduría "Tú eres mi hermana"», algo que indica el gran valor que tiene la sabiduría para quien la busca (Pr 7.4 RVR1960). Para indicar la similitud de sus actos, Jeremías se refiere a Judá y a Israel como hermanas de crímenes, cada cual sobrepasando a la otra en la gravedad de sus pecados (Jer 3.7). Ezequiel define a Israel como parte de la gran familia de pecadores junto con otras naciones malvadas: «Eres la hermana de tus hermanas... Tu madre era una hitita y tu padre un amorita. Tu hermana mayor es Samaria... y tu hermana menor... es Sodoma con sus hijas» (Ez 16.45-46 RVR1960).

Las referencias metafóricas a hermanas pueden ser también positivas. Según Jesús, «Cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos es mi hermano y hermana y madre» (Mt 12.50 RVR1960). Los amigos creyentes son también hermanos: Pablo y Santiago se refieren a miembros femeninos de sus iglesias como sus hermanas (Ro 16.1; 1 Ti 5.2; Stg 2.15).

A pesar de que las hermanas eran vulnerables dentro de sus sociedades y tenían pocos derechos fuera de los hombres en sus vidas, no están infravaloradas en la Biblia. Al igual que sus compañeros masculinos, pueden ser buenas o malas, pero su valor para Dios y sus familias es evidente.

Ver también FAMILIA; HERMANO; HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; MUJER, IMÁGENES DE; RIVALIDAD DE HERMANOS.

HERMANO, HERMANDAD

Los dos grandes mandamientos, amar a Dios y amarse uno al otro, se dirigen a las categorías divina y humana de las relaciones bíblicas. Los amores humanos como el *matrimonio y la *amistad asumen relaciones exclusivas, íntimas, volitivas: incluso el amor al prójimo implica un acto de cariño cara a cara más bien que un sentimiento

general de buena voluntad. Pero la hermandad es una categoría más amplia, más inclusiva que en ocasiones indica una conexión de sangre, a veces un cariño personal y otras un vínculo de pertenencia como el representado por una tribu, una nación o una comunidad espiritual. Sobre todo, los términos *hermano* y *hermandad* implican una relación igualitaria más que una imagen de jerarquía, como la de padre/*hijo o patriarca/clan.

Muchas de las características de hermano/hermandad, si no la mayoría, podrían ser extensibles a las citas bíblicas de *hermana(s). Aunque no exista un uso específico del término *hermandad* en la Biblia, es evidente en el contexto que en muchos pasajes en los que se hace referencia a la hermandad espiritual, se entiende que el lenguaje incluye ambos géneros. Algunas versiones traducen «hermanos y hermanas» en los casos en que se intuye que las palabras se dirigen a un grupo de ambos sexos.

Una línea firme debería distinguir las referencias literales a hermano o hermanos de las figuradas. Irónicamente, en los antecedentes bíblicos la imagen dominante asociada con hermanos literales suele ser una imagen de discordia, pelea, engaño, incluso odio y *asesinato. El primer crimen fue un fratricidio. Pero cuando la palabra *hermano* o *hermanos* se usa metafóricamente, adopta las características de similitud y unidad de propósito asociadas con el término *hermandad.*

Hermano(s) literal(es). La experiencia humana demuestra que las relaciones en el seno de la familia son a menudo las más difíciles. Esto es especialmente cierto entre hermanos: envidia, celos, competitividad y rechazo parecen producirse casi con frecuencia «natural». Génesis marca la pauta para el resto de la Biblia en sus relatos de antipatía entre hermanos. El odio de *Caín hacia *Abel es el ejemplo arquetípico. Su «¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?» destaca como arquetipo de la más cruel indiferencia. La primera epístola de Juan trata la historia de Caín en particular y el amor fraternal en general, citándolos respectivamente como evidencia de la debilidad inherente o de la fe verdadera: «Porque este es el mensaje que habéis oído desde el principio: Que nos amemos unos a otros . No como Caín, que era del maligno y mató a su hermano. ¿Y por qué causa le mató? Porque sus obras eran malas, y las de su hermano justas» (1 Jn 3.11-13 RVR1960; 2.9; 4.20). El amor de hermanos es, pues, una imagen concreta del mensaje más fundamental de la Biblia, «que nos amemos los unos a los otros».

No solo Caín y Abel, sino Isaac e Ismael, *Jacob y Esaú, así como *José y sus hermanos, todos manifestaron el modelo de las luchas, las traiciones, rechazos, venganza y hasta asesinatos entre hermanos. Hay riñas entre hermanos hasta en el *seno de sus madres: A Rebeca le dijeron que dos naciones luchaban dentro de ella (Gn 25.22-23); y Fares y Zara, hijos de Judá y Tamar, también combatieron por ser el primero en nacer (Gn 38.29-30). Raquel estaba ferozmente celosa de la capacidad procreadora de su hermana (Gn 30.1-8). En los Evangelios, los medio hermanos o hermanastros o hermanastras de Jesús también mostraban indiferencia o incluso animosidad contra el plan de salvación de Dios y no creían en él (Jn 7.3-10; Mt 13.56; Mr 6.3). El hermano del hijo pródigo se opone a la clemencia mostrada para con su hermano (Lc 15), y Marta se queja de *María (Lc 10.39-40).

El resto de la Biblia desarrolla estos retratos de odio y traición fraternal en Génesis. Como una tragedia de venganza renacentista o una intriga maquiavélica, algunas de sus escenas más espeluznantes dan cuenta de la traición y la violencia entre hermanos, o entre hermanos y hermanas. Por ejemplo, Abimelec mata a sus setenta hermanos por obtener el poder sobre Siquem (Jue 9), Amnón *viola a su hermana Tamar (2 Sam 13), Adonías trata de robarle el trono a *Salomón (1Reyes 1) y Joram mata a todos sus hermanos cuando se convierte en rey (2 Cr 21.4; *ver* también 22.8, 10). Estos relatos típicos se convierten en horribles imágenes de guerra civil o traiciones de los últimos días. Jueces representa la guerra civil entre «los hijos de mi hermano Benjamín» y el resto de Israel. Isaías 19.2 y Ezequiel 38.21 registra el horror de que «la espada de cada hombre se levantara contra su hermano». En el apocalíptico «día de la ira» la falsedad fraternal alcanzará tal nivel que el hermano traicionará al hermano hasta la muerte con tal de escapar a la *persecución (Is 9.19; Mt 10.21; Lc 21.16).

En contraste, la armonía entre hermanos literales es un tema característicamente secundario en la narrativa bíblica. Jacob y Esaú, así como José y sus hermanos se reconcilian finalmente pero a un costo muy alto. «El hermano ofendido es más tenaz que una ciudad fuerte» (Pr 18.19 RVR1960).

Mientras que las historias cuentan la fea realidad, las leyes bíblicas y los Proverbios evocan lo ideal: con un hermano pobre se debería ser generoso (Dt 15.7-11) y nunca humillarlo (Dt 25.7); sembrar la discordia entre hermanos es una *abominación (Pr 6.19); y un hermano es «nacido para la adversidad», esto quiere decir, como un apoyo, una *ayuda (Pr 17.17). Las disputas entre hermanos no son la norma, sino que son antinaturales y perversas. El plan divino era que hubiese intimidad entre Dios y el hombre y entre la familia humana.

Hermanos en sentido figurado o hermandad en el Antiguo Testamento. El AT también reconoce el concepto de hermandad basado fuera del parentesco. A nivel metafórico más simple, hermano (o a veces, hermana) tiene una connotación de similitud: Job en su aflicción llora «He venido a ser hermano de chacales, y compañero de avestruces» (30.29) y «He llamado... al gusano “madre mía y hermana mía”» (17.14), queriendo decir que identifica su condición con la naturaleza maldita de esas criaturas impuras. El AT proporciona algunos usos metafóricos e imágenes adicionales para hermanos: iguales en estatus o llamado, un sinónimo para amigo o amado, y una comunidad de creyentes.

La igualdad es un elemento inherente en el lenguaje de la hermandad. Dentro del pueblo de Dios no se dirigen los unos a los otros en términos jerárquicos, sino en una relación igualitaria asumida de hermanos y hermanas. Así, la Biblia usa el lenguaje fraternal para describir a un grupo con el mismo llamado o rango. «Hermanos» reyes (1 R 9.13; 20.33) «hermanos» profetas (1 R 13.30), «hermanos» levitas y sacerdotes (2Cr 39.34; 35.5-6), incluso los falsos sacerdotes que comen pan juntos (1 R 23.9) son tipos de hermandades. (En Ezequiel, las alianzas impías de Jerusalén con su «hermana Samaria» y su «hermana Sodoma» son vistas como una clase vil de asociación (Ez 16.45-61; 23.11-33). Este sentido de igualdad fraternal puede ser usado como una ventaja retórica. David llega a

llamar a sus soldados proscritos, hermanos (1 S 30.23) y se dirige a los ancianos de su pueblo como mis hermanos; mis huesos y mi carne» al intentar convencerlos de restaurarlo sobre el trono (2 S 19.12).

En varios casos, hermano se usa como sinónimo para amado o amigo. David llama a Jonatán «hermano» en su *lamento cuando este muere (2 S 1). Y la amada del Cantar de los Cantares desea, en un momento dado, que su amado fuese también su hermano (8.1). Con mayor frecuencia aún, el amado se refiere a su amada como a su hermana (Cnt 4.9-12; 5.1-2; 8.8). Este uso refuerza claramente el vínculo emocional mediante el sentido figurado de hermano o hermana, e indica igualdad. Ambos oradores implican que la relación consiste, o desea ser, una relación de idéntica similitud.

En singular o plural, hermano/hermanos es sinónimo de miembros de una comunidad espiritual. Oseas 2.1 expresa brevemente el aspecto: «Di a tus hermanos "mi pueblo"» y Malaquías 2.10 pregunta retóricamente: «¿No tenemos todos un Padre? ¿No nos ha creado un solo Dios?». La condición que hace que todos los hombres sean hermanos es que existe Dios que es el padre y el creador de todo. Sin un Padre transcendente no puede haber hermandad universal. Esta idea es más pronunciada en el NT, donde tanto gentiles como judíos están incluidos en la familia de Dios.

El Salmo 133 contiene la más extensa alabanza de fraternidad del AT. «Mirad cuán bello y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonía» (Sal 133.1). El salmista usa dos imágenes poderosas de la *unción o del *bautismo para describir este estilo de vida cenobítico. El primero compara la verdadera fraternidad con empaparse de óleo santo, desde la cabeza a los pies, por el sumo sacerdote Aarón (Sal 133.2). Tradicionalmente usado para santificar a personas y cosas para momentos o funciones especiales (ej. ungir reyes, sacerdotes y profetas), el aceite es también un símbolo de la riqueza de la vida así como del Espíritu Santo. El salmista representa asimismo la unidad fraternal como el rocío del Monte Herman, el pico más alto de Israel. El rocío fluye también, y uno puede decir que unge las montañas de Sion, donde «el Señor derrama bendición y vida eterna» (Sal 133.3). Las imágenes de bautismo de los Salmos tienen un paralelismo y prefiguran el bautismo de lenguas de fuego que se manifestó durante otro episodio en el que hubo una cohabitación conjunta en unidad, cuando los discípulos estaban todos de común acuerdo en un lugar, el día de Pentecostés (Hch 2). El símil del Salmo sugiere que la unidad fraternal es una experiencia epifánica que combina el llamado, la santidad, la vida y el poder.

Hermano(s) y hermandad en el Nuevo Testamento. Jesús traza la mejor distinción entre los sentidos bíblicos de hermanos literales y hermanos espirituales: cuando una multitud le dice que su madre y sus hermanos solicitan su atención, él pregunta: «Quiénes son mis hermanos? Cualquiera que hace la voluntad de mi Padre en los cielos es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mt 12.46-50; Mr 3.35; Lc 8.19-20). Aquí se aprueba a los creyentes –o mejor dicho, a los hacedores– como la forma más digna de la familia, como las personas con quienes tenemos más cosas en común. En este contexto, Jesús mismo se convierte en el «primogénito de muchos hermanos» (Ro 8.29) dentro de la familia espiritual de Dios que toma la preferencia sobre nuestra *familia natural.

En el NT se alude a la comunidad de creyentes la mayoría del tiempo con la palabra en plural *hermanos* (que claramente incluye mujeres) más que con cualquier otra palabra en lenguaje figurativo, ciertamente más que con el de «elegidos» (*ekklesia*), o iglesia. La hermandad se basa en la similitud de creencia y en la igualdad de los creyentes. Cristo subraya ambos puntos cuando le dice a sus discípulos que no deberían desear ser llamados rabí o *maestro, «porque uno es vuestro Maestro, y vosotros todos sois hermanos» (Mt 23.8).

En los Evangelios, Jesús enfatiza dos cuestiones críticas en la hermandad: el perdón y las divisiones internas. La relación correcta se basa en la habilidad de perdonar, y Jesús pone el listón muy alto: primero reconcíliate con tu hermano antes de ofrecer tu alabanza (Mt 5); un hermano puede pecar contra ti setenta veces siete y tú debes *perdonarlo de *corazón (Mt 18.21, 35). Pero el mensaje de amor del evangelio se extiende más allá de la familia de la fe. Jesús pone en guardia contra la hermandad que se convierte en camarilla: No saludes solamente a tus hermanos, porque ¿qué recompensa tiene tal acción? Ama incluso a tus enemigos (Mt 5). Cuando hagas un *banquete, manda una invitación a los extraños (Lc 14.12) La familia de Dios debería de estar siempre abierta a nuevas *adopciones. Jesús enfatiza el alto estándar de amor y el propósito evangélico de la hermandad.

En las epístolas, Pablo y los otros escritores continúan y extienden la composición de los hermanos y de la hermandad del NT. En primer lugar, «hermanos» suele encabezar las enseñanzas y las exhortaciones de Pablo. Una frase habitual es «Les ruego, hermanos» (Ro 11.25; 12.1; 15.30; 16.17) o, «No quiero que ignoréis, hermanos» (2 Co 1.8). Usa el epíteto retóricamente para llamar la atención sobre puntos clave (Gá 5.11, 13), especialmente cuando existe un significado alegórico o no literal. (1 Co 10.1; Gá 3.15; 4.28).

Segundo, su preocupación por el orden frente a la división en la iglesia se refuerza con las imágenes de unidad y de igualdad que evoca la fraternidad. Pablo utiliza la palabra *hermanos* cuando corrige la división y el sectarismo en la iglesia de los Corintios. Teniendo la «misma mente y el mismo parecer, perfectamente unidos» describe la deseada calidad de la similitud en la hermandad (١ Co ١١ ,١.١٠). En otras palabras, «sed todos de un mismo sentir... amigables» (1 P 3.8). Incluso los esclavos y los amos creyentes son vistos como «hermanos» (1Ti 6.2; también *ver* Filemón). Sin embargo, la igualdad fraternal nunca se usa como excusa para no servirse el uno al otro.

Otro aspecto que define la fraternidad, su privilegio y su testimonio, es el servicio. Los tesalonicenses conocen todo lo referente al amor fraternal, porque ayudaron a paliar las necesidades, no solo de Pablo, sino de todos los hermanos de Macedonia (1 Ts 4.9, 10). «Sepa que el que haga volver al pecador del error de su camino, salvará de muerte un alma, y cubrirá multitud de pecados» (Stg ٥.٢٠; *ver* también He 3.12). Los hermanos se mantenían unos a otros en la verdad y sostenían al débil (Gá 6.1; 1 Co 8.12). Romanos 14 trata enteramente de no causar *tropiezo a un hermano. Deberíamos incluso estar dispuestos a dar nuestra vida por los hermanos (1 Jn 3.16). Santiago llama la atención sobre las necesidades de los hermanos *y* de las hermanas (2.15).

Finalmente, el lenguaje de Pablo sobre el amor fraternal es apasionado, íntimo y cariñoso. Existe o debería existir una intensidad en los lazos fraternales. Los hermanos filipenses son «amados y deseados» (Fil 4.1); le dice a los tesalonicenses que «procura con mucho deseo ver vuestros rostros» (1 Ts 2.17), y anima a los miembros de la iglesia a «saludarse unos a otros con ósculo santo» (1 Co 16.20). Es un lenguaje de presencia. Por el contrario, se instruye la iglesia que honre la autoridad secular, pero que ame la hermandad (1 P 2.17).

En resumen, la palabra hermandad o hermanos significa algo más que simplemente creyentes. Es la apelación más común y familiar dentro de la analogía de la familia de Dios. Por esta razón, quizás, se ha convertido en una metáfora olvidada que ya no consideramos. Pero es, de hecho, una imagen de la intimidad ideal, la afinidad y la unidad ideal que deberían de existir entre creyentes. Implica que el igualitarismo es importante; y sobre todo, es *«bueno» y «delicioso».

Ver también ABEL; CAIN; EL PATRIARCA JOSÉ; FAMILIA; HERMANA; PERDON; TROPIEZO, PIEDRA DE TROPIEZO.

HERMES. *Ver* DIOSES, DIOSAS

HÉROE, HEROÍNA

Un héroe o heroína no puede compararse simplemente con el protagonista de una historia; él o ella puede ser el personaje secundario en lugar del personaje principal. Además, no todos los protagonistas son heroicos. Los héroes y las heroínas poseen al menos cinco características: (1) son figuras representativas de la cultura que los produce; (2) sus experiencias y sus luchas son tales que una cultura se puede identificar con ellas y, por tanto, las experiencias son compartidas; (3) personifican valores o virtudes que una cultura desea afirmar; (4) aunque no necesitan ser totalmente idealizados, son principalmente figuras ejemplares, a las cuales una cultura admira como seres dignos de ser imitados; (5) cautivan la imaginación popular. Las correspondientes funciones que los héroes llevan a cabo en una cultura son principalmente dos: actúan como una inspiración y codifican los valores y las creencias de una cultura.

Un héroe o heroína es una construcción creada por la imaginación, a partir de materiales de la vida real. La vida misma proporciona la información desde la cual la raza humana crea sus héroes, pero un héroe nunca existe en su forma pura en la vida real. Un héroe literal es una destilación de material disponible, y el proceso de destilación conlleva una selectividad y un ensalzamiento. Crear héroes y heroínas es una de las cosas más importantes que hace una sociedad, en parte porque es un medio fundamental a través del cual una sociedad transmite sus valores y su identidad moral.

El género literario principal dedicado al impulso heroico es el *relato heroico*, y la Biblia es una antología de tales relatos. La imagen de un héroe puede también surgir de géneros como la poesía lírica, los proverbios y la profecía. Además, aunque *los atributos heroicos* puedan ser la base para definir un héroe, la categorización más recurrente que encontramos en la Biblia (como en la literatura en general) es por *el papel* que juega, con las virtudes del personaje a menudo estrechamente vinculadas a dicho papel. El marco

para los héroes y las heroínas bíblicas siguientes es un resumen que usa imágenes familiares del héroe o de la heroína por su terminología básica.

Héroes aristocráticos. El mundo antiguo estaba enamorado del poder y de la autoridad representados por los dirigentes. El medio de comunicación principal para expresar esa imagen de héroe, era la *crónica de la corte,* que enumeraba los eventos públicos (y ocasionalmente privados) principales en la vida de los *reyes y *reinas, y la *epopeya* que alababa la nación, realzando en parte la clase gobernante. Podemos ver este modelo en el AT (aunque es apenas perceptible en el NT). *David es la figura sobresaliente —el rey que se cita más a menudo como estándar que sirve de medida para calibrar los logros reales de sus sucesores–, pero las crónicas de la corte confirman por lo general la antigua convicción de que reyes y gobernantes eran las figuras más importantes en la sociedad, produciendo un temor reverencial hacia la *autoridad que representaban. En la antigua manera de pensar, todo el destino de la nación estaba supeditado al gobernante como representante, una convicción reforzada en el AT por la asunción de que un rey era la persona a través de la cual se honraría o se deshonraría la *alianza, resultando en *bendición nacional o desgracia. Por supuesto, un rey puede ser un villano tanto como un héroe, y un dato importante de las crónicas de la corte del AT es el número de gobernantes infames frente a los heroicos.

Los reyes y las reinas son candidatos frecuentes para el uso literal, porque son figuras de poder con autoridad para gobernar un grupo. Este principio puede hacer que otros personajes de la escena social sean candidatos para el heroísmo también, y principalmente se trata de personas prominentes en el AT. Una categoría es el líder de clan, especialmente el patriarca. La evocadora tríada de *Abraham, Isaac y *Jacob son los héroes de Génesis. (Lutero los llamó, «junto con Cristo y Juan el Bautista..., los héroes más destacados que este mundo haya producido jamás»). Los hijos de Jacob, ellos mismos progenitores de las posteriores tribus de Israel, siguen solo a un paso por detrás. *Moisés y Josué son los líderes heroicos del *éxodo y de la conquista. El libro de *Jueces eleva la figura del juez a un estatus de héroe. Sin embargo, para ser genuinamente heroico, todos estos personajes bíblicos necesitan poseer ciertas cualidades morales y espirituales. Esto incluye buen juicio, liderazgo enérgico, adhesión a la verdadera religión lo que conlleva, además de la santidad y la obediencia a los mandamientos del pacto de Dios, el evitar la idolatría. Pero el núcleo alrededor del cual estas cualidades están centradas es la función de líder.

Además de elevar a los dirigentes al estatus de héroes, el mundo antiguo abogó por la figura del guerrero como héroe (*ver* Historias de batallas; Guerra). Aunque esto preocupa menos en el AT que en la literatura antigua paralela, es una imagen del héroe importante del AT. A excepción de los patriarcas, los dirigentes del AT eran también guerreros y generales; y algunos de estos héroes marciales nos resultan conocidos solo por sus hazañas en los campos de batalla, más que por sus actos de gobierno. Mientras que la literatura de guerra es ampliamente un mundo masculino, mujeres como Débora y Jael (Jueces 4–5) ocasionalmente se unen a las filas. Las cualidades heroicas que caracterizan al guerrero incluyen el valor, la fuerza física y la destreza, y una estrategia militar

superior. También deberíamos notar que es un axioma en la literatura marcial que los acontecimientos decisivos de la historia acontezcan en el campo de batalla. Los escritores de la historia militar del AT aceptan como algo evidente que las cualidades humanas raramente den la victoria por si solas, pero solo con el apoyo de Dios. En algunas de las victorias del AT, Dios es realmente el guerrero campeón (*ver* Guerrero divino).

Roles religiosos. La gente también puede alcanzar el estatus de héroe en virtud de sus funciones religiosas. En algunos casos estas funciones colocan a las personas en una categoría de élite social comparable a la de los aristócratas políticos en una sociedad; en otros casos el heroísmo surge por el hecho de que Dios haya escogido a una persona para ese papel de héroe. La Biblia nos da cuatro categorías principales de funciones religiosas elevadas. El primer grupo en ser la élite religiosa reconocida en su sociedad era la casta *sacerdotal del AT, cuya función principal era la de representar al pueblo de Dios, especialmente a través del sistema de los sacrificios. Más tarde en la historia del AT, los *profetas se convirtieron en la clase más visible de héroes religiosos, conocidos sobre todo por su valor al llevar el mensaje de juicio de Dios al pueblo y a las naciones apóstatas. La iglesia del NT elevó la figura del misionero a un estatus comparable al del profeta del AT. La esencia del misionero heroico es un fervor evangélico, combinado con una energía infatigable, viajando con el evangelio. Un segundo grupo de figuras religiosas en el NT son los discípulos, a quienes se ve a menudo en los Evangelios, como obcecados e incrédulos pero, no obstante, elevados en virtud de su llamado especial por parte de Jesús, su estatus como primerísimos seguidores y compañeros suyos, y su posterior función de proclamar (y en algunos casos de escribir) el evangelio sobre Jesús.

La persona común como héroe. A pesar del impulso de la antigüedad (quizás incluso del universo) de honrar a personajes poderosos en una sociedad, la gente más baja en la escala social puede también alcanzar un estatus de héroe. La imagen del *pastor, por ejemplo, se ha idealizada a través de la historia de la literatura. *Abel encabeza la tradición pastoral bíblica, y los patriarcas son personajes casi pastores. Pero David permanece en nuestras imaginaciones como el personaje del héroe pastor por excelencia, especialmente cuando se celebran acontecimientos típicos que tienen que ver con el día ideal del Salmo 23. A pesar de su entorno señorial, la literatura de Sabiduría le atribuye un sitio de honor al pastor (Pr 27.23-27). Y Jesús proporciona la apoteosis del héroe pastor en su retrato del buen pastor (Jn 10.1-18).

Por extensión, la Biblia encuentra un lugar para el campesino –el trabajador de la tierra– como personaje digno de honor y de recompensa (*ver* Campesino). *Adán y *Eva, puestos por Dios «en el jardín de Edén para que lo labrase y lo guardasen» (Gn 2.15 RVR1960), son el primer ejemplo. Empezando por el establecimiento de Canaán, los escritos bíblicos reflejan un entorno agrario, con la familia campesina como una de sus heroínas. Incluso un rey como Saúl ara su campo (1S 11.5), y el profeta Eliseo recibe su llamado cuando está arando en su campo con «doce yuntas de buey» (1 R 19.19). En las parábolas de Jesús se honra implícitamente al campesino laborioso como una figura digna.

La literatura antigua encuentra un pequeño lugar de alabanza para el *sirviente fiel, pero, en general, esta función no inspira visiones heroicas. La Biblia, sin embargo, eleva el papel del sirviente, sobre todo como metáfora de la relación del creyente con Dios. Pero incluso a un nivel humano, encontramos sirvientes heroicos en la Biblia, incluido el sirviente de Abraham que dirige el noviazgo de Rebeca e Isaac como representante (Gn 24); la sirvienta de Naamán, que sirvió de instrumento en la sanidad de la lepra (2 R 51-14) y los fieles sirvientes de las parábolas y dichos de Jesús.

Los *niños héroes han ocupado siempre un lugar especial en los corazones y en las imaginaciones de la gente, y la Biblia de vez en cuando satisface nuestro gusto por estos personajes. El primer ejemplo es David, asesino del gigante casero que lleva a cabo su hazaña con una honda y una piedra. En la misma categoría está el niño Samuel, escogido por Dios para llevar un mensaje profético a su maestro, el sacerdote Elí. Josías apenas tenía ocho años cuando asumió su reino divino como rey de Judá (2 R 22.1-2). La virgen *María alcanza su estatus de heroína cuando acepta su función en la historia de la anunciación (Lc 1.26-56). También captamos atisbos de joven heroísmo en personajes cuyas historias no nos son totalmente contadas, como la de María cuando su hermano, el bebé *Moisés, fue confiado al río Nilo, y la de Jesús cuando con doce años confundió a los rabinos en el templo (Lc 2.46-47).

Anulaciones de convenciones heroicas. La Biblia se deleita en invertir las convenciones humanas, elevando al *joven por encima del *mayor o declarando que la fuerza radica en la debilidad. Este impulso subversivo subraya también algunas de las imágenes de héroes (*ver* Antihéroe). La Biblia idealiza al mártir, por ejemplo, porque los *mártires representan el más alto grado de lealtad a Dios. El prototipo es el justo Abel, asesinado por su hermano, precisamente porque sus obras eran justas (1 Jn 3.12). Después «la sangre del inocente Abel» se convierte en la fuente inagotable de la que fluye «la sangre justa que se ha derramado sobre la tierra» (Mt 23.35; Lc 11.50-51). La lista de los héroes de la fe de Hebreos 11.35-40 incluye un emotivo tributo a los mártires que se destaca, asimismo, en el libro de Apocalipsis (Ap. 6.9-11).

Estrechamente relacionado con el mártir encontramos al siervo sufriente, el personaje que soporta *sufrimientos inmerecidos que resultan ser redentores en la vida de otros. Entre los ejemplos encontramos a *José (quien soporta calamidades para rescatar a su familia y al mundo de la hambruna), Moisés (el líder perseguido que intercede ante Dios por su nación) y Jeremías (el profeta llorón despreciado por su valor al declarar el mensaje de juicio de Dios). La primera epístola de Pedro es un pequeño tratado en honor del sufrimiento en aras de Cristo. El arquetipo alcanza su apogeo en los cuatro cantos del Siervo de Isaías y en la vida y muerte expiatoria de Cristo.

Heroísmo intelectual. En la literatura del mundo, los héroes han sido caracterizados principalmente por sus hazañas físicas. Una alternativa es el héroe o heroína conocido sobre todo por su habilidad mental. El equivalente antiguo del detective moderno parece haber sido el intérprete de sueños. Dos personajes bíblicos que elevan su estatus heroico a través de su habilidad de interpretar los *sueños son José y *Daniel. El héroe intelectual de la Biblia más dominante es el hombre *sabio, la persona con un

discernimiento superior de la vida. El hombre sabio suele ser un rabino o un *maestro, otra figura heroica en la Biblia.

Por supuesto, los maestros requieren estudiantes, y la Biblia eleva a quienes aprenden y valoran el conocimiento y la instrucción, como en el libro de Proverbios y el ejemplo de los discípulos de Jesús. Si el hombre sabio/maestro es el protagonista del libro de Proverbios, el verdadero héroe de la literatura de sabiduría es la persona que acata y practica el consejo del hombre sabio: la persona sabia, en otras palabras. «¿Quién es como el sabio?», pregunta el escritor de Eclesiastés retóricamente. Y de nuevo, «la sabiduría es mejor que armas de guerra» (Ec 9.18 RVR1960). La fama de Salomón se basa tanto en su sabiduría como en sus riquezas materiales (1 R 10.1-9).

Encontramos, asimismo, ejemplos de lo contemplativo como héroes: en los salmos que alaban el hecho de meditar; en las imágenes de Jesús solo en la montaña o en el desierto; en María la madre de Jesús, que guardaba las palabras de Jesús en su corazón; en María la hermana de Marta, que se sentaba a los pies de Jesús.

Otra cualidad heroica grandemente apreciada en las culturas antiguas era la elocuencia y, por tanto, podemos hablar del héroe articulado. Cuando el joven David le es recomendado a Saúl, sus cualificaciones no son solamente que es un «hombre valiente y un guerrero», sino también que «habla bien» (1 S 16.18 RVR1960). Moisés teme que su falta de elocuencia lo descalifique como candidato para el liderazgo (Ex 4.10), así que Dios le da a Aarón como portavoz, confirmando así que la cualidad de ser articulado era necesaria para un líder heroico. Uno de los dones más aparentes de los profetas en el AT y de Pablo en el NT era su habilidad de oratoria, y Jesús era asimismo un experto en hablar en público así como en conversaciones y debates ingeniosos.

Amantes como héroes. El heroísmo se suele definir por la acción, pero ocasionalmente una tradición literaria convierte el *sentimiento* en la norma a través de la cual se alcanza el heroísmo. La más amplia categoría es la literatura de amor (*ver* Historia de amor), y el amante como héroe ha tenido un lugar primordial en la historia de la literatura. El ejemplo supremo en la Biblia es la pareja en el *Cantar de los Cantares, que son los modelos de belleza, titanes de la emoción romántica y los maestros de la retórica poética y del romance. El equivalente narrativo de estos amantes líricos incluyen a Adán y Eva, Jacob y Raquel, Booz y Rut así como José y María, todos ellos implícitamente idealizados en sus roles de amantes.

Como enfoque lateral, deberíamos notar de paso que, aunque la Biblia finalmente adopta una concepción moral y espiritual del heroísmo, no omite por completo la tendencia humana universal de elevar las personas físicamente atractivas en su apariencia. Aunque que es cierto que la belleza femenina puede ser engañosa y vana (Pr 31.30) y que Dios mira el corazón y no el aspecto como hacen las personas (1 S 16.7), encontramos sin embargo ejemplos de personajes heroicos cuyas credenciales incluyen una apariencia impresionante. Sara llamaba la atención porque era «muy bella» (Gn 12.14), Rebeca «era de aspecto muy hermoso» (Gn 24.16) y Raquel «era de lindo semblante y hermoso parecer» (Gn 29.17). Abigail era «de buen entendimiento y de

hermosa apariencia» (1 S 25.3), y Ester fue llevada al harem real como candidata para ser reina, porque cumplía con el requisito de ser «bella» (Est 2.2-3).

Como ocurre con los héroes masculinos de la Biblia, José «era de hermoso semblante y bella presencia» (Gn 39.6). En la misma ocasión que Samuel cree, erróneamente, que Dios ha escogido a Eliab, hijo de Isaí, como futuro rey por ser grande de estatura y que se le dice que no se fije en las apariencias externas, leemos no obstante que David, el hijo menor, «era rubio, hermoso de ojos y de buen parecer» (1 S 16.12 RVR1960).

Héroes domésticos. *Esposas y *madres también son elevadas al estatus de heroínas en la Biblia. La esposa virtuosa de Proverbios 31.10-31 es un compuesto de todo lo que la heroína doméstica puede aspirar a ser, y podemos notar en este sentido que la belleza física es un poco sospechosa (v. 30). Si queremos relatos de retratos de esposas y madres ideales, tenemos las historias de María la madre de Jesús, y Ana, la madre de Samuel. David tenía suficientes razones para casarse con Abigail, tan pronto como fuese posible, después de que su maleducado marido muriese, ya que era, con toda evidencia, una consorte digna de cualquier hombre (1 S 25).

Personajes ejemplares como héroes. Además de los roles sociales tratados anteriormente, la Biblia nos ofrece muchos modelos de personas heroicas y dignas de ser emuladas simplemente por sus rasgos de carácter individuales, que muestran normalmente en sus acciones a lo largo de un relato (comparables con las cualidades que un escritor atribuye a un personaje). La Biblia participa en uno de los impulsos literarios más universales: el de dar cuerpo a una experiencia humana representativa y ejemplar bajo la forma de personajes en situaciones concretas y llevando a cabo acciones que muestran un sentido de lo que es correcto o incorrecto, valioso o sin valor. Cada historia en la Biblia es, en algún sentido, una «historia modelo», según las palabras de la frase en 1 Corintios 10.11 que los informes históricos de la Biblia «fueron escritos para nuestra instrucción». La narrativa bíblica, como la narrativa en general, busca dos formas complementarias de instruirnos: nos da modelos positivos de comportamientos a seguir y ejemplos negativos a evitar. Los ejemplos positivos son imágenes de heroísmo.

A veces encontramos un retrato ampliado de heroísmo, como la lealtad de Rut, la fidelidad de Elías al llamado profético y a la inventiva en la supervivencia, y el valor, la integridad y la devoción a Dios de Daniel. Pero la especialidad de la Biblia es la anécdota corta en la cual los personajes son iluminados por destellos de bondad, moral o fuerza física, devoción, perseverancia, fe, sabiduría, y muchos otros rasgos heroicos más.

La Biblia expone un realismo minucioso al mostrar este heroísmo entremezclado con los fracasos comunes a la humanidad. (Solo hay un puñado de personajes totalmente idealizados en la Biblia). Pero los fracasos de los héroes y las heroínas sirven de complemento para los atributos y los actos de estos mismos personajes, y envían este mensaje al lector: no es necesario ser perfecto para ser héroes.

El héroe compuesto que emerge de las páginas de la Biblia es el santo, la persona caracterizada principalmente por la fe en Dios y la obediencia a los mandamientos divinos. Los gestos arquetípicos de este héroe o heroína son la sumisión a Dios, la *oración, la piedad, la dependencia en Dios, el *arrepentimiento, la *humildad y la *fe.

Este personaje está en muchos aspectos en oposición con el héroe convencional de la literatura, cuyos gestos típicos incluyen el orgullo, la autosuficiencia, la adquisición de poder, la prosperidad material, la gratificación sexual y la autoafirmación. Mientras que este santo heroísmo está al alcance de cualquier creyente, la narrativa bíblica tiende a sublimar los héroes y heroínas que lo viven con valor extraordinario y osadía en la hostilidad o en circunstancias difíciles. Los héroes y heroínas, cuyas historias están registradas tienden a ser los Josés y los Elías y los Pablos, o las *Ruts y las *Esters del mundo.

Historias de héroe. Aunque la etiqueta «héroe» y «heroína» indica un tipo de personaje, esta denominación no hace justicia al género de historias de héroes. Tales relatos están construidos alrededor de un protagonista representativo y ejemplar el cual, en cierto sentido, encarna las experiencias y los ideales de la cultura que lo o la produce. La regla esencial para interpretar una historia de héroe es la de atravesar la acción como un compañero de viaje observador del héroe o de la heroína. Dos temas que casi siempre figuran en el argumento de una historia de héroe son el tema de la *prueba y la del *sufrimiento, ya que estos proveen la ocasión al héroe de afirmar y de estar a la altura de su identidad. Además, si presentamos las historias de héroes como una historia compuesta, emergerán varios tipos de escenas bien diferenciadas, incluido el nacimiento del héroe (*ver* Historia de nacimiento), la *iniciación, el *llamado, y el encuentro con lo divino (*ver* Encuentro divino-humano). Muchas historias de héroes también terminan con un relato de la muerte del héroe.

Jesús como héroe. Por lo anteriormente expuesto resultaría obvio que Jesús *englobara manifiestamente todas las imágenes heroicas que la Biblia nos da. Hasta el modelo de su vida sigue el ciclo familiar de acontecimientos que las historias de héroes suelen darnos, incluido un nacimiento milagroso, el llamado a una vida especial, una iniciación dentro de esa vida, sus logros y una muerte notable. En el caso de Jesús podemos añadir la fase posterior de la resurrección y la ascensión a los cielos. Imágenes específicas del héroe también se agrupan en la vida de Jesús, incluida la del líder, el sacerdote, el profeta, el pastor, el mártir, el siervo sufridor, el sabio, el maestro y orador/conferenciante/poeta. En su vida moral y también espiritual, Jesús es el supremo ejemplo de virtud moral, la obediencia al Padre, el sacrificio personal y la oración.

Resumen. La Biblia nos presenta una galería de héroes y heroínas memorables. Abarca implícitamente cada imagen heroica que existe. Se pueden tomar dos pasajes como resumen de todo el conjunto. Aunque el énfasis anunciado de Hebreos 11 es el heroísmo de la fe tal como nos revela la lista, tenemos destellos de los muchos temas heroicos de la Biblia. La vida de Cristo también resume el ideal bíblico del heroísmo.

Ver también ABRAHAM; ANTIHÉROE; DAVID; ESTHER, LIBRO DE; HISTORIAS DE SUFRIMIENTO; INICIACIÓN; JESÚS; JOSÉ; MARÍA MADRE DE JESÚS; MOISÉS; OVEJA, PASTOR; PROFETA; PROFETISA; PRUEBA; REINA; REY; RUTH, LIBRO DE; SACERDOTE; TIPOS DE PERSONAJE.

HIDROMANCIA *Ver* ORÁCULO.

HIEL

«Esto es un trago amargo» es un equivalente cercano al uso metafórico de la palabra *hiel* en la Biblia. Indica una experiencia amarga y difícil en la vida. Proverbios 3.4 advierte que la adúltera puede seducir con sus encantos tan dulces como la miel y conducir su víctima a un final amargo (*ver* Seductora). El salmista utiliza hiel como medio para describir cómo se siente cuando no hay nadie a su alrededor para consolarlo en momentos de dificultad (Sal 69.20-21). El autor de Lamentaciones utiliza la palabra para describir la intensa vergüenza, la desesperación y la amargura que trajo la destrucción de Jerusalén y el derrumbe de Judá (Lm 3). Pero hay que señalar que una de las bellas descripciones que encontramos en la Biblia de la esperanza en medio de la desesperación fue escrita en este preciso contexto: «Por la misericordia de Jehová no hemos sido consumidos, porque nunca decayeron sus misericordias. Nuevas son cada mañana; grande es tu fidelidad» (Lm ٢٣-٣.٢٢ RVR1960).

La hiel se utiliza del mismo modo para mostrar, de una forma muy gráfica, la secreción marrón amarillenta del hígado (Job 16.13). Es el nombre que se le da al insólito brebaje ofrecido a nuestro Señor cuando estaba siendo crucificado, para ayudarle a soportar el dolor (Mt 27.34). Es importante que Jesús lo rechazase y eligiese experimentar la completa amargura de la situación, que no solo incluía el dolor físico y la vergüenza, sino la incomprensible angustia mental y espiritual.

Ver también DULCE.

HIERBA

Muchas hierbas han crecido en Palestina, pero, al parecer, la Biblia no parece distinguir unas de otras o ni siquiera hace la diferencia entre la hierba de pasto y las plantas. Las cincuenta citas sobre la hierba se dividen en tres categorías: hierba en el sentido de alimento agrícola para el *pasto del ganado, la pérdida de la hierba como consecuencia de un acto de *juicio divino, y la hierba como símbolo de fugacidad, mutabilidad y mortalidad.

Según la Biblia, desde el sexto día de la creación, la hierba ha sido el alimento provisto divinamente para los *bueyes (Nm 22.4; Job 40.15; Sal 106.20; Dn 4.25), el *ganado (Dt 11.15; Sal 104.14; Jer 50.11), los *caballos (1 R 18.5), las mulas (1 R 18.5), y los asnos (Job 6.5; *ver* Burro, Asno). La hierba es, por tanto, una de las *bendiciones del orden de la creación. En una economía rural basada ampliamente en el pastoreo, la hierba es una imagen de fertilidad; su presencia asegura la *abundancia (Sal 147.8). Dada la fragilidad de la hierba, su presencia floreciente es igualmente una señal de la protección *providencial de Dios. En el discurso de Jesús contra la ansiedad, presenta el cuidado de Dios sobre la hierba como parte de un argumento «cuanto más»: «si la hierba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6.30 RVR1960; Lc 12.28). El punto es que se puede esperar de Dios que provea mucho más para aquellos que han sido creados a su imagen.

Esta imagen positiva de la hierba como sustento para animales y el objeto de la providencia benéfica de Dios es numéricamente la categoría más pequeña en la Biblia. El juicio de Dios se representa a menudo como la privación de la hierba. Moisés profetiza

que la desobediencia al pacto llevará a Dios a hacer de la tierra prometida un desierto desolado, un lugar donde ninguna hierba puede brotar (Dt 29.23; *ver* Desierto). Jeremías 14.5 ofrece un ejemplo de lo que pasará; la cierva abandona a su recién nacido, porque no hay hierba. Asimismo, Amós 7.2 insiste en la perspectiva de juicio contra Israel bajo la forma de *langostas que devoran la hierba del país. En Isaías 15.6, un oráculo contra Moab prevé una catástrofe de aguas y pérdida de la hierba, marchitada. La amenaza acaba por convertirse en un tema escatológico a escala mundial. En Apocalipsis 8.7, después de la apertura del séptimo *sello, el primer ángel toca la *trompeta y se seca el tercio de toda la hierba *verde.

La mayor categoría de citas sobre hierba en la Biblia se basa en los dramáticos cambios de suerte que golpean a la hierba en un clima *seco. La hierba en suelos aluviales, sujeta a los altibajos de la sequía y de la *lluvia, es un fenómeno variable, reverdece con rapidez cuando tiene humedad y con la misma celeridad se vuelve marrón cuando le falta el agua. En un clima como este, incluso el *rocío de la mañana puede renovar la hierba (Sal 90.5). Otro factor es la hierba que crece en terrados. Las semillas retoñan inevitablemente en los tejados de las casas hechos de lodo, pero poco después de aparecer se marchitan con la lluvia, porque sus *raíces son superficiales y no pueden soportar el *sol y los *vientos (2 R 19.26; Sal 129.6; Is 37.27). A pesar de que la capacidad que la hierve tiene de florecer con rapidez suele implicar su destrucción inminente, a veces el crecimiento rápido es una imagen positiva de *prosperidad (Is 66.14).

No obstante, las referencias a la hierba usan las condiciones climáticas principalmente como metáfora de la fragilidad y la *transitoriedad humanas. En Palestina, la temporada de lluvias (octubre hasta abril) va seguida de una larga estación seca. La hierba pequeña soporta el calor seco, o sea que la hierba verde que se seca pronto se convierte en un símbolo adecuado para todo lo que es pasajero (Sal 102.4, 11; 129.6) y desaparece (Sal 37.2). No pocas veces, sin embargo, las Escrituras emplean el tema como advertencia para el justo. Tenemos que enfrentarnos a nuestra mortalidad y a la velocidad con la que pasa nuestra vida. Toda carne es como hierba (Is 40.6-8; citado en 1 P 1.24-25). Como dice Sal 90.5-6, ser humano es ser como la hierba y como un sueño que pronto desaparece. En otro lugar, el salmista reconoce que es como la sombra de la tarde que se ha secado como hierba (Sal 102.11). Solo florecemos por un momento (Sal 103.15); luego, morimos como la hierba (Is 51.12). Vivir como si fuese de otro modo sería una locura (Stg 1.10, donde se advierte a los ricos que, igual que las *flores o la hierba, ellos también desaparecerán en medio de sus empresas).

Un tema menor se dibuja a través de las hojas de la hierba como una imagen de grandes números. Igual que los granos de la arena en la playa, las hojas de la hierba son demasiado numerosas para poder ser contadas. Así, en Job 5.25, un gran número de descendientes se compara a «la hierba de la tierra», y en la era venidera la descendencia de Jacob «brotará entre hierba, como sauces junto a las riberas de las aguas» (Is 44.4).

Ver también BUEY, BUEYES; DESIERTO; GANADO; LLUVIAS; OVEJA; PASTO; PASTOR; PLANTAS; SECO, SEQUÍA; TRANSITORIEDAD; VERDE;

TRANSITORIEDAD.

HIERRO

La historia de la tecnología de la fundición documenta las imágenes de los *metales en las Escrituras. Aunque el texto tan solo proporciona un vislumbre de los vestigios rituales de la evolución de las herramientas de piedra a los de cobre y los de *bronce (Ex 4.25; Jos 5.2; Gn 4.22), la transición del bronce al hierro provee el telón de fondo para la lucha de los israelitas por ser independientes de sus vecinos opresores que mantenían astutamente un monopolio de la tecnología de la forja del hierro a través de acuerdos con clanes de herreros (Jue 4.17; Gn 4.22).

Un arma de *hierro duradera se mantiene afilada, mientras que una espada de bronce se desafila al instante o incluso se rompe. La superioridad de las armas de hierro colocaba a los Israelitas reiteradamente en clara desventaja militar. Incluso sus instrumentos agrícolas necesitaban costoso mantenimiento filisteo (1 S 13.19-22). Cuando Israel entró por primera vez en la tierra, dependían de los cananeos para el trabajo del hierro (1 S 13.19-22). Por razones económicas y místicas, los artesanos controlados por los filisteos guardaban con cuidado sus secretos comerciales para que «no se hallara un herrero en toda la tierra de Israel, porque los filisteos habían dicho: “Para que los hebreos no hagan lanza ni espada”» (1 S 13.19 RVR1960). La canción de Débora describe a las tribus como campesinos desarmados (Jue 5.7-8). La escasez de armas obstaculiza claramente los intentos de autonomía de Saúl (1 S 13.22). Los éxitos militares de David se deben en parte a un incremento de disponibilidad de instrumentos de hierro (2 S 12.31). Los oscuros orígenes extranjeros de *barzel,* la palabra hebrea para hierro, sugiere que el término fue tomado junto con la tecnología.

El hierro posee varias connotaciones simbólicas. En primer lugar, como metal más fuerte conocido en aquella época tiene un aura del más alto nivel de innovación tecnológica. Aunque la producción de hierro se propagó bastante, varios requisitos retrasaron dicha expansión: el acceso a los secretos guardados celosamente, las fuentes del mineral, un conocimiento básico y un nivel significativo de destreza. Los herreros protegían sus secretos de cualquiera que no fuese de su clan. El misterio y la magia en torno a la fundición, y sobre todo el grado de temperatura y los controles de calidad necesarios para la producción del hierro convirtieron a los herreros en los magos y los sacerdotes de la tecnología y en un elemento esencial en cualquier plan de independencia o de expansión militar.

Las místicas asociaciones del hierro continuaron hasta más tarde en el judaísmo, y esto llevó a pensar que el nombre de las mujeres de Jacob tenían mágicos poderes curativos mágicos, como el de atar espíritus malignos, porque con las iniciales de sus nombres se deletreaba la palabra hierro (*brzl* – Bila, Rachel, Zilpa, Lea). Job cita la existencia de hierro en la tierra como un ejemplo de sabiduría divina, inescrutable (Job 28.2). Jugando con lo místico del hierro, Jeremías menciona que «el pecado de Judá» está escrito con cincel de hierro (Jer 17.1), sugiriendo que la dureza de este instrumento de escribir (lo compara a un cincel de diamante) implica también una perdurabilidad de lo que está escrito (Job 19.24).

El terror de los carros de hierro (Jos 17.6; 17.18; Jue 1.9; 4.3; 4.13) procede, en parte, de su eficacia real y en parte porque se incorpora la ventaja tecnológica simbólica de componentes invencibles, una ventaja que a Israel le faltó durante un tiempo. El misterio del trabajo del hierro, la ironía de que un martillo plano de hierro pudiera golpear hasta conseguir un borde afilado, provee el marco para un proverbio: «Hierro con hierro se aguza; y así el hombre aguza el rostro de su amigo» (Pr 27.17 RVR1960), donde la responsabilidad hacia un amigo y una relación difícil producen una mente aguda y un carácter dispuesto.

En segundo lugar, el hierro simboliza un gran poder y perseverancia. Behemot le debe su fuerza a «unos miembros como barras de hierro» (Job 40.18), y la fuerza mítica de Leviatán «estima como paga al hierro» (Job 41.27). Ser puestos en hierros hace imposible escapar (Sal 107.10). El «pilar de hierro» (Jer 1.18) simboliza una fuerza imposible de conquistar, mientras que los «cuellos de hierro» representan una perseverancia impenitente que no será quebrantada (Is 48.4). El cetro o barra de hierro representa un reino duro o inflexible (Sal 2.9; Ap 2.27; 12.5; 19.15). En una misma línea, la implacable sequía se simboliza con un cielo de bronce y una tierra de hierro (Lv 26.19, Dt 28.23).

Finalmente, en el sueño de Nabucodonosor, el valor relativo de los metales juega un papel importante en la descripción de Daniel de los cuatro imperios mundiales (Dn 2.41). Aunque el hierro es el metal menos valioso de este ranking, es superior en fuerza y señala un gobierno carente de valores religiosos y de logros culturales, pero que gobierna con una voluntad inflexible. Asimismo, los «dientes de hierro» en la visión de Daniel son irrompibles y representan la crueldad implacable (Dn 7.19). El profeta Amós alude a la barbarie sin piedad de la guerra como «trillos de hierro» (Am 1.3).

Ver también ARMAS; BRONCE; CARROS; ESPADA; METALES.

HIGO, HIGUERA

Bien conocida en la antigüedad por su sabor dulce y su sombra protectora, la higuera aparece en el relato bíblico por primera vez en la prototípica tragedia de la *caída de la humanidad (Gn 3). En esta arquetípica pérdida de la inocencia, una consecuencia de que la pareja original sucumbiera a la tentación, es su intento de cubrir su *desnudez delante de Dios con hojas de higuera.

La higuera era una de las plantas domésticas más importantes en la era bíblica y se cultivaba extensamente por toda Palestina. Crece mejor en áreas moderadamente secas con poca o ninguna lluvia durante el periodo de maduración de la fruta. El árbol se cultivaba por su delicioso fruto y era apreciado por sus *hojas de un verde oscuro y profundamente lobuladas, que producían una sombra agradable (Mi 4.4; Zac 3.10; Jn 1.48).

Estas características de productividad y buena sombra hacen de la higuera un símbolo perfecto para Dios en una relación de *alianza con su pueblo, así como la de la *viña, con la que se la suele vincular. De este modo, se nos muestra a un Dios que ve en Israel posibilidades de ser fructífero como quien «ve la fruta temprana de la higuera» (Os ٩.١٠ RVR1960), que aparece a finales de la primavera, trayendo promesa de frutos tardíos.

Como beneficiario del pacto, Israel podía gozar de la prosperidad dada por Dios y la seguridad experimentada en el ideal salomónico: «Cada uno debajo de su parra y debajo de su higuera» (1 R 4.25 RVR1960).

Fracasar en el cumplimiento de los principios del pacto en cuanto a ser fructíferos podría acarrear la pérdida de la protección y el juicio de Dios, un tema a menudo repetido en los pronunciamientos proféticos. Jesús utilizó el símbolo de la higuera del mismo modo, advirtiendo del peligro de la infructuosidad espiritual (Lc 13.6-9), una condición que, de no ser corregida, acarrea desastre (Mt 21.19-21). Jesús utiliza una higuera estéril, pero frondosa, para ilustrar cómo el pueblo de Israel, tipificado en su liderazgo, tenía una religión de fachada, sin valor alguno, y era digno de juicio por no llevar fruto en su vida. (Mr 11.12-21).

En su nivel más básico, la higuera se considera una parte maravillosa de la vida establecida. Simboliza la buena vida, y vivir bajo una higuera equivalía a una vida de comodidad (las higueras requerían varios años de difícil trabajo para establecerse), *alegría, *paz y *prosperidad. En su tienda, el rey de Asiria usa la higuera como parte de su imagen de la vida que dice querer extender a Israel: «No escuchéis a Ezequías, porque así dice el rey de Asiria: Haced conmigo paz, y salid a mí; y coma cada uno de su viña, y cada uno de su higuera, y beba cada cual las aguas de su pozo» (Is ٣٦.١٦ RVR1960).

La higuera forma parte del escatón, porque es una cosa buena, digna del nuevo orden y representa los placeres de la comida y de la comodidad de la vida doméstica. Miqueas y Zacarías no solo describen las higueras como parte de esa nueva era, sino como símbolo de que lo mejor de la nueva era continuará cuando el reino de Dios sea establecido plenamente: «En aquel día, dice Jehová de los ejércitos, cada uno de vosotros convidará a su compañero, debajo de su vid y debajo de su higuera» (Zac 3.10 RVR1960; también Mi 4.4)

Ver también ÁRBOL; ÁRBOLES; FRUTO; HOJA; PARRA; VIÑA.

HIJA

Las mujeres en las Escrituras Se identifican, casi siempre, como las hijas de sus *padres. Muchas hijas importantes son simplemente nombradas como tales: consideren a las hijas de Lot (Gn 19), de Faraón (Ex 2.5; He 11.24), de Jefté (Jue 11.34), de Job (Job 42.15), de Herodías (Mt 14.6), de Jairo (Mr 5.23) y de la mujer sirofenicia (Mt 15.22). También se nombra a otras, pero solo se las conoce por los hechos a los que tuvieron acceso a través de sus padres: Rebeca, a la que llegó el sirviente de Abraham en busca de esposa para Isaac por la relación de los padres de ella con Abraham (Gn 24); Mical, hija de Saúl, que se casó con David (1 S 18.17); Raquel y Lea, hijas del astuto Labán, que se convirtieron en esposas de Jacob (Gn 29). Recordamos también aquellas que actuaron como hijas: Ruth para con Noemí (Ruth 4.15), Ester con Mardoqueo (Est 2.7). Así como el *hijo, una hija es reflejo de los padres; su carácter individual emite una sombra positiva o negativa sobre el futuro de sus nombres.

Una hija depende de la provisión de sus padres y, salvo raras excepciones, recibe una dote de ellos. Jefté lamenta la promesa que condena a su hija (Jue 11.35); las bellas hijas de Job reciben todas una *herencia (Job 42.15); Jairo y la mujer sirofenicia suplican

frenéticamente a Jesús en favor de sus hijas (Mt 15.22; Mr 5.23). Jesús sugiere el precioso y privilegiado estatus de una mujer encorvada al llamarla «hija de Abraham» (Lc 13.16).

Comúnmente, los padres aprecian y priorizan la seguridad de una hija. Los profetas tipifican a la hija como «tierna y delicada» (Is 47.1), « la hija de Jerusalén » (Lm 2.15) y «la virgen hija de mi pueblo» (Jer 14.17). Una hija *virgen se considera vulnerable, y violarla es una calamidad (Lm 2.13). Junto con los hijos, las hijas son las que esperan poder recoger los beneficios de la rectitud de los padres (Ez 14.20). En ocasiones, el futuro de una hija depende de los deseos o de las necesidades de sus progenitores: Lot y el benjamita ofrecen sus hijas a hombres extranjeros; Mical se convierte en la esposa de David como recompensa de una batalla; a la hija de Herodías se la hace bailar delante de Herodes; Lea y Raquel dependen de los planes de Labán. Una hija recibe una herencia, buena o mala, de sus padres.

Una hija determina el honor de sus padres por su comportamiento. Los padres valoran a las hijas, en parte porque lo que le dan a ella es correspondido en una cierta dependencia futura que tienen hacia ellas. Aunque no son responsables de llevar el nombre familiar, las hijas participan en la perpetuidad del nombre del padre comportándose con dignidad, preservando su pureza hasta poder concertar un matrimonio adecuado o incluso ventajoso. Se destaca el ejemplo negativo de las hijas de Lot, que se comportaron de manera vergonzosa en un esfuerzo por preservar el apellido familiar, después de ser cortadas de su cultura, y a solas con su padre en la montaña (Gn 19.31). En cambio, tanto Ester como Rut se comportaron como hijas con sus tutores en una situación de crisis, y con sus acciones prudentes preservaron el nombre de la familia. En virtud del hecho de que en realidad no eran hijas de sus tutores, han sido incluidas en la lista de los grandes héroes de una nación como sus hijas. De este modo empieza el vínculo con el uso idiomático de *hermana.* Ester representa a la nación de Israel en su valerosa aparición delante de Jerjes, y Rut es injertada en la familia de Israel y la tatarabuela de David, su gran rey.

Estos aspectos de la imagen de una hija nos ayudan a entender el uso idiomático de la ilustración en los escritos proféticos. A menudo encontramos la palabra *hija* en expresiones como «hija de Sion» (ej. Is 1.8; Jer 4.31; Mi 4.10; Mt 21.5), «hija de Sidón» (Is 23.12) e «hija de Babilonia» (Jer 50.42). Este modismo hebreo refleja una doble metáfora común en la cultura del Antiguo Oriente Próximo: se personificaba a una capital como mujer, y a los habitantes de esa ciudad colectivamente en su «hija». Una ciudad pagana se personificaba con una diosa hembra cuyo marido era el dios local; *Sión o *Jerusalén se distinguían como ciudades cuyo esposo era el Dios verdadero, Yahvéh. En tiempos de guerra, cuando una ciudad era invadida y sus habitantes exilados, la ciudad se consideraba una mujer *estéril, desechada por su marido-dios (Is 54.1). Así pues sus hijas, el colectivo de habitantes, dependían de ella para su identidad, pero también trazaban su futuro con sus acciones. Por ejemplo, Isaías proclama a la Jerusalén «estéril», «regocíjate, oh estéril» (Is 54.1) y profetiza un retorno de los habitantes a esa ciudad y una gloria futura sin precedentes para ella. A causa del uso de estos modismos

por parte de Isaías, Jesús cumple la profecía dirigiéndose a Jerusalén como a la «hija de Sion» (Mt 21.5), y el apóstol Pablo cita Isaías 54.1 y anuncia en Gálatas 4.26 que la Jerusalén de arriba es libre y que es la «madre» de los Cristianos.

En la situación histórica de conquista y exilio, los profetas del AT juzgan o bendicen ciertas ciudades desde el punto de vista de la imagen de la hija. Isaías anuncia arrepentimiento sobre la población de Sidón: «No te alegrarás más, oh oprimida virgen hija de Sidón. Levántate para pasar a Quitim, y aun allí no tendrás reposo» (Is 23.12 RVR1960). Jeremías proclama aflicción sobre los egipcios: «Sube a Galaad, y toma bálsamo, virgen hija de Egipto; por demás multiplicarás las medicinas; no hay curación para ti» (Jer 46.11 RVR1960). El Señor le dice a su pueblo a través del profeta Zacarías: «Canta y alégrate, hija de Sion; porque he aquí vengo, y moraré en medio de ti, ha dicho Jehová » (Zac 2.10). Esto viene después de su profecía al final del exilio: «Oh Sion, la que moras con la hija de Babilonia, escápate» (Zac 2.7 RVR1960). El pueblo de Dios que vive en el exilio en Babilonia con los habitantes de esa ciudad, permanece sin embargo reconocible como ciudadanos de Sion, la que pertenece a Yahvéh. Estos cuantos ejemplos demuestran el vínculo idiomático entre una hija pueblo y una madre ciudad.

Quizás las «hijas de Jerusalén» del Cantar de Salomón resuma mejor que nada la imagen de la hija. Herederas de la herencia gloriosa prometida de esa ciudad, las amigas de la novia son repetidamente exhortadas a no dejar que sus obras las priven de la gran bendición que les ha sido otorgada: «Os conjuro, oh doncellas de Jerusalén, que no despertéis ni hagáis velar al amor, hasta que quiera» (Cnt 8.4 RVR1960). La naturaleza de este práctico consejo parental da vida a la imagen de una hija. Ya sea literal o alegórico en su interpretación, este pasaje demuestra la imagen de una hija que recibe gran bendición y responsable de cuidar que sus hechos preserven el honor de esa bendición.

Ver también HIJO; MUJER, IMAGEN DE; VIRGEN.

HIJO

En la Biblia, un hijo es un varón engendrado por un *padre. En un sentido más amplio, la filiación indica un rango de relaciones familiares, hereditarias, sociales y teológicas. Las referencias bíblicas a los hijos deben entenderse en el contexto del grandísimo valor que las culturas antiguas colocaban en los hijos.

Perpetuando la vida. En la antigua manera de pensar, la vida de un padre se prolongaba en su hijo. El ingrediente principal en el sentimiento de un padre de que su vida en la tierra ha cumplido su propósito, es la presencia de un hijo para perpetuar su linaje (Gn 15.2-4). Así, las instituciones como la poligamia, el levirato, el *matrimonio e incluso la *adopción se establecieron con el propósito de perpetuar la vida de un padre sobre la tierra. Se percibe algo de la profundidad de la imagen de esa perpetuación de sí mismo en su propio hijo en el comentario de que *Adán «engendró un hijo a su semejanza, conforme a su imagen» (Gn 5.3 RVR1960).

De esta interpretación, al hijo se le llama *«semilla» (*zeraʿ*). En Génesis 15.2, Abraham se queja de que Dios no le haya dado semilla, y en Génesis 22.16-18, Dios le promete a Abraham después de la prueba: «Por cuanto has hecho esto, y no me has rehusado tu hijo, tu único hijo; de cierto te bendeciré, y multiplicaré tu descendencia como las

estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar; y tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos. En tu simiente serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz. (Gn 24.7). A Onán se le ordenó de llegarse a la mujer de su hermano y cumplir con su deber de cuñado hacia ella, de levantarle descendencia a su hermano (Gn 38.8)

Como la vida del padre se transmitía a su hijo, a este se le llamaba generalmente por el nombre de su padre. «El que es llamado por el nombre de su padre» es una designación común para un hijo en la Biblia (Gn 48.16). De acuerdo con esta analogía, se dijo de Rut que levantó el nombre del muerto (Rt 4.11-13), y al vástago se le nombró «restaurador de vida » (Rt 4.15 RVR1960). En Génesis 3.15, al redentor mesiánico se le llama la semilla de la mujer, e Isaías 53.10 dice que el Mesías vería su semilla después de su muerte.

La manifestación social de esta visión de los hijos como prolongadores de una línea familiar era la *herencia. El hijo heredaba la propiedad de su padre. En particular, el primer hijo heredaba una doble porción de todo lo que poseía el progenitor (Dt 21.17). Por esta razón, los labradores de la parábola de Jesús intentan matar al heredero para quitarle la heredad (Mt 21.38; Mr 12.7; Lc 20.14). Si el padre era demasiado anciano para cuidar de su familia, el primer hijo tomaba la responsabilidad del padre y ejercía la autoridad sobre el hogar (Gn 24.50, 55). Por ello, las mujeres israelitas llamaban al nieto de Noemí, nacido de Rut «redentor» (Rt ٤.١٤ NVI).

Hijos como imagen de honor. En la Odisea de Homero, nada se valora tanto como un hijo digno. Este mismo sentimiento sirve de base a muchas actitudes bíblicas, y el libro de Proverbios nos da una muestra de ello. En forma positiva, «el hijo sabio alegra al padre» (Pr 10.1 RVR1960; 15.20). El orador también afirma: «Hijo mío, si tu corazón fuese sabio, también el mío se alegrará» (Pr 23.15). A la inversa, «el hijo necio es pesadumbre para su padre, y amargura a la que le dio a luz» (Pr 17.25 RVR1960). Los caminos por los que un hijo indigno avergüenza (Pr 10.5; 17.2; 19.26) tienen como concomitante lógico el ideal de criar un hijo proverbial que «no avergüenza».

En la Biblia, a los hijos se les ve como símbolo del poder o fuerza del padre. Jacob llama a Rubén, su primogénito, «mi fortaleza y el principio de mi vigor» (Gn 49.3 RVR1960). La expresión «principio de mi vigor» se usa en varias otras ocasiones en la Biblia al referirse al primogénito (Dt 21.17; Sal 78.51; 105.36). Esto es, los hijos son la fortaleza del padre en la guerra o en la energía del trabajo, y el primogénito es el principio de ello. Los hijos de Jacob demostraron su poder cuando destruyeron a Hamor y su hijo Siquem, quien violó a su hermana (Gn 34). El salmista compara a los «hijos de su juventud» con «flechas en manos de un guerrero» (Sal 127.4 RVR1960), añadiendo: «Bienaventurado el hombre que llenó su aljaba de ellos; no será avergonzado cuando hablare con los enemigos en la puerta» (Sal 127.5 RVR1960).

Cristo como hijo. En el NT existen aproximadamente ciento cincuenta referencias a Cristo «el Hijo», «Hijo de Dios» o «Hijo del Hombre». Como término trinitario, la filiación simboliza la relación entre Cristo y el Padre. A partir de la imagen humana de un hijo con su padre referida anteriormente, es también una denominación de honor y

exaltación, elevada con el epíteto «unigénito». Es importante, sin embargo, distinguir a este punto, hijos humanos y el Hijo divino, tanto más que unigénito es un término metafórico que no se refiere ni a una emanación ni a una creación. La segunda persona de la Trinidad es también un hijo en su obediencia a la voluntad del Padre en cuanto a su encarnación y *expiación.

El Hijo como símbolo. Una imagen poderosa de filiación en la Biblia, es la descripción de Israel como hijo de Dios. El Señor llama Israel «mi hijo» (Ex 4.22-23; Is 43.6; Os 11.1). En consecuencia, al Señor se le llama padre de Israel (Is 63.16; Jer 3.4, 19). Así como Israel es el hijo de Dios, «mi pueblo que es llamado por mi nombre» (Dt 28.10; 2 Cr 7.14) es la designación especial para Israel. Más aún, el Señor, propietario de la *tierra (Sal 24.1; Dt 10.14), le da a Israel en heredad la tierra de Canaán, donde fluye leche y miel (Dt 15.4; 19.10; 20.16; Sal 135.12; Is 19.25).

En el NT, las imágenes de filiación se aplican a los creyentes en Jesús, y deberíamos notar que, usadas de esta manera, no es un término genérico sino que incluye tanto el masculino como el femenino. Juan y Pablo, en particular, desarrollan el concepto de filiación para describir la relación entre Dios y el creyente. El plan general de salvación de Dios es «la manifestación de los hijos de Dios» (Ro 8.19 RVR1960). Para cumplir el plan, Dios envió su Hijo al mundo, nacido de *mujer (Gá 4.4-5). Los *gentiles reciben la adopción de la filiación a través del *Espíritu, el espíritu de adopción (Ro 8.15). Este les hace clamar a Dios: «¡Abba! ¡Padre!» y el Espíritu da testimonio que nosotros, que somos guiados por el espíritu de Dios, somos hijos de Dios (Ro 8.14). Más aún, los hijos de Dios serán sus herederos y coherederos con Cristo (Ro 8.17), heredando el *reino de Dios que ha preparado desde la fundación del mundo (Mt 25.34; Lc 12.32; 1 Co 6.9-10; 15.50; Gá 5.21; Ef 5.5). En ese tiempo, el Señor dirá: «El que venciere heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será mi hijo» (Ap. 21.6 RVR1960).

Ver también DERECHO DE NACIMIENTO; DESCENDENCIA; HERENCIA; HIJA; NIÑO, NIÑOS; PADRE.

HIJO de David. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

HIJO de Dios. *Ver* HIJO; JESÚS, IMÁGENES DE.

HIJO del Hombre. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

HIJO FAVORITO, HIJO MENOSPRECIADO

Entre los arquetipos de la familia está el hijo favorito y el hijo menospreciado, ambos evidencia de una familia disfuncional. Aunque el resultado es una rivalidad entre *hermanos, el origen es realmente un error de educación por parte de los padres, teniendo en cuenta que el favor y el menosprecio se definen en relación a la forma en que los padres ven y tratan a los hijos.

Que el hijo *menor sea preferido al *mayor es algo tan común en el AT que se convierte en un arquetipo. Ni siquiera es necesariamente una señal de una familia disfuncional; cuando Dios favorece un niño, la soberanía divina y la justicia moral se esconden detrás de ese favoritismo y menosprecio. Así Dios favorece a *Abel frente a

*Caín, a Isaac frente a Ismael, a *Jacob frente a Esaú (Mal 1.2-3; Ro 9.13), a *José frente a sus hermanos, a *Moisés frente a Aarón, a *David frente a sus hermanos.

El arquetípico niño menospreciado es una figura patética, ya sea que merezca moralmente el menosprecio o no. Caín, desfavorecido por el Padre celestial, es una figura de rebeldía trágica que nos da pena. Esaú, que llora cuando se da cuenta de que Jacob lo ha suplantado en la historia de la bendición robada, también nos conmueve. El patetismo envuelve la subestimada historia de Lea, la novia sustituta que logra un marido antes que su hermana, pero pierde el combate por el amor de Jacob.

Ver también HERMANO MENOR; HIJO MAYOR; NIÑO, NIÑOS; NIÑO MAYOR; NIÑO MENOR; RIVALIDAD DE HERMANOS.

HIJO MENOR, HERMANO MENOR

A pesar de la ley de primogenitura (ver Hijo mayor), la Biblia contraría constantemente nuestras expectativas de que el primogénito recibirá una doble herencia y mayores bendiciones. Desde el primer trío de hermanos, *Caín, *Abel y Set Dios destaca al más joven para favorecerle especialmente, como para confirmar que «mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos» (Is ٥٥.٨ RVR1960).

Esta inversión de expectativas está firmemente establecida en los relatos del Génesis. Primero Abel y luego Set, reciben la marca de la aprobación de Dios sobre su hermano mayor, Caín (Gn 4.4, 25). Isaac, el hijo de la risa, desplaza a Ismael (Gn 21.12-13). La elección que Dios hace del joven *Jacob sobre el mayor *Esaú, incluso antes del *nacimiento, se convierte en el ejemplo primero de la misteriosa elección cuando, tanto los profetas como los escritores del NT, reflejan la historia (Mal 1.2, 3; Ro 9.13). Los tres hermanos mayores de Jacob –Rubén, Simeón y Leví– son dejados de lado en favor de Judá con otra doble bendición dedicada a los dos hijos de José, de nuevo con el joven (Efraín) recibiendo más que el mayor (Manasés; Gn 49.2-12; 48.19-20).

Aunque no volvemos a ver un esfuerzo tan grande por trastornar la ley de la primogenitura, el modelo de canalizar las promesas de Dios a través del joven en lugar del hijo mayor continua, con algunas excepciones. Es *Moisés, y no Aarón o María, quien guía al pueblo fuera de Egipto; David y no Eliab quien se convierte en *rey según el corazón de Dios; *Salomón y no Absalón quien construye el *templo.

Con este cambio de expectativas no nos sorprende encontrar que este trato preferencial del hijo menor produzca unos celos ardientes entre los hermanos mayores. Desde la ira asesina de Caín (Gn 4.8) al matrimonio infeliz de Lea (Gn 29.31), pasando por el insidioso rechazo de Eliab de su hermano pastor (1Sam 17:28), los hijos mayores se ven desconcertados al hallarse desplazados por jóvenes *advenedizos. El ejemplo arquetípico de tal rivalidad entre *hermanos, por supuesto, es la relación entre *José y sus hermanos, que lo vendieron como esclavo (Gn 37).

Esta imagen de conflicto intrafamiliar se abre paso en el NT, en el relato de Jesús con los escribas y los fariseos. A pesar de que se designa a Jesús como el primogénito en las Epístolas (ver Primogénito), en los Evangelios es claramente el joven advenedizo. Aunque es «antes que Abraham» (Jn 8.58 RVR1960), a los ojos de los líderes es el

promotor de nuevas doctrinas, el niño sentado en el templo corrigiendo a los ancianos (Lc 2.46-47).

La imagen de la frescura del evangelio y la misteriosa elección de los hermanos más jóvenes continúa hasta el establecimiento de la iglesia. Aunque el evangelio viene primero a los judíos, el primogénito de Dios (Ex 4.22; Jer 31.9), pronto se les ofrece también a los gentiles, incluida la mujer sirofenicia que, a un nivel más bajo que los niños más jóvenes, es meramente un *perro en el hogar (Mr 7.28). Y a pesar de que a los ancianos se les da autoridad en la iglesia, el apóstol Pablo le recuerda a Timoteo «no dejar a nadie tener en poco su juventud» (1 Ti 4.12 RVR1960). La preferencia dada al joven sobre el mayor se convierte, en el modelo de las imágenes bíblicas, en otro recordatorio de que en el *reino de Dios, el menor recibe prioridad sobre el mayor.

Ver también DERECHO DE NACIMIENTO; FAMILIA; HIJO MAYOR, HERMANO; PRIMERO; RIVALIDAD FRATERNAL.

HIJO PRÓDIGO

No es de sorprender que la *parábola del* hijo pródigo (Lc 15.11-32) sea conocida por personas de todos los trasfondos. Como personaje, el hijo pródigo evoca numerosas imágenes. Se le ve como el arquetipo del adolescente *rebelde, tanto que muchos definirían *prodigo* como «rebelde» en lugar de «derrochador». La rebelión del pródigo al principio de la historia es evocativa, y representa un rechazo al respeto por la autoridad parental, en lo doméstico, en lo moralmente correcto, y una aceptación de lo distante, la aventura, la indulgencia en los apetitos prohibidos, el abandono a lo ilimitado, lo disoluto. La progresión del pródigo de las riquezas a los harapos (*ver* Harapos a Riquezas) culmina en una degradación sorprendente, ya que este joven judío no solo trabaja entre cerdos, sino que ansía comer las algarrobas con las que estos se alimentan.

Sin embargo, por muy poderosas que sean las imágenes de la rebelión y de la caída, más potentes aún lo son las del *arrepentimiento y la *restauración. El hijo pródigo «vuelve en sí», revelando posiblemente un *corazón penitente y humilde, listo para actuar. Pero el arrepentimiento implica la totalidad de la persona –mente, corazón y voluntad– y es posible que esté volviendo a su padre con el propósito de abonar su deuda con su trabajo. La emotiva escena de su nueva resolución se ve eclipsada por el retrato del amor extravagante de su *padre, cuando vemos correr al patriarca de la *familia hacia su hijo, negándose a escuchar toda su apología y restaurándolo en todos sus derechos como hijo.

«El hijo pródigo» es un título inadecuado para esta parábola. La historia de base de las imágenes evocadas es tan solo la mitad de la parábola. Demasiado a menudo, cuando pensamos en esta parábola, descuidamos Lucas 14.25-32, la historia del hermano mayor (*ver* Hijo mayor, Hermano mayor). Teniendo en cuenta que Jesús está contando esta parábola en respuesta a las objeciones de los *fariseos y los escribas (Lc 15.1-2), que representan sin duda el hermano mayor, no deberíamos descuidarla. Aquí, el personaje unificador es el padre, cuyo amor lleno de misericordia se extiende tanto al hijo menor, injusto, como al hijo mayor, santurrón.

Ver también ARREPENTIMIENTO; FUGITIVO; HARAPOS A RIQUEZA; HIJO; PADRE; PARÁBOLA; REBELDE, REBELDÍA; RESTAURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. K. E. Bailey, *Finding the Lost: Cultural Keys to Luke 15* (St. Louis: Concordia, 1992); H. J. Nouwen, *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming* (Nueva York: Doubleday, 1992).

HIMNO. *Ver* HIMNO DE CRISTO; MÚSICA.

HIMNO DE CRISTO

El género conocido como himno de Cristo es una forma del NT. Su tema dominante es alabar a la persona y la obra del *Cristo encarnado. Como tal, este género es l consecuencia del *salmo de alabanza del AT, cuyo sello es que el objeto de alabanza se ha convertido ahora de manera específica en Cristo. El himno de Cristo tiene también fuertes afinidades con el *encomio (un poema que alaba el tipo de cualidad o de carácter), con temas como los actos y las cualidades dignas de alabanza del sujeto, su distinguido abolengo, el tema de la superioridad y la orden al lector de emularlo. El canon de los himnos de Cristo incluye el prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1.1-18), el himno de Cristo el siervo en Filipenses 2.5-11; el credo incrustado en 1 Timoteo 3.16 y el poema que alaba la supremacía de Cristo en Colosenses 1.15-20. Además, pasajes de Hebreos y Apocalipsis tienen las cualidades generales y los temas del himno de Cristo.

Aunque los himnos individuales poseen sus temas distintivos, también comparten patrones de imágenes y temas comunes. Dado que Cristo vino del cielo a la tierra, el simbolismo de *cielo y *tierra, *alto y *bajo, destaca de forma prominente. La deidad de Cristo resulta en el simbolismo cósmico, incluido el tema de que Cristo es eterno (*ver* Cosmología). Como Cristo es la deidad encarnada, algunos de los himnos se aprovechan de la antítesis de lo humano (incluido el vocabulario de la «carne») y lo divino. El tema del distinguido abolengo adopta la forma de un linaje divino en el prólogo del Evangelio de Juan. La misión redentora de Cristo produce el simbolismo de la *luz que viene a las tinieblas. Las alusiones a la vida, la muerte y la resurrección redentoras de Cristo aparecen de manera natural, y también a su obra en la creación del mundo. Otros temas incluyen la plenitud, la *gloria, la llegada o «venida» y los del «principio» y el primero. La dirección global hacia la que estos temas van avanzando es la supremacía de Cristo.

Ver también ENCOMIO; CANTAR, CANTANDO.

BIBLIOGRAFÍA. R. P. Martin, *A Hymn of Christ* (3d ed.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997); idem, «Hymns, Hymn Fragments, Songs, Spiritual Songs», *DPL*419-23.

HIPÓCRITA

La palabra *hipócrita* se basa en las palabras teatrales griegas que significan «actor» o «jugar un papel». La identidad esencial de los hipócritas es, por consiguiente, que pretenden ser algo que no son. Salmo 26.4 los llama «hombres hipócritas» y «los que andan simuladamente» (RVR1960), pero en los Evangelios las implicaciones son más específicas: los hipócritas pretenden ser modelos de piedad religiosa mientras que en el interior de sus almas carecen de virtud espiritual. Honran a Dios con sus labios, pero su corazón está lejos de Él (Mr 7.6).

Los *fariseos son el prototipo de los hipócritas en la Biblia. Es fácil hacer un retrato compuesto de las denuncias que hace Jesús de ellos. Son ostentosos cuando dan limosnas con la intención de ser alabados (Mt 6.2). Oran en las sinagogas y en las esquinas para que la gente los vea (Mt 6.5). Cuando ayunan, demudan sus rostros (Mt 6.16). Diezman el producto de sus jardines, pero descuidan «lo más importante de la ley, la justicia, la misericordia y la fe» (Mt ٢٣.٢٣). En la caricatura que Jesús hace de ellos, limpian el exterior de una taza pero ignoran la suciedad que tienen dentro (Mt ٢٣.٢٥). Son farisaicos (Mt ٣٠-٢٣.٢٩), enseñan a la gente falsas doctrinas (Mt 23.16-22), y les impiden entrar al reino de los cielos (Mt 23.13-15). Intentan atrapar a Jesús fingiéndose perplejos sobre ciertos temas (Mt 22.15-22). No nos sorprende que tengan un lugar especial en el infierno (Mt 24.51). La máxima exposición que hace Jesús de los hipócritas es cuando los llama «sepulcros blanqueados. Por fuera lucen hermosos pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de podredumbre» (Mt ٢٣.٢٧ RVR1960)

Ver también FARISEO.

HISTORIA

En la Biblia encontramos varios tipos diferentes de historias. En el plano humano tenemos las historias personales o biografías, historias de familias e historias nacionales (como pueden ser la historia de Israel, la nación escogida por Dios, así como la de varias naciones paganas). La Biblia también cuenta la historia de hechos en los que Dios es el actor o el protagonista directo. Como parte de su historia maestra, Dios vigila las historias humanas. Esta historia combinada de la Biblia, con frecuencia denominada «historia de la salvación», es una metahistoria de la Biblia.

La ilustración de la historia de la Biblia es mayormente lineal, tendiendo hacia una consumación a la cual seguirá la eternidad. En todas las esferas, la historia juega un papel fuertemente providencial, con los actos de los humanos producidos o influenciados por la actividad de Dios. La historia bíblica se puede ver a través de lentes morales, donde el éxito o el fracaso de la gente se atribuyen al hecho de que hagan el bien o el mal. La forma primera en la que toma forma la historia es la narración, pero también se puede deducir la historia en otros géneros como la ley, la lírica, las epístolas y las declaraciones proféticas. Se producen importantes cambios al pasar del AT al NT.

Características de género. Se puede afirmar que el mundo antiguo no veía los escritos históricos de la misma manera que en la era moderna, donde la historia es en gran medida un registro científico de eventos comprobables, regidos por la evidencia y las pruebas. Cuando los métodos históricos modernos surgieron en el siglo XIX, aparecieron formas de críticas que desconfiaban del texto bíblico por no adaptarse a este nuevo tipo y por la presunta poca fiabilidad científica de su narrativa. El conocimiento de las formas de historia existentes en la Biblia misma puede corregir alguna de estas afirmaciones engañosas.

La Biblia misma no se refiere jamás a ninguno de sus géneros como a historia. Sin embargo, esto no debería disminuir el grado de veracidad que ella otorga a los acontecimientos históricos desde el principio hasta el final. A veces los géneros anuncian su preocupación por la historia, como las «crónicas» o las genealogías. Ciertamente

existe una evidencia implícita en el AT de una vocación de cronista oficial; y encontramos citas que se basan en fuentes históricas como el «Libro de los Anales de los Reyes de Israel», el «Libro de las Batallas de Jehová» (Nm 21.14) o el «Libro de Jaser» (Jos 10.13; 2 S 1.18). Incluso partes narrativas de la Biblia que no tienen el sentido de historia oficial están centradas en ella en cuanto a espacio y tiempo, y tratan de acontecimientos registrados por haber ocurrido realmente. La historia narrada en esas partes de la Biblia no es nunca universal ni prácticamente exhaustiva. Más bien trata tan solo de breves periodos de tiempo y se limita a un grupo pequeño de personas. Sin embargo, esta historia cuidadosamente limitada demuestra ser, paradójicamente, una comunicación completa y suficiente de la revelación de los propósitos de Dios.

Hasta las partes no narrativas que parecen no tener nada que ver con la historia resultan ser inevitablemente relatos históricos. La ley, por ejemplo, se establece en el transcurso del drama de la huida de Egipto, la búsqueda de la *Tierra Prometida y la creación de una comunidad de alabanza. Todo el enfoque de la ley es la entrega del pacto en el Monte Sinaí, que resume los acuerdos precedentes con los patriarcas; y esta entrega del pacto es un acontecimiento actual, con su propio drama de manifestación divina y el fracaso y el abandono humano. Más aún, la forma en la que se da la ley, en un contexto histórico y mediante un relato histórico, sugiere que solo puede ser debidamente comprendida dentro de la historia de Israel, que a su vez se evalúa según los estándares de la ley.

La conquista de la Tierra Prometida y el posterior asentamiento, el *exilio y la restauración también cuentan la historia de la nación. Este relato no está hecho solo por escritores políticos como Esdras y Nehemías, sino también por los profetas que nos dan una imagen de la historia espiritual y moral. No podemos entender el declive y la caída de Judá e Israel, cuando fueron conducidos al exilio sin la perspectiva de los profetas Isaías y Jeremías. Por otro lado, el testimonio profético de Elías y Eliseo se encuentra solamente en los libros de Reyes y no en libros separados de profecías; y esta historia se titula correctamente «profetas anteriores» en la Biblia hebrea, porque dan una interpretación profética de la historia de Israel. Los Salmos también incluyen unos relatos históricos que refuerzan los temas que encontramos, ya más detallados, en las secciones narrativas del AT.

En la Biblia, el protagonismo de las biografías –historias sobre individuos– es digna de mención y es en sí una imagen importante de la historia bíblica. En el mundo helenístico, se consideraba a los escritos biográficos como una especie de historia. La historia bíblica resalta este principio biográfico; tendemos a recordar incluso las crónicas históricas, en parte, como una galería de individuos memorables. Los individuos, cuyas vidas quedan así registradas, van desde aristócratas hasta los más comunes; por consiguiente, ambas escuelas de debate sobre si la historia bíblica es aristocrática o corriente, encuentran respaldo para sus puntos de vista.

De un lado está el punto de vista de eruditos como Hermann Gunkel y Erich Auerbach, que piensan que la narrativa bíblica evita lo aristocrático y se inclinan más bien por una opinión democrática de que la gente ordinaria es la que hace historia. El enfoque de la

biografía bíblica está a menudo en la vida doméstica de los personajes, incluso cuando son líderes nacionales. En la historia del pueblo de la Biblia, muchos pasajes se leen como la página del diario personal de una familia: «E Isaac se fue de allí, y acampó en el valle de Gerar, y habitó allí. Y volvió a abrir Isaac los pozos de agua que habían abierto en los días de Abraham su padre» (Gn 26.17-18 RVR1960). No es un asunto de importancia nacional que Abraham y Lot tengan una discusión familiar sobre cómo administrar juntos sus rebaños; ni que la nodriza de Rebeca sea enterrada bajo un roble debajo de Betel; o que José se afeite y cambie sus vestidos antes de ir a ver al Faraón; que David, como «chico de los recados» de la familia, lleve diez panes a sus hermanos que estaban sirviendo en el frente y que su hermano mayor le regañe cuando llega; o que Benaía mate un león en medio de un foso un día que estaba nevando. Gunkel escribe (Las Leyendas de Génesis): «el material de Génesis... no contiene muchos relatos de grandes acontecimientos políticos, sino que trata más bien de la historia de una familia». El material consiste en «anécdotas de la vida en el campo, historias de fuentes, abrevaderos y otras historias de alcoba». A través del relato bíblico, encontramos historias que podemos imaginar circulando en el seno de las familias o entre los vecinos, más que repertoriadas en los registros nacionales. La grandeza humana del ser se desprecia en estas historias privadas. En el NT todos los protagonistas principales son o bien una persona de la clase media o un miembro de clases más pobres, produciendo un mundo que Auerbach describe como totalmente real, normal y ordinario.

Al mismo tiempo, sin embargo, en el AT funciona un principio de selectividad que toca a los líderes de un clan o nación como las personas más importantes en la historia de una nación. Aunque Abraham es más bien el líder de una familia y no de una nación, y más un héroe doméstico que político, tiene no obstante la suficiente importancia en su mundo como para entrar en relación con Faraón y otros líderes. A pesar de que los patriarcas eran líderes de clanes, también fueron progenitores de una nación, de tal forma que en sus últimos años la gente recordaba sus biografías como parte de la historia nacional. Los libros de Samuel, Reyes y Crónicas poseen todas las características de la historia de la corte, haciendo hincapié en los líderes y los acontecimientos nacionales. Algunos de los profetas del AT son figuras variadas de trasfondos oscuros, pero otros vienen de la élite de la corte y del sacerdocio. Más aún, las hazañas registradas de los profetas tienden a interactuar con reyes y cortesanos.

A pesar de que la Biblia evita el mito, concentrándose en cambio en acontecimientos que ocurren en la historia real, contiene en ella un género paralelo a los mitos antiguos, al ser una historia de lo que Dios hace. La historia de la *creación nos da esa forma de historia en su forma más pura, asignando cada hecho del relato directamente a Dios como único actor. Sin embargo, en cualquier punto de la Biblia podemos encontrar atribuciones de acontecimientos a la actividad directa de Dios. En parte, esta interpenetración de lo divino en el flujo de la historia humana hace que la historia que sucede a las personas y a las naciones esté siempre situada en un marco de significado interpretativo.

Así como ocurre con las visiones modernas y seculares de la historia, la historia bíblica tiene secuencias de causa y efecto. Pero la interpretación causal de la historia en la Biblia es moral y espiritual, y no estrictamente política, militar o económica. En la historia bíblica, por muy privado, común o doméstico que pueda ser algún acontecimiento, se trata de un suceso puramente humano. Incluso el nacimiento de un bebé o un fuerte aguacero pueden atribuirse a la *providencia de Dios, y la muerte de un bebé o el fracaso de una cosecha pueden ser la expresión del juicio de Dios. La historia en la Biblia no es predestinada ni arbitraria. La gente determina el curso de la historia humana y no son nunca los juguetes de los dioses. La historia del *diluvio de Noé es un juicio sobre el pecado humano, no la solución de unos dioses muertos de sueño para acabar con el ruido y el jaleo humano (como cuenta una historia babilónica del diluvio).

La historia bíblica no fue escrita en el vacío, sino en el conocimiento de los diferentes tipos de registros orales y escritos producidos por las culturas circundantes. A veces, los escritores del AT tomaron el lenguaje y los temas míticos de las culturas paganas de alrededor, transformándolas al asignar a Yahvéh lo que las religiones paganas atribuían a sus dioses. Míticas historias de dioses dan paso a acontecimientos divinos y humanos en el mundo actual, y las acciones son eventos históricos que suceden una sola vez y que no están sujetos a la recurrencia intemporal del mito. Pero en otros sentidos, la historia bíblica se asemeja a la de las culturas no bíblicas.

El AT compila las guerras y las hazañas de los reyes de un modo que, en parte, se asemeja a las historias de la corte de las naciones colindantes. Lucas empieza su Evangelio subrayando un método histórico que hubiese resultado familiar a los historiadores griegos y romanos de su tiempo (Lc 1.1-4). Los historiadores utilizaban fuentes, como modelos y para obtener información, y no deberíamos ignorar en este sentido la deuda que tienen los escritores del NT cono los historiadores del AT. Así pues, Lucas cuenta el nacimiento de Jesús en un estilo y manera que evoca la ética del AT, de forma parecida a la historia del nacimiento de Samuel.

Como en la Biblia se considera que Dios tiene el control de la historia, esta es confesional, una conmemoración y una alabanza de lo que Dios ha hecho y una expresión de fe en este Dios que actúa. Los hechos de Dios son una revelación de su carácter, un acto de «darse a conocer» a su pueblo (Sal 103.7). El recital de historia expresa una teología de quién es Dios, con el énfasis puesto en el *juicio y en la redención (Sal 78; 105; 106). En consecuencia, las obras de Dios no deben olvidarse (Sal 78.7), sino por el contrario deben ser transmitidas de una generación a otra (Sal 78.5-6; 145.4) como una declaración de fe. Recordar los hechos divinos es un ejercicio de meditación privada (Sal 77.11-12) y de alabanza pública.

El Antiguo Testamento. Dentro de los parámetros observados anteriormente, cuatro imágenes dominan la historia del AT. Una es el *pacto, el acuerdo que Dios hace con la raza humana (Adán y Noé), con los patriarcas, con la nación de Israel (que es un reino político y un reino espiritual) y con David (2S 7.12-16). En el AT, *la historia de la alianza* es, en parte, una historia de promesa y cumplimiento, y otras veces de promesa provisional que permanece incumplida por culpa de la desobediencia humana. La historia

del pacto es una narrativa de fidelidad y *apostasía, con el acompañamiento de la *bendición y la *maldición de Dios sobre individuos y sobre la nación de Israel. Por causa del movimiento de vaivén entre estos dos polos, la historia de las negociaciones del pacto de Dios es, en parte, una historia de *rescate o de liberación de gente arrepentida. Vemos este modelo de historia en microcosmos en el libro de *Jueces, con su ciclo repetido, en el que tenemos el comportamiento de Israel haciendo «lo malo a los ojos de Jehová», seguido por Dios que deja caer a Israel en manos de las naciones alrededor, seguido por el arrepentimiento nacional, en respuesta de lo cual Dios levanta a un libertador que saca al pueblo de la servidumbre.

No se puede hacer una nítida distinción entre esta historia del pacto y la *historia nacional o política de Israel* en el AT. Esta es una historia de destino nacional, cuando Dios libera la nación de Egipto con un *éxodo milagroso y la guía hasta una *Tierra Prometida. Las imágenes principales en esta historia son las de victoria, vagabundeo, derrota, conquista, asentamiento, *exilio y *restauración. Salpicados con estos modelos, encontramos los de la obediencia/bendición, apostasía/juicio y arrepentimiento/restauración anteriormente mencionados. El destino nacional es visto en términos de victoria o derrota sobre los enemigos. La rebelión, la fidelidad y el arrepentimiento son los temas clave del comportamiento humano; mientras que la misericordia, la bondad y la ira caracterizan las acciones de Dios. Si hay un héroe, es Dios mismo (Sal 145), ya que el comportamiento de la nación es, la mayoría del tiempo, una historia de oprobio.

Superponiéndose a las historias del pacto y de la nación está la **historia profética*. Esta historia trata con el mismo material que los relatos del AT, pero colma con más detalles que las crónicas históricas algunos de los vacíos existentes. Los profetas hablan de situaciones históricas específicas, dándole un sentido histórico, incluso cuando hablan. Los temas se parecen a lo que encontramos en los relatos bíblicos, poniendo el énfasis en la apostasía pasada y presente, el juicio venidero y la restauración prometida. Los propósitos continuos de Dios son enfatizados, frecuentemente centrados alrededor de *Jerusalén. El pacto Mosaico está relacionado con el pacto Davídico, como en Jeremías 33.23-36. Tenemos una repetición completa en Ezequiel 20. Sin embargo, varias veces, Ezequiel se aparta de lo estrictamente histórico hacia un relato alegórico. (Ez 16 y 23, donde las imágenes de prostitución son extremadamente dramáticas). El nuevo hilo que encontramos de forma distintiva en los libros proféticos es historia apocalíptica, que describe un tiempo futuro de juicio y de redención. Parte de esta historia es mesiánica, cumplida en la encarnación de Cristo; parte de ella predice acontecimientos futuros que se sitúan entre la vida de Cristo y el juicio final, que anticipa; y parte de ella da un salto hacia adelante hasta el final de la historia.

Una imagen final de la historia en el AT que no debería ser pasada por alto son los capítulos biográficos, construidos alrededor de la premisa de gente ordinaria con destinos ordinarios, que le importan a Dios. Algunas de esas *historias privadas* están sacadas de temas más amplios, como individuos sacados de la nación, que se encuentran rodeados de enemigos y necesitados de la misericordia de Dios y rescatados por Dios. A veces las

historias de testimonios personales de salvación son recreaciones individuales de la historia nacional y de la historia del pacto. Pero también encontramos temas distintivos, como el pecado individual, la enfermedad, la derrota, la depresión y la liberación a través de las líneas de la declaración del salmista de que «este pobre clamó y Jehová le oyó» (Sal 34.6 RVR1960).

Si andamos buscando una síntesis de tipos de historia del AT, el libro de Rut nos bastará. Es la biografía de un individuo, pero también la historia de una familia. Aunque la breve genealogía que concluye el libro vincula la descendencia de *Rut y Booz con «Isaí, el padre de David» la historia originalmente fue preservada y circuló entre los miembros de la familia y los vecinos, no en la corte. Esta genealogía es tanto una referencia patriótica nacional como una referencia mesiánica, convirtiendo la historia de una oscura mujer y su familia en un capítulo de la historia de la salvación.

El Nuevo Testamento. La historia del NT presupone los temas del AT y los amplía. La continuidad es obvia. Mateo empieza su evangelio con una genealogía que traza el linaje de Jesús de vuelta a la historia de los hebreos. Cuando miramos a la defensa de Esteban (Hch 7.1-53) o al sermón de Pablo en Antioquia (Hch 13.16-41), encontramos las figuras familiares del AT y los históricos temas del pacto y del destino israelita, la providencia de Dios y la rebelión humana. Como es de esperar, las referencias del NT a la historia del AT son especialmente fuertes cuando la audiencia es judía. La epístola a los Hebreos, con su argumento teológico tratando con los precedentes históricos de la nueva fe cristiana y su famosa lista de ejemplos de la fe (He 11), es un ejemplo entre muchos.

Cuando la audiencia es gentil, se hace más uso de la creación como signo de la alianza con Dios (Hch 14.15-17; 17.22-31) y de testimonio personal (Hch 22.3-21; 26.4-23; Gá 1.13-2.15); ahora bien, ambas características son típicas del AT del mismo modo (como en los Salmos). Sin embargo, hasta las audiencias gentiles perciben los acontecimientos de la salvación de su propio tiempo a través de las lentes de la historia de Israel. El AT sigue siendo la historia fundamental para la Iglesia Primitiva como para los escritores de los Evangelios. Igualmente, la historia de los últimos tiempos que encontramos en los escritos *apocalípticos están cortados por el mismo patrón que la profecía del tiempo final del AT. Al movernos de la historia del AT a la historia del NT, vemos que la historia moldea la historia, y que los autores del NT encuentran en la historia de Israel (incluida su historia profética) un esquema adecuado para contar la nueva historia.

Junto con la continuidad, encontramos la innovación al crear el NT su historia única. El elemento nuevo más obvio es que la historia del AT es vista como un presagio y la historia del NT como una realización. El relato de la historia de la salvación de Dios es ahora fuertemente teológica: «Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo» (He 1.1-2 RVR1960). Podemos hablar de la historia del NT como la historia encarnada, centrada en lo que *Jesús hizo y enseñó mientras vivió en la tierra. Los temas de *batallas y conquistas del AT dan pie a patrones sobre la *muerte y *resurrección de Cristo. Los patrones teológicos que componen la historia de los

individuos creyentes en el NT están repetidamente arraigados en la vida de Cristo en cuanto a su conexión histórica (1 Co 15.3-8; Fil 2.5-11; He 5.7-9; 13.12).

La segunda innovación importante es que la historia de Israel se ha convertido en una historia espiritual en lugar de una entidad política y nacional. El nuevo Israel abarca a creyentes gentiles más que a los descendientes físicos de Abraham (Ro 9.6-9), y esos creyentes gentiles obtienen la salvación que «Israel no alcanzó» (Ro 11.7). En este sentido, la historia del NT no es la historia de una nación sino de la iglesia cristiana. El libro de Hechos es el texto central, pero las epístolas son asimismo establecidas en situaciones históricas específicas, así como el libro de *Apocalipsis. Como la historia del pacto del AT, la historia de la Iglesia Primitiva está orientada teológicamente; pero su teología está arraigada en los Evangelios, no en el pasado patriarcal y nacional. Es la historia de un reino, de seguro; pero es específicamente el reino espiritual y eterno de Cristo, no un reino temporal en una tierra prometida. Con todo, es importante notar que esta nueva historia sigue estando diseñada en términos de misericordia, salvación y obediencia al pacto, trabajando en el destino espiritual del creyente, tanto en su vida personal, como en su vida de iglesia.

Aún más, la historia del NT es aún más específicamente salvífica que la del AT. Mientras que las historias del AT abarcan todas las esferas de la vida, la historia del NT principalmente muestra los actos de salvación de Cristo y las respuestas de la gente al escogerle o rechazarlo. El NT es preeminentemente la historia de la elección individual del alma. Estas historias individuales son más bien teológicamente paradigmáticas de conversión y redención, más reconocibles como la historia de cualquier hombre o mujer que las biografías del AT. Tales historias personales se hacen universales al estar fundadas en la muerte y la resurrección histórica de Cristo, que se ven como acontecimientos que el creyente comparte (Ro 6.4-5; Col 2.12). Encontramos aquí una fusión de lo histórico y lo transhistórico en la cual la historia individual se constituye dentro de la historia universal.

Resumen. La fe bíblica difiere de muchas religiones al estar firmemente arraigada en la historia. La historia bíblica incluye numerosos hilos entrelazados, incluido el personal, el familiar, el nacional y el espiritual. Dentro del movimiento general lineal de la historia, desde el principio de la tierra hasta el final, también existe un patrón cíclico que envuelve los movimientos constantes del pecado a la salvación, de la apostasía al juicio y a la restauración, de la desolación a la liberación. Desde luego, la Biblia se toma la historia en serio. Sin embargo, de acuerdo con las Escrituras, es posible sobrevaluar la historia. Ya que, después de todo, esta tendrá un fin. Además, a cada momento de la historia terrenal hay un nivel de realidad que trasciende la historia y que es más real que la historia temporal (2 Jn 2.17).

Ver también CRÓNICAS, LIBROS DE; GÉNERO EVANGELIO; GÉNESIS, LIBRO DE; HECHOS DE LOS APÓSTOLES; JUECES, LIBRO DE; PROVIDENCIA; REYES, LIBROS DE.

HISTORIA DE AMOR

Varias parejas de la Biblia permanecen en nuestra imaginación como amantes: *Adán y *Eva, *Abraham y Sara, Isaac y Rebeca, *Jacob y Raquel, *Salomón y la novia sulamita, *Ester y el rey, *Rut y Booz, *María y José. Solo dos de ellas son de pleno derecho verdaderas historias de amor, pero captamos trocitos de romance en lo que conocemos de las otras parejas.

El libro de Rut es la historia de amor bíblica que cubre toda la gama, un hecho de lo más notable cuando recordamos su brevedad. Aunque la lista siguiente de ingredientes de una historia de amor no está basada en la historia de Rut, esta historia contiene todas las características. Para empezar, lo que llamamos una historia de amor es principalmente una historia de seducción y su culminación es el *matrimonio. El reparto de personajes en una historia de estas es relativamente fijo: una pareja idealizada y disponible en la cual ambos protagonistas son dignos del otro, un grupo de fondo que observa el romance (que incluye amigos, conocidos, gente del pueblo y miembros de la familia), un confidente, un casamentero y un rival.

La lista de acontecimientos típicos es igualmente convencional. Los momentos clave incluyen un memorable primer encuentro o primera cita (o su equivalente), preguntar a otros sobre la «persona elegida», un informe de la primera cita a un confidente, encuentros (y quizás reuniones secretas) en lugares especiales, escenas de despedidas, otorgamiento de favores, coqueteos y –como punto culminante– esponsales. Un entorno nacional idóneo (o un parque para ciudadanos) es casi un requisito. El noviazgo incluye cortejar a la amada (y quizás a su madre o a su padre) y apartar obstáculos que necesitan ser superados (a veces esto incluye factores sociales que pueden impedir que la pareja llegue a enamorarse o a alcanzar el matrimonio). A menudo, los demás (incluidos los lectores) saben antes que la pareja que están hecho el uno para el otro, prestando un sentido de destino al romance y al matrimonio.

Mientras que la historia de Rut es una historia de amor fuertemente matizada de inquietudes domésticas, el Cantar de los Cantares nos dispensa de cualquier preocupación familiar y nos brinda la seducción en su forma más pura, nada menos que como un modo de vida. Los protagonistas de este drama lírico son ardientes amantes ideales que viven el noviazgo en un paisaje pastoral lleno de flores y frutas (a pesar del ambiente cortesano que se abre paso constantemente a través de la fachada rústica). Aquí encontramos la literatura de los elogios, ya que los amantes nunca se cansan de decir cuán bello es el amado.

El *Cantar de los Cantares es el único ejemplo de la poesía de amor de la Biblia que comparte tanto con la literatura de amor en general. Ese tipo de literatura incluye en sus bases el impulso hacia la hipérbole, el uso de los superlativos, la comparación metafórica del amor y del amado con las mejores cosas de la naturaleza, y el uso de calificativos (nombres de pila) para el amado. En el nivel de los sentimientos, encontramos votos de fidelidad eterna y el deseo de ser poseído por el amado.

Ver también CANTAR DE SALOMÓN; RUT, LIBRO DE.

HISTORIA DEL NACIMIENTO

El *nacimiento es el primer milagro de la vida humana. En la creación, a *Adán y *Eva se les dio el mandamiento de ser *fructíferos y multiplicarse (Gn 1.28). A través del AT, el nacimiento de *bebés es un elemento importante del relato de la obra de Dios en la historia. Pasajes como las listas de «engendró» en Génesis y Crónicas y la promesa a Abraham de que su *descendencia sería bendecida muestran la importancia de la fertilidad humana. En la historia primitiva, antes de que los actos físicos de nacimiento como la fertilización y la gestación llegasen a entenderse por completo, el nacimiento se veía como un milagro, una bendición de parte de Dios. Este espíritu se destaca en las historias de nacimiento de la Biblia.

Dada la importancia del nacimiento en la Biblia, no es de sorprender que la historia del nacimiento sea un género narrativo identificable en la Biblia. En general, las historias de nacimiento se reservan a nacimientos extraordinarios y no a los rutinarios que se relatan brevemente en vez de dedicarles una historia completa. Los relatos bíblicos más extensos de nacimientos tienden a seguir un patrón general:

1. Una esposa o pareja *estéril desea un hijo.
2. Un ángel aparece y anuncia la promesa de un hijo.
3. El nacimiento tiene lugar, acompañado de milagros o acontecimientos extraordinarios.
4. Fuerzas hostiles amenazan al recién nacido.
5. Dios protege el niño de tal forma que él o ella puede alcanzar la madurez.
6. La persona adulta se convierte en héroe, santo o salvador.

Por supuesto, no todos los ingredientes están presentes en cada historia de nacimiento.

La primera historia completa de nacimiento en la Biblia es la del hijo de la promesa de *Abraham, Isaac (Gn 12–21.7). Sus características más sobresalientes son la promesa repetida de Dios de que daría un hijo a Abraham y a Sara, después de estar en edad de concebir y el estatus de Isaac como parte del cumplimiento de una promesa del *pacto. El nacimiento de *Moisés, futuro libertador de una nación, se enfoca apropiadamente en el *rescate del niño de lo que parece ser una muerte certera (Ex 2.1-10 ver Arca). El nacimiento de *Sansón (Jueces 13) ocurre con una madre estéril, y va acompañada por la doble anunciación de un ángel y produce un nazareno desde su nacimiento. Samuel nace de una madre, en respuesta a su oración (2 S 1-2), y los hechos especiales de su nacimiento incluyen su dedicación al servicio de Dios desde su infancia y el canto de Ana alabando a Dios por su bendición a un marginado. El género de historia de nacimiento continúa en el NT con el nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1), cuyo nacimiento se le predice al marido de una mujer estéril y va acompañado por un cántico de su padre, Zacarías.

Acentuando estas historias de nacimiento en la Biblia está el principio gradual, con todas las series moviéndose hacia el ejemplo final en el nacimiento de *Jesús. La natividad del Mesías es la historia de nacimiento más elaborada en la Biblia (Mt 1—2 y Lc 1—2). Los momentos culminantes incluyen la anunciación, el cántico de *María, (conocido como el Magníficat y muy parecido al cántico de Ana), la concepción por el *Espíritu Santo, un nacimiento *virginal y la natividad misma, acompañada por milagros como el coro de

ángeles, los cánticos de Ana y Simeón, la dirección providencial de los magos, y la visión de aviso que resultó en la huida hacia Egipto. Se puede encontrar un relato visionario de esta historia del nacimiento en Apocalipsis 12.1-6, donde una mujer de parto (Israel) da a luz un hijo que va a gobernar a todas las naciones (Cristo), que impide el intento del dragón (*Satanás) de destruirle al ascender al cielo, mientras que madre e hijo son protegidos milagrosamente por Dios.

También podemos encontrar una historia de nacimiento metafórica en la Biblia. En el AT se retrata a Israel como entidad espiritual, como el niño de una mujer de parto (Is 26.17-18; 66.5-14). Dios ha predicho desde el principio que sería el padre de un hijo, empezando desde la promesa hecha a Eva en el *Huerto (Gn 3.16) y continuando con las promesas patriarcales de establecer una descendencia que se convertiría en una nación. El nacimiento de Israel fue acompañado de milagros a cada etapa, sobre todo durante el *éxodo desde Egipto.

El uso bíblico de relatos de nacimientos va de la necesidad física por la continuidad a la necesidad espiritual por la renovación. El AT, con sus listas de genealogías, enfatiza el linaje físico, combinado con el sentido de Israel como pueblo del pacto. El NT se centra en la nueva alianza, una expansión de los conceptos de la *familia y del nacimiento. La familia es transformada en una comunidad espiritual de aquellos que siguen a Cristo. El nacimiento es ahora el nuevo nacimiento del verdadero creyente, como en el comentario de Jesús sobre ser «nacido de nuevo» del Espíritu (Jn 3.6-7). Cuando una mujer gritó a Cristo: «Bienaventurado el vientre que te trajo», Jesús respondió: «Antes bienaventurados los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11.27-28 RVR1960), dando a entender que la más grande de todas las imágenes de nacimientos es la de ser nacido de nuevo como hijo de Dios.

Ver también DERECHO DE NACIJMIENTO; ESTERILIDAD; MARIA LA MADRE DE JESUS; MUJER, IMÁGENES DE; NACIMIENTO; SENO; VIRGEN.

BIBLIOGRAFIA. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (Updated Ed.; Nueva York: Doubleday, 1993).

HOGAR, CASA

«Hogar, dulce hogar» se ha convertido en un cliché sentimental, pero aún expresa esa añoranza, aunque la realidad no sea tan dulce. El libro de servicio de la alternativa anglicana (1980) contiene una oración muy apreciada que comienza con «Padre de todo, te damos gracias y te alabamos, que cuando todavía estábamos lejos, tú nos encontraste en tu Hijo y nos trajiste a casa».

Si cualquier tipo de *casa* es preciso para la supervivencia humana, un *hogar* es necesario para la realización humana, emocional, mental y espiritual. Esta distinción moderna conveniente entre *casa* (que implica «solo un edificio») y *hogar* (que implica «donde y con quien pertenezco», no siempre era hecha por las sociedades prealfabetizadas. Casa y hogar se usan, pues, frecuentemente de forma intercambiable en la Biblia. De hecho, la palabra «hogar/casa» traduce una gran variedad de términos tanto en hebreo como en griego.

Antiguo Testamento. *Tienda*. La palabra usada, por ejemplo, en Jueces 19.9, 2 Samuel 20.1 y 2 Reyes 13.5 significa «tienda» en español, y esto refleja el origen del pueblo hebreo. Eran nómadas, gente errante, y sus hogares eran transportables. La historia de la humanidad, tal como la cuenta el AT, está llena de gente que se convierte en sin hogares y errantes en los desiertos. *Adán y *Eva fueron desterrados del mejor hogar que uno puede imaginarse (Gn 3.23-24). *Caín se convirtió en un fugitivo después de asesinar a su hermano (Gn 4.14). El descubridor de la raza, *Abraham, viajó desde (el moderno) Iraq a Egipto y de vuelta a Canaán y posiblemente nunca vivió en una casa («Mi padre era un arameo errante» Dt 26.5 RVR1960; pero su residencia en Gerar (Gn 20.1), y la única tierra que poseyó fue una sepultura familiar en Macpela (Gn 23). El pueblo escogido fue exiliado en Egipto, y los cuarenta años de vagabundeo en el desierto bajo el mando de Moisés claramente retratan a un pueblo cuyo hogar es (forzosamente) el desierto; capaz de sobrevivir en tiendas, sin embargo, añorando todo el tiempo un hogar real, la *Tierra Prometida.

Para completar la historia, los israelitas tuvieron que ser desarraigados de nuevo, después de algunos siglos de vida establecidos en su patria. Los exiliados en Babilonia suspiran por un hogar («Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentábamos, y aun llorábamos, acordándonos de Sion... ¿Cómo cantaremos cántico de Jehová en tierra de extraños?» Sal 137.1, 4 RVR1960). No solo sus hogares, sino también su Dios les parecían lejanos.

La casa hebrea era, pues, originalmente una tienda, y el estilo de vida hebreo era inestable, de añoranza de un verdadero un hogar. Esta añoranza estaba naturalmente enfocada hacia Dios («Haz de Jehová tu esperanza» Sal 91.9 RVR1960).

Lugar de reposo. La paloma, que se aventuró fuera del arca, no encontró «donde sentar la planta de su pie» (Gn 8.9 RVR1960). La palabra se usa en Números 10.33 en un sitio donde los israelitas podían descansar durante su viaje. En Rut 3.1 un hogar es un lugar en el que se cuidaría de ella. La imagen es la de descansar de luchas, respirar profundamente y relajarse en toda seguridad.

Lugar para tumbarse. Relacionada con lo anterior existe también una palabra utilizada en el mundo animal en Isaías 65.10 y Proverbios 24.15, donde se ve a la gente como parte del reino animal, en busca de una guarida (*ver* Guarida).

Lugar al que retornar. La palabra, que implica «traído de vuelta», se emplea para hablar de hogar en Rut 1.21 (y 1 S 18.2; 2 S 14.13; Job 39.12). La misma palabra en Isaías 30.15 se traduce «en descanso y en reposo seréis salvo» en la RVR1960, mientras que en alguna versión de traducción moderna lo traducen «arrepentimiento». La idea es la de sentirse satisfecho al volver al hogar después de haber estado fuera.

Hogar/Casa. Los términos usuales para hogar/casa aparecen, como podemos imaginar, cientos de veces en el AT. El significado es a menudo el de casa (el edificio) como en Éxodo 9.19-20, donde existe una necesidad de hacer entrar el ganado al interior a causa de la plaga de granizo que se avecina. Levíticos 18.9 utiliza *hogar* en el sentido de vivienda familiar. La idea general de «hogar» y «en casa» aparece frecuentemente (p. ej., Gn 43.26; Dt 24.5; 2 R 14.10). Casa, en el sentido de «menaje» aparece primero en

Génesis 18.19 y, a menudo, a partir de ahí. Habitualmente significa la totalidad de los sirvientes así como la familia. Se usa como «dinastía», como en la «casa de David» (1 R 12.19).

Hogar eterno. Eclesiastés 12.5 ve la muerte como nuestro «hogar eterno». El énfasis está en la finalidad: una vez que llegas allí, no podrás volver. Para la imagen de la muerte como pasaje al hogar que nos da la bienvenida, tendremos que esperar hasta el NT.

La casa de Dios. «Yo me alegré con los que me decían, "a la casa del Señor iremos"» (Sal 122.1 RVR1960). El templo de Jerusalén era un lugar de peregrinaje, porque era el lugar que Dios había escogido para morar (Dt 12.4-5; 1 R 8.29; 2 R 23.27). No porque el Dios de Israel fuese meramente un espíritu localizado: «Los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?», dice Salomón (1 R 8.27 RVR1960). Pero este elevado punto de vista era difícil de mantener en medio de los cananeos y de los filisteos que adoraban otros dioses. ¿No había estado Dios especialmente presente en el tabernáculo y en el arca del pacto? En Éxodo, Dios manda a Moisés: «Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos» (Ex 25.8 RVR1960). Y más tarde, el simbolismo de la presencia de Dios con el arca de la alianza es evidente: «Traigamos a nosotros de Silo el arca del pacto de Jehová, para que viniendo entre nosotros nos salve de la mano de nuestros enemigos» (1 S 4.3 RVR1960; 1 S 4.1-7.1; 2 S 6). Isaías, sin embargo, se hace eco de Salomón: «El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar?» (Is 66.1 RVR1960). Dios estaba en casa tanto en la tierra como en el cielo. El AT por lo tanto predice la encarnación.

Otras referencias. La palabra *casa* puede querer decir circunstancias o condiciones de vida como en Éxodo 13.3 y en Deuteronomio 5.6 («la casa de servidumbre» RVR1960 «país donde eras esclavo» NVI). Otro uso poco común se refiere al carácter de la persona o a su reputación (p. ej., «su casa se desliza hacia la muerte» (Pr 2.18).

Nuevo Testamento. No existe un corte tajante entre el uso que hace el AT y el NT de la palabra hogar/casa en el sentido cotidiano; sin embargo, la iglesia cristiana empezó a usar la imagen para aplicarla a uno mismo, y la revelación de la vida eterna era vista como el hogar final e ideal.

Mi lugar. La palabra usada en Juan 1.11; 16.32; 19.27; 20.10 y Hechos 21.6 sugiere «nuestro propio lugar» el lugar donde se supone que se le espera a uno. En Juan 1.11 Jesús, el «Verbo encarnado», tiene derecho a estar en casa con su propia gente, pero es rechazado. Tito 2.5 usa otro término que implica *quedarse* en casa.

Menaje. La familia se extiende al «hogar» y al *«menaje» (Mt 8.6; 10.25; Lc 10.5; 15.16; Hch 16.31-34; 1 Co 11.34; 14.35). En 1 Timoteo 3.2 se exhorta a la hospitalidad, y tenemos un buen ejemplo de ello en Hechos 16.15.

Cuerpo. El *cuerpo humano es nuestro hogar. Este es el contexto de la parábola del espíritu maligno (Mt 12.44; Lc 11.25). Pablo extiende la metáfora en 2 Corintios 5.1-10. Nuestro cuerpo es nuestra *«tienda terrenal», pero mientras estemos «en casa en nuestro cuerpo» (1 Co 5.6), estamos apartados del Señor. Si andamos preocupados con inquietudes egoístas, no dejamos espacio para Dios en nuestras vidas. Pablo amplía esta

imagen describiendo al constructor espiritual en 1 Corintios 3.10-15. El cuerpo cristiano es una casa en la cual Dios puede vivir (Jn 14.23; 1 Co 3.16-17; 6.19-20; Ef 3.17). Así que los cristianos, en plural, forman la casa de Dios, la familia de Dios en la tierra.

La iglesia, la casa de Dios. La iglesia es la casa de Dios en la tierra (Mr 13.34-35) así como nuestro hogar como miembros de su familia (Ef 2.19; 1Ti 3.15; 2Ti 2.10-21; He 3.6, 10-21). Somos casa espiritual, construida con *piedras vivas (1 Pe 4.17). La casa privada era literalmente la casa de Dios al ser un lugar de adoración en la iglesia primitiva (ver Hechos 2.46).

El mundo. La idea de gestión doméstica se extiende a la administración y a la economía (de la palabra griega oikos, «casa») y más tarde hasta «administración mundial», hasta convertirse en una palabra para «el *mundo» mismo. Se utiliza en este sentido, por ejemplo, en Mateo 24.14 (y Lc 2.1; 4.5; Hch 17.6; Ro 10.18; He 1.6; Ap 16.14).

Cielo. Jesús nos da una cálida ojeada de la vida que nos espera en la casa de Dios (Jn 14.1-4). La casa está repleta de habitaciones preparadas para nosotros. Eso mantiene una visión positiva de la vida después de la muerte que eclipsa totalmente la «morada eterna» de Eclesiastés 12.5. En la casa del Padre se suman todas las ansias de la raza humana por tener un futuro seguro y asentado. Las «esperanzas y los miedos de todos estos años» se abrazan en el ideal hogar final, una imagen reflejada por J. R. R. Tolkien en su descripción de Rivendell en *El Señor de los Anillos.*

Jesús en casa. Jesús nació en Belén, pero el hogar de su niñez fue Nazaret (Mt 2.23). Parece que vivió un tiempo en Capernaum (Mr 2.1). Obviamente, estaba también muy «en casa» con Marta, María y Lázaro en Betania (Jn 11).

En un sentido más amplio, Jesús veía el mundo como su hogar («su propia gente» Jn 1.11), pero nunca se estableció. «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza» (Mt 8.20 RVR1960). Esto era cierto en cuanto a su estilo de vida, pero también refleja su anhelo por estar en su verdadero hogar a la *diestra del Padre (He 12.2). Jesús llamó a sus seguidores a dejar sus hogares (Lc 18.29-30). Pablo nos advierte de que es posible que nos sintamos demasiado en casa en el mundo de cada día (2 Co 5.6), y el escritor de la epístola a los Hebreos nos recuerda que «aquí no tenemos *ciudad permanente» (He 13.14 RVR1960). Jesús se sentía totalmente «en casa» dondequiera que estaba. Sus discípulos encontraban difícil seguirle en esta actitud.

Conclusión. Contra un trasfondo de vida nómada, las imágenes bíblicas de hogar y de casa tienden a enfatizar la seguridad y la adecuación. Es interesante que en el pensamiento secular, al menos a partir de Platón, se haya visto el hogar como algo privado y distinto a lo público o político. El hogar era el territorio de la hembra y de los niños, más que del varón. Se denigraba, se consideraba poco importante, no el centro de la vida como debería ser. Un «hogareño» es un débil, una persona poco aventurera; el fregadero de la cocina y el horno, objetivos de la ira feminista.

A estas visiones negativas del hogar tenemos que añadir la influencia de los transportes modernos y la movilidad general, que están creando una sociedad sin raíces. Mucha gente vive con las maletas a cuestas, en habitaciones de hoteles y no saben dónde está su

hogar. Mézclenlo con las guerras que han causado millones de gente sin hogar, y tenemos un cóctel de indigencia y desarraigo que amenaza con destruir completamente la sociedad.

No es de sorprender que el nacionalismo fundamentalista esté en aumento. Grupos étnicos piden una vuelta a sus raíces, una defensa de sus tierras. Los seres humanos necesitan un hogar, un lugar que conocen y al cual pertenecen. Destrozar el concepto de hogar es destruir la humanidad misma.

Ver también CIELO; EXTRANJERO; GUARIDA; HOSPITALIDAD; RETORNO A CASA, HISTORIAS DE; INVITADO, DIOS COMO; MENAJE; TABERNÁCULO; TEMPLO; TIENDA; TIERRA PROMETIDA; VAGABUNDO, ERRAR.

BIBLIOGRAFÍA, M. Lurker, «Haus» y « Fels », en *Worterbuch Biblischer Bilder Und Symbole* (Munich, 1973) ; J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Filadelfia : Fortress, 1981) ; K. A. Rabuzzi, «Home» *Encyclopaedia of Religion.* Nueva York: MacMillan, 1987).

HOJA

Existe un curioso dualismo en el uso bíblico de la imagen de la hoja. Habla al mismo tiempo de salud y de decadencia, de abundancia y de insuficiencia. No es de extrañar que existan muchos paralelos en el uso de la imagen de la *fruta.

Una gama de hojas se usaba para uso práctico en el Antiguo Oriente Próximo. Por ejemplo, las hojas de boj se utilizaban para broncearse; las hojas de la zarzamora se masticaban para el sangrado de encías o se aplicaban sobre quemaduras; las hojas de higo se tejían para hacer canastos; las hojas del olivo servían de astringente; y las hojas del sicómoro y del nogal se empleaban para curar heridas (ver Jacob y Jacob).

En este tipo de árboles en los que se espera fruta, por abundantes que sean las hojas, siempre resultan insuficientes. Una de las pocas *maldiciones que salen de los labios de Jesús se reserva, pues, a la *higuera estéril. Buscando fruta y no encontrando sino hojas, Jesús maldice el árbol, diciendo: «Nunca jamás coma nadie fruto de ti» (Mr 11.14 RVR1960). Al día siguiente, sus palabras se hacen espantosamente realidad (Mr 11.21).

En otras ocasiones, no solo es la ausencia de fruto sino la presencia de hojas caídas y marchitas la que indica la cólera de Dios contra su pueblo. De este modo, Isaías advierte al pueblo que será «como encina a la que se le cae la hoja» (Is 1.30 RVR1960). Jeremías describe el día en el que los árboles de Judá reflejarán el destino de su pueblo: «Los cortaré del todo. No quedarán uvas en la vid, ni higos en la higuera, y se caerá la hoja; y lo que les he dado pasará de ellos.» (Jer 8.13 RVR1960). Las hojas, inútiles como comida, son doblemente inútiles cuando se marchitan y mueren. La imagen de esas hojas marchitas evoca poderosamente la desolación de aquellos que caen bajo el juicio de Dios.

Precisamente, es este tipo de imagen el que confiere más espectacularidad al uso que Ezequiel hace de la imagen de la hoja. En su descripción de la restauración del templo y de la vuelta del Señor para llenarlo, describe el río que fluye desde el santuario renovado. En la ribera hay árboles cuyo fruto es para comer y cuyas hojas son «para sanar» (Ez 47.12). Aquí vemos la abundancia de la bendición de Dios cuando, incluso el hasta ahora limitado pero esencial valor medicinal, se convierte en una fuente de curación verdadera.

Tan importante es esta imagen de los árboles en la ribera santa, que se repite en la descripción de Juan de la *Nueva Jerusalén. Esta vez, las hojas de los árboles son para «la sanidad de las naciones» (Ap. 22.2 RVR1960).

Hay otras ocasiones, sin embargo, en que un follaje frondoso habla de la bendición de Dios en un contexto más corriente. Así, el justo del Salmo 1 es «como un árbol plantado junto a corriente de agua... y su hoja no cae» (Sal 1.3 RVR1960). Jeremías compara al que confía en el Señor a un árbol cuya «hoja estará verde» (Jer 17.8). En un árbol del que no esperaríamos fruta alguna, las hojas son las que hablan de vida y de salud, y de la bendición de Dios. Como la foto orgánica del vino, esta es una descripción de la relación vital entre el hombre y Dios.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; ÁRBOL DE VIDA; HIGUERA; HIJO; RAÍZ; RAMA.

BIBLIOGRAFÍA. I. Jacob y W. Jacob, «Flora» *ABD* 2:803-17.

HOLGAZANERÍA. *Ver* PEREZOSO.

HOMBRE, IMÁGENES DE

La Biblia está repleta de imágenes de hombres, modelos de masculinidad tanto débiles como justos. A través de la Biblia, *Dios es retratado como varón, así como Cristo y los *ángeles. Entre los papeles masculinos más representados en la Biblia están el de guerrero, el de sabio *profesor/predicador, *rey, *padre, *hijo, *marido y amante. Además de estos roles, también encontramos casos de *locura masculina, así como el modelo de justicia perfecto en la persona de Jesucristo (*ver* Jesús, Imágenes de). La identidad de Cristo como hombre está íntimamente relacionada con el hecho histórico de la encarnación, Jesús de Nazaret. En consecuencia, la virilidad de Cristo presenta irremediablemente un modelo para los hombres en el cual inspirarse, aunque su llamado a seguirle se extiende igualmente a varones y hembras.

Protagonismo de los hombres en el mundo bíblico. Considerándolo puramente en términos de poder y precedencia, y no en términos de méritos o posibilidades espirituales, el mundo de la Biblia es, en muchos aspectos, un mundo de hombres. Hay más historias de hombres que de mujeres en la Biblia. Los hombres tienden a jugar papeles de *liderazgo en el mundo bíblico. Los protagonistas principales en la Biblia son principalmente hombres, haciendo la masculinidad más diversa que los papeles femeninos, más específicamente definidos. Empezando por la *creación de Adán, los hombres son generalmente retratados como el líder de los dos sexos y, por tanto, los personajes masculinos de la Biblia están mejor desarrollados con frecuencia, a la vez que son más duramente criticados.

Los hombres son el objeto del censo en *Israel (Nm 1.2), en parte porque un censo sirve para determinar las *fuerzas militares. Los primogénitos varones son altamente valorados, siendo llamados «de Jehová» (Ex 13.12 RVR1960). De las leyes levíticas, en cuanto a los *votos (Lv 27.1-8), vemos que los hombres son estimados más valiosos (cincuenta ciclos de plata) que las mujeres (treinta ciclos de plata) a la misma edad (de veinte a sesenta y dos años). En la religión del AT, los varones reciben una señal del

*pacto a través de la *circuncisión, sin que haya ninguna contrapartida prescrita para la mujer. Los hombres tienen el deber de hacer, como mínimo, *tres peregrinaciones por año a *Jerusalén, sin que haya ningún requisito correspondiente para las mujeres (Dt 16.16).

Aunque esta relativa concentración de imágenes de poder e importancia masculina parezca privilegiarles indebidamente en nuestro pensamiento, debemos recordar que no se les otorga a los hombres ninguna ventaja moral o espiritual sobre las mujeres. En realidad, a causa de su mayor poder, tanto físico como social, los hombres cometen mayores errores. Aún más, los hombres son físicamente más vulnerables, en formas que las mujeres no lo son. Las *muertes de varones en las batallas llenan los textos del AT (ver Historias de Batallas), y el tema de matar a todos los varones es bastante común (ej. Dt 20.13; 1 S. 25.22, 34; 1 Reyes 11.15-16; 14.10; 16.11; 21.21; 2 R 9.8; Mt 2.16).

Al Principio. Cualquier cosa que emerge de la Biblia como distintivo del hombre en comparación con la *mujer, como conjunto canónico mantiene la igualdad espiritual del hombre y de la mujer delante de Dios (p. ej. Gá 3.28). Comparten conjuntamente las cosas que componen lo esencial de la humanidad, como vemos en el relato de la creación. El hombre y la mujer reciben juntos la orden de fructificar y multiplicarse, y de dominar sobre la creación (Gn 1.27-28). El hombre y la mujer comparten la imagen de Dios (Gn 2.27). Juntos satisfacen la necesidad de compañía del otro, con la mujer habiendo sido creada para que el hombre tuviese una pareja humana y así poder estar completo (Gn 2.18-25). El mismo emparejamiento del hombre y la mujer en la afirmación «varón y hembra los creó» (Gn 1.27 RVR1960) implica que juntos, ambos sexos forman la humanidad. La gran manifestación de esta unidad esencial es el *matrimonio (Gn 2.23-24).

Así pues, si la unidad existe desde las primeras páginas de la Biblia, también la diferenciación. La mujer toma una posición dependiente en la historia de la creación, al haber sido creada para el hombre como «ayuda idónea» (Gn 2.18-22 RVR1960); el hombre, por el contrario, está dotado de un papel «autónomo», ya que ha sido creado primero para Dios solamente (Gn 2.7), aunque pronto Dios declara que «no es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2.18 RVR1960). El NT interpreta este orden de creación, dotando al varón de la especie con el papel de *jefatura (1 Co 11.3, 8-9; 1 Tim 2.12-13). La historia de la Caída refuerza una temprana distinción entre el hombre y la mujer, asignando el primer acto de *comer del *fruto prohibido a Eva (Gn 3.6; 2 Cor 11.3; 1 Tim 2.14). La *maldición que Dios pronuncia sobre Adán y *Eva después de la Caída también contiene un contraste implícito: la mujer *sufrirá *dolores de parto (Gn 3.16), mientras que el hombre tendrá que luchar contra la tierra para ganarse el pan (Gn 3.17-19), evocando una imagen del hombre como «sustentador» que provee para las necesidades de la *familia. Finalmente, Dios tiene al hombre principalmente por responsable del primer *pecado, pidiéndole primero explicaciones a Adán (Gn 3.11-12), al igual que el NT considera que el pecado ha sido transmitido por Adán más que por Eva (Ro 5.12-21).

Papeles familiares. Siguiendo con la historia bíblica de la creación y la Caída, una imagen dominante del hombre viene del papel doméstico de ser el cabeza de familia. A través del AT, los hombres nos son presentados más fácilmente como dirigentes de clan, con los patriarcas como ejemplos más obvios. Ser líder de un clan implica una variedad de otros roles, incluido el de esposo, padre y *dueño de unas propiedades familiares. A través del AT, las líneas familiares se trazan a través del marido y no de la esposa. La propiedad se hereda por los hijos y no por las *hijas. La naturaleza del papel doméstico de un hombre se puede resumir en la idea de jefatura implícita en toda la estructura social del AT, según se encuentra en la *ley y en las narrativas, pero que se vuelve explícita en el NT (1 Co 11.3; 14.33-34; Ef 5.22–6.9; Col. 3.18-22), donde dicha autoridad familiar se extiende a la esposa, los *hijos y los *esclavos.

La Biblia está llena de ejemplos de padres humanos y sus relaciones con sus hijos. Entre los retratos más conmovedores de paternidad en la Biblia tenemos el de *Abraham, que esperó durante años un hijo y luego, después de recibirlo, obedeció de buen grado a Dios y ofreció en *sacrificio al hijo que tanto amaba. Igualmente, *David mostró un gran amor por sus hijos, llorando cuando murió *Absalón aún cuando esto sucedió mientras este lideraba una *rebelión contra él.

Los ejemplos de malos padres también abundan en la Biblia. David, a pesar de ser un hombre de Dios y un padre amante, no disciplinó bastante a sus hijos y cosechó las consecuencias cuando uno de ellos *violó a su media hermana y otro dirigió una rebelión en contra de él. Elí se comportó de forma similar, siendo demasiado indulgente con sus hijos y poniéndolos antes que Dios, de tal forma que se volvieron tan disipados que Dios tomó sus vidas y la de Elí el mismo día. De la misma manera, *Jacob cometió sus errores en su paternidad, actuando con poca sabiduría, teniendo favoritismos injustos entre ellos y sufriendo las consecuencias mediante grandes desacuerdos familiares.

El NT dice a los creyentes que la forma en que los padres tratan a sus hijos es una señal de su habilidad para dirigir: aunque los padres no deben provocar sus hijos a la *cólera, también deben mantenerlos bajo control con toda dignidad, porque si no son capaces de controlar su propia familia, no pueden tomar responsabilidades de liderazgo en la familia de la iglesia (Ef 6.4; 1 Ti 3.1-7). La paternidad humana es, por tanto, un papel que demanda liderazgo y santidad.

Otro papel importante para los hombres es el de marido. Pablo atribuye una doble obligación a los maridos: tienen que ser cabeza de sus mujeres y deben amarlas (Ef 5.23-30; Col 3.19). Los maridos impíos de la Biblia fallan en uno de estos requisitos o en los dos –no amar a sus mujeres o no ser el cabeza de familia– y a veces incluso los hombres de Dios no cumplen su papel de marido adecuadamente.

Uno de los fracasos más grandes en este sentido es Acab, que se casó con Jezabel, una cananita y le permitió traer a Baal para *adorarlo en Israel (1 R 16.31-33). Acab también autoriza su mujer a destruir a los *profetas de Dios, y cuando se enfada por no poder quitarle la viña a Nabot, ella resuelve matar al inocente para obtenerla. (1 R 18.4; 21). Aunque ningún hombre de Dios en las Escrituras estuvo nunca tan cerca de la vileza y el pecado de Acab al abdicar en su mujer (y nadie tuvo nunca una mujer tan mala), los

hombres suelen temer dificultades para ser maridos santos, sobre todo cuando tienen relación con más de una esposa. La historia de Abraham, Sara y Agar está llena de tensiones domésticas. Y el relato deja a Abraham en un papel bastante pobre, como alguien que abdica de su responsabilidad y no logra interceder en la disputa entre su mujer y su *sirvienta. La historia de Jacob, Lea y Raquel retrata al patriarca como un marido poco eficaz, mostrando favoritismo por una mujer sobre la otra y produciendo mucha más tensión en una familia que ya estaba cargada emocionalmente por ser ambas esposas *hermanas. Como contrapunto a estos fracasos están las historias de Booz y la de José, el esposo de *María.

Además de los ejemplos de maridos piadosos, el NT brinda un retrato ideal del matrimonio bajo el señorío de Cristo. Efesios declara que «el marido es cabeza de la mujer como Cristo es cabeza de la iglesia» (Ef 5.23 RVR1960). La relación matrimonial está ahora establecida en un nuevo contexto bajo Cristo, estando el marido y la esposa llamados a cumplir sus papeles maritales según el modelo de la relación de Cristo con la iglesia. Las mujeres son dirigidas a someterse a sus maridos y a los hombres se les ordena que amen a sus esposas «como Cristo amó la iglesia y se entregó por ella» (Ef 5.25 RVR1960). Un amor así debe tomar la forma de un sacrificio, un servicio tan completo que los hombres deberían «amar sus mujeres como sus propios cuerpos... porque nadie aborreció jamás a su propia carne, sino que la sustenta y la cuida» (Ef 5.28). Aquí tenemos una imagen del matrimonio que va en contra de todas las buenas prácticas grecorromanas contemporáneas y de los ideales judíos del matrimonio.

Otros papeles familiares únicamente masculinos son los de hijo y hermano. El mundo antiguo otorga un valor particular al ideal de hijos dignos, y encontramos indicaciones de ello en proverbios seleccionados (Pr 10.1; 17.25; 23.15), como también en la orientación general del libro de los *Proverbios dirigidos al hijo del orador más que a la hija. El hijo mayor (ver hijo mayor, hermano mayor) ostentaba una posición privilegiada en los patrones de la familia antigua. La décima *plaga en *Egipto demuestra la poderosa importancia del primogénito varón en la cultura antigua, en la medida en que la muerte del primogénito varón de cada familia fue la única plaga lo suficientemente fuerte como para persuadir a *Faraón de dejar ir a los israelitas de Egipto.

Dueños de propiedades. En el mundo antiguo, la propiedad se considerada parte del hogar y de la familia, y aquí también los hombres poseen el poder. En la Biblia son principalmente los hombres los que heredan el dinero y las posesiones de sus padres, aunque las hijas puedan recibir *herencias si no hay hijos (Nm 27.1-11). Si bien los hombres endosan el beneficio del género a través del cual pasa la heredad, también sufren por causa de los celos entre los hijos que heredan. El primogénito ocupa la plaza de *honor, al tener preferencia sobre sus hermanos y heredar una doble porción de las pertenencias de su padre. Esta posición es codiciada por todos los hombres, y diversas historias bíblicas reflejan una preocupación por identificar el primer nacido y mantener su posición. Jacob y *Esaú son un ejemplo de la lucha por el privilegio de la primogenitura: sus padres están atentos incluso al momento de identificar cual de los gemelos nace en primer lugar, y Jacob muestra su voluntad de engañar a su hermano para quitarle su

herencia. La tensión entre los dos hermanos es tan grande que su conflicto fraternal predice la guerra que prevalecería entre las dos naciones que descenderían de ellos, Israel y Edom.

Papeles ocupacionales y puestos públicos. Al contrario que la mujer bíblica, el hombre en la Biblia no se define completamente por su papel en las relaciones familiares. A causa de la maldición que cayó sobre el hombre en la caída, este mantiene la doble responsabilidad de ser, tanto una figura en su familia, como de estar comprometido en el trabajo que lo lleva al campo, que lo interrelaciona con el mercado o que lo establece en la plaza pública. En la cultura de la Biblia, las ocupaciones son a menudo diversas y por lo general exclusivamente masculinas. Entre las más comunes en el AT están la de *pastor, agricultor o comerciante, pero también encontramos un cierto número de reyes y de soldados. En el NT, estas ocupaciones se extienden a empleos más urbanos, como *pescador, fabricante de tiendas, recolector de impuestos o escriba. Cualquiera que fuese la ocupación, se alienta al hombre a la diligencia y a la excelencia, pero se le exhorta a estar satisfecho en cualquier ocupación que Dios lo haya puesto, aunque sea en una posición de subordinación (Ef 6.5-10).

Además de sus ocupaciones, los hombres juegan un papel importante en sus comunidades, como ser anciano que está a las *puertas de la ciudad para discutir y juzgar los asuntos locales (Rt 4.1; Pr 31.23). El hombre que está a las puertas es el arquetipo de la *sabiduría y del éxito público. Así pues, los papeles de los hombres en la comunidad son normalmente de una naturaleza más pública que los de la mujer, y la mayoría de los ejemplos de «líder» en la Biblia son hombres.

Guerreros y Reyes. Las culturas antiguas eran esencialmente culturas guerreras, que, a su vez eran auténticamente un mundo de hombres. El AT presupone un mundo así. El guerrero se caracteriza principalmente por una fuerza física y agilidad, *valor y destreza táctica. La lista de estas figuras en el AT incluye a Josué y los jueces Otoniel (Jueces 3.7-11), Aod, Jefté, Gedeón y *Sansón. David, uno de los hombres más heroicos de la Biblia, también es un guerrero. Todos estos guerreros son específicamente llamados por Dios a defender y conquistar para Israel, y todos son llamados a confiar en la fuerza de Dios y no en la suya propia. Lo que emerge es la imagen de un guerrero piadoso, capturado en la expresión evocativa tomada de la historia de Saúl en cuanto a «hombres de guerra cuyos corazones Dios había tocado» (1 S 10.26 RVR1960).

La imagen del varón como guerrero se asocia a menudo a la imagen del rey. A veces, la realeza es la recompensa de la conquista militar, y los reyes guían sus *ejércitos a la batalla. La realeza juega un papel central en la vida de Israel, ya que el rey es la representación visible del poder, de la solidez militar y de la ley para la nación. Como con otros roles masculinos, sería erróneo disociar el papel social de las consideraciones espirituales. Entre las características de buenos reyes están la obediencia a Dios, la robustez y el liderazgo en asuntos exteriores, las proezas militares, el rechazo de la *idolatría, y el abstenerse de una imposición excesiva o las conquistas codiciosas. David y Salomón son los reyes más sabios y mejores: David posee un corazón para Dios y liderazgo militar, y *Salomón posee sabiduría y el arte de las relaciones extranjeras. La

mayoría de los reyes del AT son idólatras y *malvados, reforzando el patrón general de que los hombres (como las mujeres) no son ni buenos ni malos en sí mismos. Simplemente poseen el potencial de ser de una manera u otra.

Los hombres como amantes. Otro papel de los hombres en la Biblia es el de amante. Aunque el matrimonio de Isaac fue concertado para él, ama a su mujer y esto es un consuelo para él tras de la muerte de su *madre (Gn 24.67). Cuando va a vivir a la tierra de Abimelec y miente al decir que Rebeca es su hermana, Abimelec descubre que es en realidad su esposa, al ver cómo acaricia a Rebeca (Gn 26.8). Su hijo Jacob es el clásico amante entre los patriarcas, enamorándose de su bella prima Raquel a primera vista. Posteriormente, trabaja durante *siete años para ganarla en matrimonio, y esos siete años «le parecieron como pocos días, porque la amaba»(Gn 29.20). Salomón en el *Cantar de los Cantares es también un gran amante, refiriéndose a su amada como a «un lirio entre los espinos» y sin dejar de describir cuan bella es su amada en todos los aspectos de su persona. Aunque los ejemplos de hombres como estos son pocos en la Biblia, demuestran el reconocimiento que esta da a la importancia del papel y la fuerza de la pasión romántica que los hombres sienten por las mujeres.

De conformidad con el énfasis de la Biblia en cuanto a que los dones de Dios no son automáticamente buenos ni malos, sino que dependen en cambio del uso moral y espiritual que la persona hace de ellos, también encontramos ejemplos de hombres cuyas pasiones románticas y sexuales los condujeron a pecar. Una de las mayores debilidades del hombre, según el autor de los Proverbios, es la tendencia a dejarse engañar por el deseo lujurioso por las mujeres. Proverbios está lleno de amonestaciones al hombre joven para que evite la seducción de la mujer extranjera y la adúltera, y en cambio a que se regocije en la mujer de su *juventud. Sin embargo, hasta el mejor de los hombres de la Biblia puede mostrar debilidad engendrada por la pasión sexual. David es el ejemplo principal de un hombre que cae por culpa del deseo por una mujer. Su hijo Amnón tiene una debilidad similar, y esto lo lleva a violar su media hermana Tamar. El rey Salomón no es mejor: aunque nunca cometió *adulterio como su padre, se casó con muchas mujeres extranjeras, contra el consejo de Jehová, permitiéndoles que volvieran su corazón lejos de Dios. Sansón es otro ejemplo de un hombre enloquecido por una mujer, porque su deseo por Dalila lo llevó a compartir el secreto de su fuerza con sus *enemigos, los *filisteos. En el NT, Herodes se deja convencer por la placentera danza de la hija de Herodías, y le promete tontamente cualquier cosa que pida, en base a lo cual pidió la cabeza de Juan el Bautista (Mt 14.1-12).

Hombres débiles. Como las mujeres bíblicas, los hombres bíblicos pueden ser muy buenos o muy malos. Si los hombres figuran destacadamente entre los *héroes y los *santos bíblicos, también están fastuosamente representados en las categorías de **villanos* y **pecadores*. Aunque los hombres no son moralmente peores que las mujeres, sí tienen una propensión hacia ciertos vicios masculinos. Aunque el término genérico humano *hombre* se aplique igualmente a ambos sexos, hay exhortaciones contra ciertas malas prácticas que nos recuerdan inmediatamente a los hombres.

Los proverbios, por ejemplo, contienen advertencias a evitar malas compañías, la violencia, beber en exceso y la pereza. Muchos ejemplos de tales «hombres inútiles» o necios aparecen en la Biblia. Entre ellos están los hombres malvados de *Sodoma y Gomorra, que pidieron que Lot les sacara a los ángeles que lo visitaban para que tuvieran contacto sexual con ellos. Igualmente, los hombres que abusaron de la concubina del levita hasta matarla son llamados «hombres perversos» (Jue 19.22), como lo son los hombres del ejercito de David que trataron de evitar, por avaricia, compartir el botín con los soldados que se quedaron con el equipaje (1 S 30.22). Se recuerda a Nabal como una persona «dura y de malas obras» en contraste con su mujer Abigail, que «era mujer de buen entendimiento y de hermosa apariencia» (1 S 25.3 RVR1960). Otra tentación a la que los hombres son especialmente susceptibles es confiar demasiado en sus riquezas o su poder. El rey Usías es un ejemplo de esto: alcanza un gran poder militar y una gran fama, y permite que esto lo convierta en un ser arrogante (2 Cr 26.18; *ver* Orgullo). La Biblia enumera, pues, los pecados a los que los hombres son especialmente susceptibles como la avaricia, la *sed de poder, la codicia y la tendencia a la pereza o al derroche.

Papeles religiosos. Aunque las mujeres cumplen, ocasionalmente, los mismos roles religiosos que los hombres en la Biblia, estos papeles pertenecen en la inmensa mayoría de los casos a los hombres. La clase sacerdotal del AT es masculina: los hijos de Aarón (ver Sacerdote). El papel del *profeta es asimismo principalmente un papel masculino (Lc 2.36; Hechos 2.17; 21.8-9), y aún más el del escriba. Los doce *discípulos de Jesús eran hombres, aunque sabemos que había mujeres que lo seguían de cerca (Lc 8.1-3; 23.49). En el libro de Hechos y en las Epístolas, las figuras misioneras destacadas son hombres, aunque también encontramos referencias intrigantes a mujeres comprometidas en los trabajos misioneros (ej. Priscila: Hch 18.2, 18-19, 26; Ro 16.3, 19; 2 Ti 4.19).

Tanto en el AT como en el NT, el puesto conocido como anciano pertenece a los hombres. Aunque tanto los hombres como las mujeres son diáconos (para mujeres diaconisas, ver Ro 16.1), la impresión general transmitida en las cualificaciones para el servicio en la iglesia en el NT, es que los hombres ejercen el liderazgo (1 Co 11.3-16; 14.33-36; 1 Ti 3.1-13; Tito 1.5-9), mientras que las mujeres se concentran en lo que podemos llamar ministerios de compasión (1 Ti 5.9-14). Relatos de predicaciones en el NT, asimismo, revelan una lista de nombres masculinos.

Ver también CABEZA; HIJO; MARIDO; MUJER, IMAGEN DE; PADRE, PATERNIDAD; PADRE, MARIDO TIRÁNICO; REY; REALEZA.

HOMBRO

En el Antiguo Oriente Próximo, los hombros se utilizaban para transportar objetos. Se echaba ropa sobre los hombros y el efod del sacerdote colgaba sobre estos. Los objetos grandes y pesados como las vasijas de agua se llevaban sobre los hombros (Gn 24.45), y los pastores cargaban a las *ovejas sobre sus hombros, por detrás del cuello (Lc 15.5). Un buey puede llevar un *yugo sobre sus hombros para hacer un trabajo pesado, pero en casos de *esclavitud, el yugo se coloca en sentido figurativo sobre los hombros humanos (Is 9.4). Por ello, los hombros se convierten en una metáfora del trabajo; así, cuando Nabucodonosor condujo a su ejército en una dura campaña contra Tiro, «toda cabeza

quedó calva y toda espalda (hombro) desollada» (Ez 29.18 RVR1960; *ver también* Neh 3.5).

La carga se asocia asimismo a esta imagen. Jesús reprende a los fariseos y a los maestros de la ley por imponer «pesadas cargas... sobre los hombros de los hombres» sin levantar un dedo para ayudarlos (Mt 23.4 RVR1960). La ley de Dios se ha convertido en una carga, cuando debería reavivar el alma (Sal 19.7-11). Las descripciones de la cautividad y de la esclavitud están llenas de imágenes de hombros cargados (Sal 81.6; Is 10.27; 14.25), implicando sumisión y trabajo duro. El yugo, reservado normalmente al trabajo de los animales (*ver* Animales de la Biblia), que los cautivos mantenían sobre sus hombros, revela la clase de tratamiento reservado a los esclavos.

La responsabilidad se deposita de igual modo sobre los hombros. Así, cuando Dios da instrucciones de fijar dos piedras preciosas sobre las hombreras del efod con los nombres de las doce tribus de *Israel grabados sobre ellas, declara: «y Aarón llevará los nombres de ellos delante de Jehová sobre sus dos hombros por memorial» (Ex 28.11-12 RVR1960). Aarón tiene que venir delante de Jehová con la responsabilidad de cargar a Israel sobre sus hombros. Asimismo, Isaías 9.6 establece que «el principado será sobre sus hombros (del Mesías)» (RVR1960), otorgándole la *autoridad y la responsabilidad sobre las naciones.

Otras imágenes de hombros incluyen trabajar hombro con hombro (Sof 3.9), el *rebelde Israel empujando con su hombro (Ez 34.21), cargar a alguien sobre sus hombros como símbolo de *honor (Is 49.22) y la acusación que lleva el acusado sobre sus hombros (Job 31.36). En Ezequiel 12, el profeta promulga el futuro *exilio, llevando lo que posee sobre sus propios hombros y prediciendo la desgracia que está por llegarle al príncipe de Jerusalén y a toda la casa de Israel. (Ez 12.10 RVR1960).

Ver también YUGO.

HOMOSEXUALIDAD

La Biblia habla rara vez sobre el comportamiento homosexual. Los relatos de intenciones de violaciones homosexuales en Sodoma (Gn 19) y Guibeá (Jue 19) no usan imágenes, pero cuentan las historias con narraciones duras y perturbadoras suficientemente evocativas para el resto del canon. Desde Génesis, *Sodoma se convierte en una imagen de gran inmoralidad en 2 Pedro 2.6-8 y en Judas 7; pero en contextos como Isaías 1 y Ezequiel 16, el símbolo de Sodoma se refiere más bien a todo lo que es injusticia, incluido el *adulterio y el descuidar a los pobres. Ciertamente, en términos de imágenes, la Biblia no incluye la categoría de «homosexualidad», sino más bien de «comportamiento homosexual» o «actos homosexuales». De hecho, se podría decir que la homosexualidad como «identidad» es una interpretación moderna.

Levítico 18.22 proscribe que varón yazca con otro varón, y lo clasifica de «abominación» o «cosa detestable». La palabra hebrea viene de la raíz «aborrecer», y la imagen enfatiza ritual y éticamente el llamado de Dios a rechazar tales comportamientos. Levítico 18 también incluye mandamientos contra el incesto, el adulterio, el sacrificio de niños a Moloc y las relaciones sexuales con animales como ejemplos similares de «corrupciones» de la tierra y del pueblo de Dios. La advertencia final del capítulo implica

la imagen de la tierra escupiendo a todos los que han hecho lo impuro con estas *abominaciones.

Bajo la figura general de los que han cometido «derramamiento de sangre» (estas personas son responsables de su propia muerte), Levítico 20 ordena la pena de muerte para varias inmoralidades sexuales, incluida la «abominación» de los varones que se echan juntos. Las imágenes de deshonra, de la tierra escupiendo lo impuro y del derramamiento de sangre son particularmente fuertes en esta sección de Levítico que los estudiosos modernos han denominado «Código Santo» (Lv 17–26).

De manera similar, cuando Pablo usa la imagen de no heredar el *reino de Dios para describir a diez tipos de personas injustas (1 Cor 6.9-10), incluye *malakoi* (el «débil» o los participantes pasivo durante los actos homosexuales) y *arsenokoitai* (los instigadores activos. un término gráfico para «los que llevan a cabo una relación sexual masculino») así como ladrones, borrachos y codiciosos. Del mismo modo, 1 Timoteo 1.9–10 añade *arsenokoitai* a mentirosos y perjurios relacionando más de doce tipos «rebeldes» para los cuales está hecha la ley. Esta imagen insiste en que todos necesitan la ley (porque todos nos rebelamos contra Dios) y nos dirige hacia el evangelio anunciado en 1 Timoteo 1.9-11.

Las imágenes más importantes para los actos homosexuales es el lenguaje utilizado en Romanos 1 de «cambi[ar]» los propósitos de Dios y de abandonarle. Algunos lo deshonraron sustituyéndolo por ídolos; por lo cual, Dios los abandonó a toda clases de deseos (Ro 1.18-25). A otros, Dios los «abandonó» a sus depravaciones, como la envidia, los cotilleos y la arrogancia. Romanos 1.26-27 declara que Dios entregó a sus pasiones degradantes tanto a los hombres como a las mujeres, que cambiaron sus funciones naturales por las no naturales. Este grupo de tres imágenes son ejemplos de advertencias, ya que Romanos 2.1 insiste en que nadie es excusable, porque todos practicaron tal rebelión contra Dios.

Si las referencias a los actos homosexuales son relativamente limitadas en las Escrituras, llegan a ser una imagen potente para aquellos que, en su ceguera, han abandonado el bello regalo de Dios de una sana sexualidad y lo han cambiado por algo degradante y antinatural. Los actos homosexuales se convierten en un símbolo en las Escritura por violar un principio básico de la santidad: mezclar lo que Jehová declaró que debería estar separado.

Ver también ABOMINACIÓN; HOMBRE, IMÁGENES DE; PUREZA; MUJER, IMÁGENES DE SEXO.

HONOR

Honor es un término bíblico para respeto, estima, gran aprecio y recompensa. Aparece cerca de ciento cincuenta veces en distintas versiones de la Biblia. Se puede considerar el honor como una imagen del respeto que se le tiene a un superior: Dios (2 S 2.30; 1 Ti 1.17), Cristo (Jn 5.23), el emperador (1 P 2.17), los que ofician en la iglesia (Fil 2.25, 29), los ancianos (1 Ti 5.1-3) o los padres (Ex 20.12; Ef 6.2). El honor puede ser también algo que se le concede a alguien como recompensa por su comportamiento virtuoso: por honrar a Dios (1 S 2.30) o por servir a Cristo (Jn 12.26); por manifestar

sabiduría (Pr 3.16), misericordia (Pr 11.16), disciplina (Pr 13.18), humildad (Pr 15.33), un carácter pacífico (Pr 20.3), justicia y compasión (Pr 21.21). Las imágenes bíblicas del honor también incluyen ejemplos de personas cuyas realizaciones les reportan honores: José (Gn 41.41-43), Fineas (Nm 25.7-13), Josué (Nm 27.18-20), Salomón (1 R 3.13), Abisai (1 Cr 11.20-21), Daniel (Dn 2.48), Mardoqueo (Est 8.15) y los apóstoles (Mt 19.27-29).

Honrar a alguien o a algo es reconocer y mostrar respeto por la autoridad y la dignidad del objeto de nuestro honor. Mostrar honor implica un lado afectivo (un sentimiento de respeto o reverencia) y una serie de manifestaciones exteriores, como gestos (*inclinarse delante o estar atento) o acciones (conferir un título o privilegios). Todas estas formas de mostrar honor eleva la persona o la cosa honrada. Además del sentido primero, honor se usa en la Biblia para aludir a algo que poseen ciertas personas o cosas como cualidad innata.

El honor se ve, además, desde ambas perspectivas, externa e interna. Desde el exterior, el honor abarca rango, riqueza o respeto público. Interiormente significa nobleza e integridad de mente y de carácter. En el AT estos significados fusionan ocasionalmente ya que, a menudo, cuando Dios bendice a Israel espera que las dos formas de honor vayan juntas. De hecho, cuando las naciones o los individuos decepcionan a Dios por su carácter deshonroso, él los priva a menudo de sus símbolos públicos de estima. Sin embargo, los autores del NT hacen una aguda distinción entre ambas formas de honor, declarando que por la corrupción del mundo las personas a las que honra son también corruptas. Por tanto, el NT sugiere que el honor adecuado que hay que buscar es el honor de carácter, que acarreará deshonor público en la tierra pero aclamación pública en los cielos.

Imágenes de honor en el AT. Un importante tema en el AT es que todos los humanos están dotados con un honor innato, en virtud de su creación a imagen de Dios. Aunque es algo que podemos deducir de la historia de la creación, se indica claramente en Salmo 8.5, que afirma que el hombre ha sido hecho «un poco menor que Dios, y coronado de gloria y honor» (RVR1960). Hebreos 2.7 cita este pasaje con aprobación.

Para las mujeres de los tiempos bíblicos, el honor está básicamente relacionado con engendrar hijos. La *esterilidad es la mayor desgracia, incluso mayor que el poco atractivo físico personal de una mujer (que también era un factor importante en la aclamación de una fémina). Lea lo cree tan sinceramente que espera que Jacob la honrará por haberle dado seis hijos; su herma está tan convencida de ello que le dice a Jacob que morirá si no puede engendrar un hijo (Gn 30.20). Ana, la madre de Samuel, es amada por su marido pero la vida le sigue pareciendo dolorosa porque es estéril. Para esas mujeres, tener hijos les aporta el respeto, la dignidad y la seguridad que el éxito financiero les otorga a los hombres.

Para los hombres bíblicos, el honor es más complicado. A veces significa una sabiduría e inteligencia dignas de ser alabadas por los demás, una característica que poseían hombres como *Salomón. El honor es, a veces, una función de posición política o social, a menudo ganada por la posesión de *sabiduría o carácter: *José, Mardoqueo y *Daniel,

todo ellos actuaron como líderes importantes en las cortes de reyes extranjeros, en virtud de su fiabilidad y de su buen consejo. Un tercer tipo de honor es el que poseen los que gozan de riquezas, gloria y fama, como Salomón y Nabucodonosor. Dicho honor es también el más superficial y efímero.

Bases morales. El libro de Proverbios sugiere la conexión entre el comportamiento y el recibimiento o el otorgamiento del honor. Entre los ejemplos se incluyen frases como esta: «El que sigue la justicia y la misericordia hallará la vida, la justicia y la honra » (Pr 21.21 RVR1960); «Riquezas, honra y vida Son la remuneración de la humildad y del temor de Jehová» (Pr 22.4); «Comer mucha miel no es bueno, ni el buscar la propia gloria es gloria» (Pr 25.27 RVR1960); «Como no conviene la nieve en el verano, ni la lluvia en la siega, así no conviene al necio la honra» (Pr 26.1 RVR1960); «Como quien liga la piedra en la honda, así hace el que da honra al necio» (Pr 26.8 RVR1960); «La soberbia del hombre le abate; pero al humilde de espíritu sustenta la honra» (Pr 29.23 RVR1960).

Justicia divina como base. A través de la Biblia, Dios demuestra su deseo de que la gente se adapte a su sistema de honra, tanto reverenciando a Dios como aspirando ellos mismos a su sistema de valores. Este tema vuelve una y otra vez en el AT cuando Dios intenta mostrar a su pueblo que las bendiciones vienen de él y que el único camino para recibirlas es, paradójicamente, humillarse y honrar a Dios. Dios lo declara muy brevemente en su condenación de Elí: «Yo honraré a los que me honran, y los que me desprecian serán tenidos en poco » (1 S. 2.30 RVR1960). Esta es una lección repetida en el AT, a pesar de que el pueblo de Dios es lento en aprenderla.

Uno de los ejemplos más claros de esto se puede ver en las historias paralelas de Saúl y *David. Saúl desea obtener honor para sí mismo y tiene poco interés es rendir respeto a Dios. Cuando Samuel le dice que destruya todo el botín y el pueblo de Amalec, Saúl conserva al rey y algunas de las mejores piezas del botín para sí. Cuando se le confronta con su pecado, Saúl muestra una despreocupación característica por el honor de Dios y preocupación por su propia imagen pública. Le dice a Samuel: «Yo he pecado; pero te ruego que me honres delante de los ancianos de mi pueblo y delante de Israel, y vuelvas conmigo para que adore a Jehová tu Dios» (1 S 15.30). Por su indiferencia hacia Dios y su exagerado deseo de elevarse delante de su público, Dios revoca la *corona de Saúl, y se la da a un hombre con el mismo sistema de honor que Dios.

Por el contrario, David es tan ferviente en honrar a Dios que cuando el arca está volviendo a Jerusalén durante su gobierno, vestido de un escaso trozo de vestidura delante de todo el pueblo, se puso a bailar «con todas sus fuerzas delante de Jehová». Su mujer Mical, disgustada por su demostración pública, lo ridiculiza, ironizando: «Cómo se ha honrado el rey de Israel hoy... (comportándose) como un hombre cualquiera». Para su escarnio, David contesta que su danza era para el Señor. El trato de Dios a las dos personas involucradas demuestra su opinión sobre la cuestión: mientras que Mical endosa la desgracia de no poder engendrar nunca un hijo, a David se le concede el honor de tener un reino eterno (2 S 6.14-23 RVR1960). Dios promete: «Levantaré descendencia

después de ti, a uno de entre tus hijos, y... yo confirmaré su trono eternamente» (1 Cr 17.11-12 RVR1960). Dios se complace en la *humildad de David y en su alabanza.

Sin embargo, incluso aquellos a los cuales Dios les ha dado honores terrenales como el poder, la fama y las riquezas tienen que aprender los límites de su bondad. Una y otra vez Dios enseña a los dirigentes, tanto de Israel como de las otras naciones, que su honor en la tierra tiene que ir acompañado de humildad, ya que Dios les ha dado el honor en primer lugar. Así, el AT es un testimonio de que solo Dios es, en última instancia, quien posee el honor y es digno de ser honrado. Cuando Dios acaba con la desgracia de la esterilidad de Ana, dándole el tan esperado hijo, ella expresa esta importante doctrina bíblica: «Él levanta del polvo al pobre, y del muladar exalta al menesteroso, para hacerle sentarse con príncipes y heredar un sitio de honor. Porque de Jehová son las columnas de la tierra» (1 S 2.8 RVR1960). El salmista se hace eco a este tema cuando declara confiadamente declara: «En Dios descansa mi socorro y mi honor», porque Dios mismo es «digno de honor y de majestad» (Sal 62.7; 111.3). Salmo 50.23 reúne todos estos versículos: los que tienen honor deben agradecer a Dios por ello, porque «los que traen sacrificios de acciones de gracias me honran» (RVR1960).

El mandamiento de honrar. Además de usar la palabra *honra, honor,* como sustantivo, la Biblia también lo usa como verbo. Las Escrituras están llenas de mandamientos de honrar diferentes cosas. Sobre todo, por supuesto, el creyente tiene el llamado de honrar a Dios en obediencia y amor. Sin embargo, la Biblia considera muchas otras cosas o personas dignas de ser honrados. Entre ellos están los ancianos de la iglesia del NT, cualquiera que esté en una posición de autoridad sobre un individuo (como el dueño de un esclavo) y el estado del matrimonio (1 Ti 5.17; 6.1; He 13.4).

El mandamiento más repetido de todos estos es el de honrar al padre y a la madre. Israel recibe por primera vez este mandamiento de manos de Moisés, y Jesús lo reitera, declarando la malvada hipocresía de los fariseos, que usaban sus leyes para impedir a la gente de hacerlo (Ex 20.12; Mt 15.4). En realidad, el mandamiento es tan importante para Dios que todo israelita que maldiga o golpee a uno de sus progenitores debe ser ejecutado (Ex 21.7). Los padres y otras figuras de autoridad son modelos, en las vidas de los individuos, de la autoridad máxima de Dios; por tanto, él considera extremadamente importante que su pueblo les ofrezca respeto a través de la obediencia y las manifestaciones externas de estima.

Desarrollos en el Nuevo Testamento. En contraste con el AT, donde Dios castigaba de inmediato el orgullo con el deshonor, el NT establece un antagonismo entre la honra de un buen carácter y la honra del prestigio. Dios condena especialmente a los fariseos quienes, como las figuras del AT de Balaam y Saulo, amaban la aprobación de los hombres más que la alabanza de Dios (Mt 23.6). Contrariamente a estas figuras, el orgullo de los fariseos no será recompensado con vergüenza hasta que Cristo vuelva otra vez (Lc 14.7-10). Así, el NT declara que el único camino para ganar «alabanza y gloria y honra» eternas es cultivando una fe genuina y pujante, para que, haciendo pacientemente el bien (1 P 1.7), recibamos la vida eterna (Ro 2.7). Esa gloria eterna se puede ganar solamente a expensas de la honra en la tierra, ya que Cristo garantizó a sus discípulos

que aquellos que le aman serían despreciados por el mundo (Jn 15.19). Por tanto, ser deshonrado por los hombres y honrados por Dios es una combinación inevitable.

En las sociedades antiguas, la honra estaba vinculada a la jerarquía social y las estructuras políticas. El NT es demócrata, y ve el honor como algo de lo que cualquier persona es potencialmente digna. Cuando se dirige a la iglesia de los Corintios Pablo es consciente de su lucha por el honor, según las convenciones de la sociedad grecorromana. Pablo renuncia a la honra de la sabiduría y el poder del mundo por la *«locura» y la *«debilidad» de la cruz (1 Co 1.18–2.5). Al haber escogido Dios lo necio y lo débil del mundo «para avergonzar» a lo sabio y lo fuerte (1 Co 1.27). La búsqueda de honra ha llevado a los corintios a litigios entre creyentes. Pero Pablo establece un estándar de honor diferente en el que las luchas por el honor mediante litigios son vergonzosas (1 Co 6.5) y que es preferible ser engañados o perjudicados. Dentro del cuerpo de Cristo, en oposición al cuerpo cívico de Corinto, los miembros menos honorables son tratados con especial honor, porque Dios «ha dado más abundante honor al que le faltaba» (1 Co 12.22-24).

A veces, la palabra *amor* se usa como sinónimo de honor. Pablo les dice a los romanos: «Amaros los unos a los otros con amor fraternal; prefiriéndoos los unos a los otros» (Ro 12.10). El más alto ejemplo de un tal honor es el ejemplo de Cristo: lavando los pies de los discípulos, les rindió el honor del servicio, sujetando sus propias prioridades a los intereses de ellos. Semejante honra de los demás está relacionada con la humildad, que, como hemos dicho anteriormente, es el método para obtener el verdadero honor: tanto un carácter honorable como las distinciones honorables en la eternidad.

Resumen. El honor es una imagen bíblica para la estima y el alto respeto que se le debe a Dios, a todos los seres humanos y, en un sentido especial, a los seres humanos como los padres, los ancianos y quienes ostentan una posición de autoridad. Además de los pasajes didácticos que explican y ordenan el honor legítimo, las imágenes bíblicas de honor incluyen ejemplos de personas cuyas caracterizaciones los representan como personas que han logrado el honor.

Ver también GLORIA; VERGÜENZA.

BIBLIOGRAFÍA. B. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1981); H. Moxnes, «Honor, Shame, and the Outside World in Paul’s Letter to the Romans» in *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, ed. J. Neusner et al. (Filadelfia: Fortress, 1988) 207-18.

HORA

El uso bíblico del término *hora* se puede resumir mejor con el término coloquial «¡tiempo!». Como suena la campana para el boxeador al final del asalto o del equipo al final del partido, así suena para Jesús en el momento de su crucifixión o para el mundo en el momento de su retorno. Sirve para recordar que Dios no solo está involucrado en acontecimientos, sino que también ordena su cronometraje. Hasta esas cosas que pueden parecer arbitrarias, en realidad siguen un programa establecido por un Dios intemporal.

El uso de la imagen de la hora destaca más en el Evangelio de Juan. Aquí, Jesús indica desde el principio que su vida y su obra son ordenadas por la cronología del Padre, no la

suya. Amonesta, pues, a su madre en las bodas de Caná, diciéndole que «su hora no ha llegado» (Jn 2.4 RVR1960). Conforme pasa el tiempo, prepara a sus discípulos para el destino que le espera. Una vez en Jerusalén, donde la confrontación con los líderes religiosos es inevitable, declara que «la hora ha llegado en que el Hijo del Hombre sea glorificado» (Jn 12.23 RVR1960). Desde ese punto en adelante, la cadena de acontecimientos se desarrolla hasta terminar en su muerte y su resurrección. El uso repetido de «hora» realza la anticipación de esta «gran final».

Otros escritores del NT, reflexionando sobre la muerte y la resurrección de Cristo, usan *hora* para describir una nueva era, inaugurada por él. Esta es la hora final, o fase final, del plan de Dios, introducido por su hijo. Es una hora de oportunidad: «La hora ha venido de levantaros del sueño» (Ro 13.11 RVR1960). Sin embargo, también es una hora de urgencia, ya que el reloj de Dios avanza hacia el final de todas las cosas: «Hijitos, ya es el último tiempo; y según vosotros oísteis que el anticristo viene» (Jn 2.18 RVR1960). En muchos ejemplos, el recordatorio de la hora se usa como apremio moral para hacer lo máximo con el tiempo restante.

Mientras reflexiona sobre su exilio en la isla de Patmos, Juan ve otra hora en su camino. Es la «hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero» (Ap 3.10 RVR1960), la «hora del juicio» (Ap 14.7 RVR1960). Conforme se le revela a Juan la descripción del Apocalipsis, se pone de manifiesto que Dios ha refrenado deliberadamente sus poderes de juicio para esta hora precisa. De la misma forma en que Jesús esperó su hora para actuar, Dios también aguardará. Juan describe a los «cuatro ángeles que habían sido preparados para ese preciso día y hora» (Ap 9.15 RVR1960). Dios no solamente nos obliga a seguir su tiempo, sino que él también lo hace. Comienza el juicio *a la hora señalada*; ni un momento antes ni un momento después.

La imagen es muy potente hoy día, sobre todo en un contexto occidental con su obsesión por el tiempo y la puntualidad. Los eventos no son aleatorios, sino que siguen un programa preestablecido por Dios. En un mundo que se ha engañado a sí mismo pensando que viviría para siempre, esta ilustración conlleva el recordatorio de que un día nuestro tiempo se acabará.

Ver también DÍA, DÍA DEL SEÑOR; ESTACIONES; TIEMPO.

HOREB. *Ver* SINAÍ.

HORNO. *Ver* REFINACIÓN.

HORROR, historias de. *Ver* Terror, Historia de.

HOSPITALIDAD

Existen imágenes bíblicas de hospitalidad dentro de un contexto de antiguas disposiciones con respecto a este deber. Para los griegos, la hospitalidad era una señal de civilización, y se sugiere su importancia religiosa en que su principal deidad, Zeus, era el dios de la hospitalidad. Para los egipcios, ser hospitalario ayudaba a asegurar una existencia favorable en la vida futura, y los romanos consideraban un deber sagrado atender a los extranjeros. También en la cultura bíblica, brindar la hospitalidad no era una cortesía sino una obligación. Lot ofreció a sus hijas como gratificación sexual en deferencia a sus

huéspedes (Gn 19.4-8) muestra el extremado valor que la gente le atribuía a la hospitalidad en aquellos entornos (ver también Jue 19.22-26).

Hacer frente al peligro en los límites. El contexto social ayuda a explicar estas actitudes hacia la hospitalidad. *Viajar en el mundo Mediterráneo antiguo estaba lleno de peligro físico y tensión social. Las posadas eran escasas y alejadas unas de otras, y los viajeros dependían de la gente local para proveerse de *agua y *alimento así como un techo y seguridad frente a los ataques. Como Palestina estaba habitada por una variedad de grupos, con numerosas barreras políticas y alianzas, y cuyos valores y creencias chocaban a menudo entre sí, la gente sentía la tensión social y la amenaza a la cohesión de sus comunidades que la llegada de extranjeros añadía. Estas necesidades y tensiones se abordaban en un código, relativamente estandarizado, de las prácticas sobre la hospitalidad.

El código de la hospitalidad. Las costumbres de la hospitalidad proveían maneras por las que extranjeros podían ser bienvenidos como invitados y podían partir como amigos en lugar de como extraños o enemigos. Para que este proceso se desarrollara suavemente, la gente debía jugar sus papeles de anfitrión, extranjero/huésped o sirviente. Existían cuatro fases en la hospitalidad: la invitación inicial, la investigación, la investigación, la provisión y protección, y la partida.

Los forasteros eran sospechosos y debían ser abordados con precaución, pero que una comunidad no se acercara a ellos con una invitación directa sería deshonroso y podía resultar en violencia. Durante el periodo nómada, los forasteros que se acercan a un campamento pueden ser interceptados antes de que lleguen a él (Gn 18.2), y así se convirtió en una costumbre para los viajeros que se aproximaban a un pueblo o una ciudad, de esperar en un espacio abierto, como un *pozo o la *puerta de la ciudad, hasta recibir una invitación preliminar (Gn 19.1-2; 24.23-25, 31-33; Ex 2.20; 1 R 17.10; 2 R 4.8-10; Job 31.32, Hch 16.13-15). Que una comunidad no se acercara a los forasteros y les entregara una invitación a cenar y a alojarse antes de que cayese la noche era un grave incumplimiento del honor que significaba un insulto hacia los extranjeros y una indicación del mal carácter de los locales (Jue 19.15, 18; v.20, donde la costumbre está adecuadamente establecida).

Los forasteros tenían que ser evaluados de alguna manera, para discernir sus intenciones (Jos 2.2-3; Gn 19.4-5; 42.7). En varios contextos bíblicos, observamos ejemplos de esto. En el NT, a un maestro itinerante se le puede pedir que hable (Hch 13.15). Se puede presentar una carta de recomendación, pero no siempre se aceptaba (Ro 16.3-16; 1 Ts 5.12-13; 2 y 3Juan). Al extranjero se le pediría que se fuera (Mr 5.17, donde el gesareno le pidió a Jesús que se marchara) o se le podía invitar a pasar a la etapa siguiente y recibirlo como invitado.

El anfitrión asumía las responsabilidades de proveer comida, agua y alojamiento para los invitados y sus animales (Gn 24.23-25; 26.30; 33.1-33, 54; 43.16,24). El anfitrión solía ser, por lo general, varón, cabeza de familia, pero también podía ser una mujer. Los ejemplos incluyen a la viuda que alojó Elías (1 R 17.10); la mujer rica que habilitó una habitación para Eliseo (2 R 4.8-10); la mujer del NT que proveyó para Jesús (Lc 8.2-3);

las amigas de Jesús, María y Marta, que lo acogieron en su casa (Lc 10.38; Jn 12.1-3); y las mujeres de la iglesia primitiva que albergaron reuniones de iglesia, como Lidia, y proveyeron para los misioneros que viajaban (Hch 16.13-15).

La provisión y la protección proporcionadas a través de la hospitalidad estaban bien definidas y elaboradas. La aceptación de los extranjeros como huéspedes se significaba mediante el lavamiento de los pies (Gn 18.4; 19.2; 24.32; ignorado en Lc 7.36-50) y la provisión de una comida. Los alimentos, preparados y servidos por las mujeres y los sirvientes de la familia, podían ser lujosos e incluir entretenimientos (música, danza) y discusiones sobre la Toráh. Para no insultar a los invitados y deshonrar el anfitrión, la comida debía ser la mejor que el anfitrión pudiera ofrecer, como en la selección de *ganado, quesos y *leche que Abraham ofreció a los tres visitantes angelicales. Un honor adicional podría ser invitar un orador (varón) para hablar o *ungir la cabeza del invitado con aceite y dándole un lugar de honor en la mesa del anfitrión. También era deber de este último el proveer protección frente a cualquier daño que pudiese sufrir (Gn 23.7-9; Jos 2.1-6; 2 R 6.22-23; Gn 19, donde Lot es incapaz de cumplir con su deber). La referencia en el Salmo 23.5 a una mesa preparada en presencia de los enemigos puede hacer referencia al código de hospitalidad del desierto, en el cual el fugitivo de la venganza de sangre podía hallar seguridad dentro de la tienda por espacio de un día y dos noches. Significativamente, este salmo termina con el poeta contrastando esta hospitalidad temporal con la casa de Dios, en la cual morará (literalmente «volverá») para siempre.

La partida era la fase final en el ciclo de la hospitalidad. De costumbre, los invitados no podían esperar quedarse en una familia más de dos noches (Didajé 11.5). Podía ser descortés y deshonroso que un invitado prolongara su estancia, a menos que el anfitrión ampliara de forma clara la invitación (la estancia prolongada en Jue 19.1-9 es extraordinaria). El propósito en esta fase final de la hospitalidad era la de dejar partir al invitado en paz, sin haber interrumpido la armonía social de la familia o de la comunidad, como cuando Isaac envió a Abimelec y sus consejeros después de haber celebrado un tratado de paz (Gn 26.26-31). Un anfitrión generoso enviaba a sus invitados bien alimentados y provistos para el viaje (Didajé 11.6, 12 sugiere mandar a los misioneros con alimento, pero sin dinero; Ro 15.24).

Hospitalidad extraordinaria como mandato a Israel. Cuando nos apartamos de la mecánica de la hospitalidad para ver su significado más amplio, emergen varios temas distintos. Uno es el mandato de Dios del AT con respecto a que su nación escogida proteja los ritos de la hospitalidad como parte de su moral y de su alianza espiritual con él.

Como todos los pueblos del Antiguo Oriente Próximo practicaban la hospitalidad hacia los forasteros, los israelitas entendieron su participación en estas prácticas a la luz de su historia única como pueblo de Dios. Su antepasado tradicional Abraham era un «forastero » (ver Extranjero), y las historias de los patriarcas que viajaban y de los hebreos que eran extranjeros residentes en Egipto y extranjeros errantes en el desierto son arquetipos y prototipos: « Por Jehová tu Dios... hace justicia al huérfano y a la

viuda, y... ama a los extranjeros, proveyéndoles comida y vestido. Tú también amarás al extranjero, pues vosotros también fuisteis extranjeros en tierra de Egipto » (Dt 10.17, 19 RVR1960; Dt 26; 5-9; Ex 22.21; Lv 19.33-34). La hospitalidad israelita superó la mera costumbre y tomó su ímpetu de otra cosa que el miedo al extranjero. Nació del corazón de un pueblo cuya identidad y hogar reposaba en Dios, quien hizo que dejaran de ser extranjeros: «Y no angustiarás al extranjero; porque vosotros sabéis cómo es el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Ex 23.9 RVR1960). El trato apropiado al extranjero era un acto justo y agradecido en respuesta a la provisión de amor de Dios (Dt 24.17-19) y revelaba el carácter de su pueblo.

Con semejante ética, el incumplimiento de la hospitalidad se castigaba y la práctica de la hospitalidad se recompensaba. En la primera categoría encontramos a los amonitas y los moabitas (Dt 23.3-4), los benjamitas (Jue 19.15,18) y el grosero Nabal (1 S 25.1-13; 36-38). Las recompensas que obtienen los que practican la hospitalidad ideal son aún más significativas. Abraham y Sarah, que «albergaron ángeles sin saberlo» (He 13.2 RVR1960), fueron recompensados por su hospitalidad pastoral con la promesa de que su hijo nacería un año después (Gn 18.1-15). Abigail ganó un marido con su generosa hospitalidad a David (1 S 25.14-35, 39-42). La viuda de Sarepta que le dio a Elías su último alimento fue recompensada con una vasija de harina y una garrafa de aceite que no se vació mientras duró la hambruna (1 R 17.8-16). La mujer sunamita que preparó una habitación agradable para Eliseo (con una cama, mesa, silla y lámpara) fue recompensada con un hijo (2 Reyes 4.1-17). Hebreos 11.31 atribuye el que Rahab fuese perdonada cuando Jericó cayó a que «acogió amistosamente a los espías ».

En una categoría propia tenemos la lista irónica de los hechos hospitalarios que Jael llevó a cabo para el desafortunado Sísara (Jue 5.25-26 RVR1960):

El pidió agua, y ella le dio leche;
en tazón de nobles le presentó crema.
Tendió su mano a la estaca,
y su diestra al mazo de trabajadores,
y golpeó a Sísara; hirió su cabeza,
y le horadó, y atravesó sus sienes.

La provisión de Dios para Israel en el AT toma algunas de las cualidades de la hospitalidad humana (*ver* Anfitrión, Dios como). Dios albergó el pueblo de Israel en el desierto, proveyendo agua, alimento y protección (Ex 15.24-25, 27; 17.1-7; 23.20-23). Los probó antes de entrar a Canaán (Nm 14.21-24; Dt 1.34-35; He 3.18-19; 4.6). Los invitó a una *Tierra Prometida preparada para ellos, un lugar lleno de alimento, un sitio del cual Dios dice: «Porque la tierra mía es; pues vosotros forasteros y extranjeros sois para conmigo» (Lv 25.23; *ver* también Dt 26.9). La aplicación es incluso más amplia en Salmo 104, donde el salmista considera que el cosmos es el jardín de Dios en el cual toda criatura viviente recibe provisión. La hospitalidad divina es, en realidad, festiva ya que pone a disposición « el vino que alegra el corazón del hombre, el aceite que hace brillar el rostro, y el pan que sustenta la vida del hombre » (Sal 104.15 RVR1960). En Proverbios 9, siguiendo el mismo estilo, la Sabiduría, atributo personificado de Dios construye una

casa y entrega una invitación a la *buena vida, retratada como un lujoso banquete (Pr 9.1-6). Por el contrario, La necedad, una anfitriona indigna y vil, solo puede ofrecer agua robada y «alimento comido en secreto» (Pr 9.14-18).

La Iglesia como casa de hospitalidad. El NT abunda también en referencias a la hospitalidad. El relato de la vida de Jesús como maestro itinerante y hacedor de milagros es una crónica virtual de la hospitalidad recibida (Mt 26.6; Mr 1.29; 7.24; 14.3; Lc 7.36; 14.1, 12; Jn 12.1-2). Los retratos más famosos de esa hospitalidad son María y Marta ocupándose de Jesús (Lc 10.38-42) y la ocasión en que este se autoinvita a casa de Zaqueo (Lc 19.1-10). En su discurso en el Sermón del Monte, Jesús hizo de la hospitalidad hacia él y sus «hermanos» misioneros la clave para entrar en el reino de los cielos en su frase: «Porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me recogisteis» (Mt 25.35 RVR1960). Cuando Jesús despide a sus seguidores, los envía suponiendo que dependerán de la hospitalidad mientras viajan (Mt 10.9-14; Mr 6.7-10; Lc 9.1-4). Los lugareños que no proporcionen esta hospitalidad, dice Jesús, sellarán su propia condenación. (Mt 10.14-15; Mr 6.11; Lc 9.5)

Imágenes similares de hospitalidad impregnan los vislumbres que tenemos de la vida de la Iglesia Primitiva (Hechos 2.46). La hospitalidad era la clave del emprendimiento misionero de esta, como pone en evidencia la forma en que los ministerios de Pedro (Hch 10.6, 18, 32, 48) y Pablo (Hch 16.15; 18.7; 21.4, 8, 16; 28.7) dependían de un suministro de contactos hospitalarios cuando viajaban en sus empresas misioneras. Correspondiendo a estas imágenes de hospitalidad, tenemos las órdenes del NT de practicarla: «Practiquen la hospitalidad » (Ro 12.13 NVI); «No se olviden de la hospitalidad, pues gracias a ella algunos, sin saberlo, hospedaron ángeles. » (He 13.2 NVI); «Practiquen la hospitalidad entre ustedes sin quejarse» (1P 4.9 NVI). Las calificaciones para un obispo incluyen la de mostrar hospitalidad (1 Ti 3.2; Tit 1.8). La misma calificación se aplica a las viudas que deseaban figurar «en la lista» de trabajadores cristianos (1Ti 5.10).

El Reino: La hospitalidad final. El *reino de Dios y el cielo se representa como lugares y tiempos en los que Dios cumplirá el deseo y la promesa de una hospitalidad suprema perfecta: festejar eternamente en la inmensa morada de Dios, el cielo. El criterio para entrar allí consiste en aceptar la oferta de salvación en Cristo. En una sorprendente inversión de papeles al principio del libro de Apocalipsis, se describe al individuo que acepta a Cristo como el anfitrión, y a Cristo mismo como invitado que dice: « Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, yo entraré y cenaré con él, y él conmigo» (Ap. 3.20 NVI). Más tarde, a los que entran al cielo se les define como invitados al banquete de bodas del Cordero (Ap 19.7-9). El Apocalipsis termina con una invitación final: « el Espíritu y la Esposa dicen: Ven. Y el que oye, diga: Ven. Y el que tiene sed, venga; y el que quiera, tome del agua de la vida gratuitamente» (Ap 22.17 RVR1960).

Ver también ANFITRIÓN, DIOS COMO; BANQUETE; BEBER; COMER; EXTRANJERO; INVITADO; VAGABUNDO, ERRAR.

BIBLIOGRAFÍA. S.C. Barton, «Hospitality» DLNTD 501-7; L. Casson, Travel in the Ancient World (Londres : Allen & Unwin, 1974) ; J. Koenig, *New Testament Hospitality ; Partnership with Strangers as Promise and Mission* (Filadelfia: Fortress, 1985).

HOYO

Aunque « hoyo » pueda referirse simplemente a un agujero en el suelo, generalmente era una *cisterna de varios metros de profundidad, tallada en la roca para recoger y almacenar el *agua tan valiosa. Construir una cisterna implicaba una gran cantidad de trabajo (Dt 6.11). Una cisterna solía contar con un pequeño acceso cerca de la cima por donde fluía el agua subterránea. Oscuro, húmedo, rocoso e aislado, el hoyo proporcionaba una experiencia cercana a la muerte a cualquiera que tuviera la mala fortuna de caer y encallarse en su interior. La desesperación se apoderaba enseguida de la persona al darse cuenta que no existía escapatoria.

El hoyo como prisión. La metáfora del hoyo como *prisión parece tener un uso actual. Una cisterna casi seca podría funcionar a modo de prisión práctica (Zac 9.11). El hebreo llamaba al calabozo *bēt habbôr,* literalmente, «casa del hoyo» (Ex 12.29). *José (Gn 37.22) y Jeremías (Jer 38.6) son, sin duda alguna, los prisioneros más famosos de los muchos que fueron mantenidos en hoyos oscuros (Is 24.22; Sal 107.10). La presencia de agua en el hoyo aportaría más horror al acontecimiento (Sal 69.1-2). El salmista traza un paralelo entre la aparente imposibilidad de respuesta de Dios y los gritos no oídos del que permanece cautivo en un hoyo (Sal 28.1; Lm 3.55). Ser sacado de un hoyo fangoso proporciona una imagen gráfica de la salvación del indefenso (Sal 40.2). Ser liberado de los enemigos equivale a que lo saquen a uno del Seol (como un cubo de una cisterna, Sal 30.1). Solo Dios redime del hoyo (Job 33.22, 28.29; Sal 16.10; 103.4; Jon 2.6). Isaías nos asegura que el preso agobiado no morirá en el calabozo («hoyo» Is 51.14).

El hoyo como trampa. Los hoyos funcionan como *trampas para los *animales salvajes (2 S 23.20; Ez 19.3-4), incluso cuando el malvado pone trampas al justo (Jer 18.22). Así como un animal doméstico incauto puede caer en un hoyo (Ex 21.33; Mt 12.11), también la persona moralmente disipada (Pr 22.14; 23.37), el débil (Pr 26.27; 28.10; Ec 10.8) o el ciego espiritual (Mt 15.14; Lc 6.39) no pueden evitar el hoyo que no son capaces de ver. El malvado cae dentro de su propio hoyo (Sal 7.15) o de la trampa que ha puesto para el justo (Sal 35.7-8; Jer 18.20). Israel mismo fue atrapado en un hoyo cavado por las naciones (Ez 19.8), pero al final los enemigos de Israel caerán dentro de este (Sal 9.15; Ez 32.18).

El hoyo como desesperación. Como una situación difícil de la cual no se puede escapar, el hoyo sirve de metáfora para la depresión y la desesperación. «Cayendo en el hoyo » (se trate del heb. *b*ôr como en el Sal 28.1; Pr 1.12; Is 38.18; Ez 26.20; o *-šāḥaṯ,* Sal 30.9), «al Seol» (Sal 55.15) o «al polvo» (Job 17.16) captura en un solo término la desesperanza del moribundo o la abyecta contrición del pecador.

El hoyo como tumba. A pesar de que «hoyo» sea una metáfora usual para muerte, también se suele usar para indicar *«tumba». Los cuerpos se disponían en ocasiones en

tumbas abiertas u hoyos (Gn 37.20; 2 R 10.14; Sal 5.9; 2 R 13.21). (Noten setenta cuerpos en una cisterna: Jer 41.7). Los muertos «bajaban a las piedras del hoyo » y esto refleja la práctica palestina de enterrar a sus muertos sobre un lecho de piedras (Is 14.19 RVR1960). «Ataron mi vida en cisterna, pusieron piedra sobre mí» (Lm 3.53) se refiere también a una práctica diferente de cubrir el cadáver con piedras (2 S 18.17).

El hoyo como acceso al inframundo. Si la tumba es la *puerta al *más allá, también lo es el hoyo. Aparece como la entrada al inframundo a través de la antigua literatura. La Épica de Gilgamesh registra que a Gilgamesh le fue ordenado por los dioses cavar un hoyo para que el espíritu de su difunto amigo pudiese escapar de las tinieblas (*Tables* 12.78; ANET, 98). Homero narra que Odiseo cavó una zanja para tener acceso hasta los espíritus y consultar a un vidente muerto (*La Odisea* 11.23). (Virgilio le permite usar a Eneas una caverna para encontrarse con los espíritus del infierno: *La Eneida* 6.237). La creencia de que los espíritus de los muertos daban sabiduría y percepción sobre el futuro que pudiera explotarse en la necromancia era una cultura universal alrededor del Mediterráneo. El ritual de magia negra de noche parece haber requerido un hoyo que les permitía a las divinidades infernales subir brevemente al mundo superior y ofrecer revelaciones. La mujer de Endor, que buscaba un *oráculo para Saúl de parte del difunto Samuel, vio «espíritus» (*'e lōhîm*) y «un anciano que sube de la tierra» (1 S 28.13-14; Is 14.9). Saúl habla con el espíritu. Al parecer, el sonido que se oye en estas ocasiones es débil, «como el de un fantasma que susurra desde el polvo» (Is 29.4).

Aunque la práctica de consultar a los muertos se considerada una imitación de otras naciones y una cosa detestable (Dt 18.11), en la vida israelita anterior a la monarquía y hasta después de los profetas fue un hecho. Se condena a Manasés por haberlo autorizado (2 R 21.6). Isaías menciona la práctica idólatra de sentarse dentro de tumbas y de pasar la noche en lugares secretos (Is 65.4) y pregunta: «¿Consultará a los muertos por los vivos?» (Is 8.19). Para las mentes antiguas las cuevas que «respiraban», los manantiales burbujeantes y los vientos siseantes todos daban un testimonio elocuente de los espíritus básicos que viven bajo tierra, sin mencionar a los que se escapan de las tumbas. A pesar de su aparente dominio actual, estas fuerzas abisales, ctónicas (*katachthonioi*, «poderes subterráneos) se arrodillarán al final y confesarán el nombre de Jesús (Fil 2.10).

Hoyo como infierno. Considere los cortos pasos necesarios para pasar del hoyo como tumba al que es la puerta del inframundo y, después, al hoyo como el *infierno mismo. Amós hace la hiperbólica sugerencia de que cavando lo suficientemente hondo uno podría alcanzar el Seol (Am 9.2). La vida después de la muerte, como el hoyo que la representa, se representa como un lugar oscuro y profundo (Sal 88.6), sucio (Sal 40.2) y repugnante (Job 9.31). Los que están en el hoyo ya no pueden alabar la fidelidad de Dios (Sal 30.9). El justo no hallará alivio de la adversidad hasta que Jehová cave un hoyo para el malvado (Sal 94.13).

En la literatura del Qumran, la frase «hijos del Hoyo» identifica a los cómplices humanos del diablo (1QS 5.10; 8.12; 9.20). Escatológicamente, el hoyo es la fuente de la bestia (Ap 11.7). El infierno con sus hoyos de oscuridad se convertirá en la prisión final

de Apolión, el ángel del abismo (Ap. 9.11), y de los ángeles caídos (Lc 8.31; 2 P 2.4). La idea de que la vida después de la muerte se alcanza cruzando aguas (Rio Estigia) aparece en la interpretación que Pablo hace de Deuteronomio 30.13, «¿Quién cruzará el mar?» con «¿Quien descenderá al abismo?» (Ro 10.7 RVR1960).

El Hoyo. Algunas de las referencias al «hoyo» (que algunas versiones capitalizan en más de dos docenas de versículos) crean una imagen evocativa que combina varias de las categorías anteriormente citadas. Aunque estas referencias empiezan como citas literales del Seol o de la tumba, reúnen connotaciones de un infierno literal y también metafórico. «Bajar al hoyo» es descender a profundidades morales y psicológicas así como a la muerte física. En Salmo 103.4, por ejemplo, el poeta celebra que Dios «redime tu vida del hoyo». Aunque esto puede referirse antes que nada a la conservación de la vida física, el alma redimida puede testificar de una variedad de «hoyos» espirituales y morales en los que la fe cristiana le ha evitado caer.

Ver también BAJO; CISTERNA; INFIERNO; PRISIÓN; PROFUNDO; TUMBA.

BIBLIOGRAFÍA: H.A: Hoffner Jr. «Second Millenium Antecedents to the Hebrew *'ôb*» JBL 86 (1967) 385-401; A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden: E.J. Brill, 1996) 167-81; N.J. Tromp*, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament (*Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969) 66-71.

HUÉRFANO

En las Escrituras se menciona a los huérfanos más de cuarenta veces. La palabra hebrea para huérfano se refiere a un *niño que carece de *padre, ya sea que la *madre del niño esté muerta o no (*ver* Job 24.9). En la sociedad israelita, ser huérfano de padre significaba vulnerabilidad a la pobreza y a la privación de los derechos. Virtualmente, todas las incidencias a *huérfanos* se refieren a huérfanos literales; sin embargo, a menudo los huérfanos se utilizan para describir la pérdida, la vulnerabilidad y la alteración social.

En el entorno patriarcal de la sociedad israelita, el padre era la fuente de provisión y de protección. Sin él, tanto la esposa como los hijos asumían una posición precaria. Por ello, el drama de la *viuda y el huérfano ocurre tan a menudo en tándem en las Escrituras.

El uso bíblico de huérfano enfatiza la gran necesidad de abogacía. Dios mismo lo protege (Dt 10.18; Sal 10.14, 17, 18; 68.5; Pr 23.10-11). El cuidado y el interés de Dios se expresa principalmente a través de sus leyes y de sus mandamientos. Los israelitas debían representar la compasión y la justicia de Dios en su trato con los huérfanos (Dt 14.28,29; 16.11, 14; 24.17-22; 26.12-15). El testimonio profético, sin embargo, revela que Israel falló en su papel y fue juzgado por su fracaso (Is 1.23; Jer 7.6; Ez 22.7). Malaquías relaciona la *opresión de los huérfanos por los Israelitas con una falta de temor a Dios (Mal 3.5). Los llamamientos proféticos al *arrepentimiento y a la renovación de Israel incluían peticiones a un interés adecuado hacia los huérfanos (Is 1.17; Jer 7.6; 22.3; Zac 7.10).

Cuando Jesús promete a sus discípulos «no os dejaré huérfanos; vendré a vosotros» (Jn 14.18 RVR1960), intuye que su partida los dejaría en un estado de desesperación extrema.

Su propia resurrección y la venida del *Espíritu Santo protegería y proveería para sus vulnerables discípulos.

Proteger a los huérfanos era algo de tal importancia que en su descripción de una religión «pura y sin falta», Santiago incluye el cuidado a los huérfanos (San 1.27).

Ver también ADOPCIÓN; HIJO; HIJOS; MADRE; PADRE; VIUDA.

HUERTO

A lo largo de la Biblia, el jardín como espacio bien *regado y apartado para el cultivo intenso de *plantas es una imagen tanto de la *naturaleza como del espacio *sagrado. A nivel literal y físico, el jardín es un lugar de vida ricamente alimentado, bien cuidado y diseñado para el disfrute de sus dueños humanos o residentes. Como tal, es un criterio de prueba para temas como la provisión, la *belleza, la *abundancia y la satisfacción de la necesidad humana. Después del cielo, es la imagen preeminente del anhelo humano.

Asociado como está con la vida en su plenitud, uno no debería sorprenderse al descubrir que es una de las imágenes estructurales de la totalidad de la historia bíblica. En Génesis 2, a *Adán se le entrega el Huerto de Edén como residencia y lugar de trabajo perfectos. En Apocalipsis 21, la Nueva *Jerusalén se describe como la unión ideal de huerto y *ciudad. La ciudad de Dios que bajó desde los *cielos tiene un *río de vida que fluye de debajo del *trono de Dios, como la *fuente que se levantaba en medio del huerto del Edén. A lo largo del río hay árboles cuyo *fruto es para *comer y cuyas *hojas son para la sanidad de las naciones.

Resulta útil notar al principio las categorías de huertos en la Biblia. Una distinción básica existe entre *el* huerto –el huerto de Dios en Edén– y *huertos* –lugares que comparten las cualidades del Paraíso original, pero sin su estatus único. El huerto del *Cantar de los Cantares es casi tan claramente un mundo en sí mismo, como lo era el Huerto del Edén y es obviamente el huerto arquetipo del amor que ha resonado a través de la historia de la humanidad, sobre todo en la literatura. A un nivel más espiritual encontramos la imagen de un paraíso celestial. Finalmente, tenemos los dos huertos de la pasión y la resurrección de Jesús, el huerto de Getsemaní y el huerto de la tumba de Jesús.

El Huerto de Dios. La raza humana ha descrito siempre la perfección como un huerto cerrado, de exuberante vegetación y bañado de tranquilidad. Mientras desentrañamos los significados de la imagen paradisiaca, es importante ser conscientes de que esta es la imagen bíblica de cómo Dios quería que se viviera la vida humana. El Huerto del Edén es más que un lugar; es también un modo de vida y un estado del alma. Al ser Dios mismo quien plantó el Huerto del Edén (Gn 2.8), hay algo prescriptivo a la vez que descriptivo de la perfección en la imagen del huerto original y sus sucesores.

El término *paraíso* deriva de la palabra persa para «jardín vallado». Aunque la palabra no se use para el huerto de Génesis 2 (donde se le llama «Huerto del Edén» y «el huerto de Dios»), es sin embargo la versión de la Biblia del Paraíso. Aunque Génesis 2 no atribuye un muro a este lugar perfecto, la impresión que da es claramente la de protección apartada, una impresión reforzada después de la expulsión, cuando una *espada en llamas cierra la entrada, lo que implica una *verja de entrada al huerto. Los términos usados para *plantas y *animales en Génesis 2 son diferentes a los de Génesis

1; se refieren a plantas y animales cultivados y controlados por personas, en contraste con la extensión cósmica del capítulo precedente. La naturaleza que engloba el huerto perfecto captura una cualidad esencial en sí: su diferencia con la vida ordinaria. La sencillez misma de la vida en el huerto formaba parte de su diferencia de las complejidades de la civilización, como señalaba en parte el que Adán y Eva no se avergonzaban de su *desnudez en el huerto. El vallado es una barrera fijada entre la perfección original –un pasado ideal– y la experiencia de la caída. También puede implicar los límites y la finitud de la vida humana incluso en su perfección original.

Otros temas pueden distinguirse en el huerto paradisíaco de Génesis 2. Uno de ellos es la provisión. La imagen es eterna y universal, pero sin duda ha añadido resonancia a una sociedad agraria que vive en una región árida. Como los huertos se riegan, son lugares de abundante vegetación. Un huerto así es, por otra parte, una imagen de la *abundancia perpetua y de la alimentación de la naturaleza, en el sentido del árbol de Salmo 1 que nunca se marchita. Ni que decir tiene que este mundo verde es también un lugar de belleza natural. El Paraíso combina la necesidad utilitaria de ser «bueno para comer» con el ideal estético de ser «bello para la vista» (Gn 2.9). Lo ideal es intemporal, haciendo del Paraíso (según las palabras de C.S. Lewis) una región en la mente que existe y que debería de ser visitada a menudo.

Si el Huerto del Edén es una imagen de la provisión divina, también es paradójicamente un lugar de trabajo humano. Los huertos, después de todo, necesitan que se cultiven. Génesis 2 nos dice que Dios cogió al recién creado Adán «y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase» (Gn 2.15 RVR1960). Así, además de su condición de imagen de la naturaleza y de la relajación, el huerto es también una imagen de la industria humana, del trabajo y del esfuerzo. El huerto es un lugar preparado para la humanidad, pero también es un lugar que requiere mantenimiento humano constante. La presencia del árbol de la vida sugiere que el huerto abarca los principios de la vida abundante y del crecimiento y, en este marco, la consecuencia natural del crecimiento ideal es el trabajo idealizado. El trabajo de Adán satisface tanto a Adán como al medio ambiente. Aquí la norma de la perfecta actividad en el tiempo está implícita. De esta forma se introducen dos temas principales en los textos bíblicos: Dios siempre provee un lugar y promete nuevos lugares perfectos, pero exhorta a la humanidad a colaborar en obediencia al desarrollo del propósito divino. Edén, Canaán, los Cielos, la lista enumera los dones de una *provisión de amor que depende, como la tradición deuteronómica lo expresa tan bien, de la aceptación y la obediencia del ser humano.

La armonía es el sentido principal del Paraíso. Se describe a Adán y Eva viviendo en armonía con la naturaleza, incluidas las plantas y los animales. También vivían en armonía el uno con el otro. Pero por encima de esta armonía con los planes naturales y humanos está la comunión de Adán y Eva con Dios. El huerto podía estar vallado, pero también se abre hacia arriba, a Dios, que visita el huerto que ha plantado «andando en el jardín al aire del día» (Gn 3.8 RVR1960). Cuando Adán y Eva son expulsados (ver Exilio) del huerto, pierden más que un lugar: también pierden un estatus espiritual basado en una comunión sin límites con Dios.

En la conexión con el Huerto del Edén se pueden observar dos temas más. Al contrario que con los paraísos terrenales de la tradición clásica, este huerto no es un sitio de retiro inviolable, sino un lugar de continua *prueba moral, tal como indica la presencia de un árbol prohibido en medio del jardín. En relación con esto encontramos el tema del huerto como un lugar de elección radical. En realidad, asociamos el jardín original con la elección más decisiva de toda la historia de la humanidad. La impresión que domina cuando leemos Génesis 2 es nuestra toma de conciencia de haber perdido el Paraíso.

Huertos comunes. Los temas del Paraíso se retienen en posteriores huertos mencionados en la Biblia. Estos jardines menores siguen siendo ideales, aunque carecen del carácter único del huerto original. El huerto de Dios permanece la piedra de toque del crecimiento natural abundante y, por tanto, de la prosperidad humana. Cuando Lot levantó sus ojos hacia la llanura del Jordán, vio que «toda ella era de riego como en el huerto de Jehová» (Gn 13.10 RVR1960). En una visión de *Sión restaurada, Isaías ve un desierto transformado «como el huerto de Jehová» (Is 51.3 RVR1960; Ez 31.9; 36.35).

Sin embargo, hasta cuando no se hace ninguna referencia explícita al Huerto de Edén, las referencias bíblicas a los huertos mantienen su identidad física esencial de estar bien regados, verdes y fructíferos. Estos huertos no solo son imágenes de naturaleza, sino que también implican imágenes de *cultivo. Junto con el hecho de ser regados, el detalle que se menciona con mayor frecuencia sobre los huertos en la Biblia, es que son plantados. No ocurren de forma natural. Una imagen típica de la industria y de la recompensa por el trabajo en las visiones proféticas de la futura restauración es la de plantar huertos y comer lo que producen (Jer 29.5, 28; Am 9.14). El estatus del huerto como bendición de Dios se refuerza por el tema del huerto destruido en los oráculos de juicio (Jl 2.3; Am 4.9).

Mientras que el Huerto del Edén fue plantado por Dios, los huertos del mundo ordinario son imágenes de estatus social y de éxito, así como de naturaleza. Están asociadas especialmente con la vida cortesana. Cuando el real narrador de Eclesiastés cataloga sus hazañas materiales, la lista incluye la frase «me hice huertos y jardines, y planté en ellos árboles de todo fruto» (Ec 2.5 RVR1960). Podemos notar de paso que la Biblia no hace gran distinción entre los términos *huerto, jardín, *vergel y parque*. En el mundo antiguo, los reyes y otras gentes de rango tenían la prerrogativa de los más finos jardines, una práctica evidente en los emparrados reales y en el jardín del Cantar de los Cantares.

El huerto del amor. Una rama líder de la literatura del paraíso es el jardín del amor, y la Biblia no defrauda en este tema. El huerto de Edén nos da una idea en cuanto al motivo, puesto que Adán y Eva son el *esposo y la *esposa prototipo, y Dios como quien ha instituido el *matrimonio y la *unión sexual como parte de su existencia en el huerto (Gn 2.24-25).

El Cantar de los Cantares es el jardín del amor más famoso del mundo. Aquí los temas paradisíacos se ven transformados en realidades románticas. La belleza del entorno es una extensión de la *belleza de la amada, y los placeres sensoriales del lugar reflejan el placer que la pareja encuentra en su amor mutuo. La abundancia y la provisión del jardín son metafóricas de la riqueza y el valor que los dos amantes encuentran el uno en el otro.

La naturaleza cerrada del jardín de amor captura la reclusión, la privacidad, la intimidad y la seguridad que los amantes sienten en su amor, así como dan a entender de qué manera los amantes son un mundo completo en ellos mismos. El jardín amurallado también se convierte en un símbolo de la castidad de la novia (Cnt 4.12). La armonía que la pareja encuentra en el entorno refleja la armonía de su relación mutua.

El Paraíso celestial. La Biblia también hace del paraíso una realidad *celestial. Tres pasajes del NT asocian el término *paraíso* con una experiencia celestial (Lc 23.43; 2 Co 12.4; Ap. 2.7), aunque sin dar detalles del lugar. El texto principal es la visión de la Nueva Jerusalén, que es ciertamente una ciudad amurallada, pero que posee características paradisíacas de un rio con un árbol de vida a cada lado, que produce fruto para las naciones (Ap 22.1-2). Aunque el paraíso original ha sido un mundo ampliamente aislado, habitado solo por dos personas, el paraíso celestial está más habitado y más abierto. Los muros están adornados con doce perlas resplandecientes que sirven de puertas siempre abiertas (Ap. 21.25). Al parecer, una tierra redimida estará en perpetuo comercio con la ciudad-jardín, porque el tráfico a través de las puertas tendrá que ver con «la gloria y el honor de las naciones» (Ap. 21.26). En esas imágenes del vallado abierto, vemos afirmado el espacio sagrado que es completo e integral, pero en una transacción eterna. El paraíso celestial, y un grado menor el paraíso original, están construidos alrededor de una paradoja; están cerrados y al mismo tiempo abiertos.

Los huertos de la vida de Jesús. Los dos huertos asociados con mayor frecuencia con Jesús son tan diferentes en sus propiedades físicas como en su connotación que difícilmente podemos pensar en ellos como en huertos en el sentido de jardines paradisíacos; sin embargo los Evangelios los consideran huertos. El huerto de Getsemaní es un lugar de angustia final, de sufrimiento y de traición, de arresto y violencia. Para darle las convenciones de un jardín, sería casi un antijardín, una inversión surrealista de las cualidades que se pueden esperar de un huerto o de un jardín. Pero también comparte algo importante con el Paraíso original: es un espacio sagrado en el cual se toma una decisión radical que cambia el curso de la historia de la humanidad.

El huerto de la resurrección es más una síntesis, y la historia de la *resurrección misma toma una mayor significado si permitimos que algunos de los temas del huerto fluyan en las experiencias que tuvieron lugar durante aquella mañana de resurrección. No puede haber duda alguna de que el sitio de la resurrección era un huerto: Juan 19.41 nos dice que el lugar de la tumba (cerca del terreno de la crucifixión) era un jardín, y María Magdalena confunde a Jesús resucitado con el jardinero (Jn 20.15). Es pertinente que el huerto provea el contexto para el milagro de la Pascua, ya que los jardines han sido identificados a través de la historia con la intensificación de la vida y con el crecimiento. El primer huerto albergó a *Adán; el jardín de la Pascua albergó al segundo Adán. Como Pablo exclama: «Pues si por la transgresión de uno solo reinó la muerte, mucho más reinarán en vida por uno solo, Jesucristo, los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia» (Ro 5.17 RVR1960). La resurrección ofrece un nuevo horizonte para la humanidad, con un mundo definido no por la muerte, sino por la vida, con la perspectiva de crecer hasta la plenitud de la estatura de Cristo. Todo esto se intensifica si permitimos

que los significados convencionales del huerto –la provisión abundante, el anhelo humano satisfecho, la armonía lograda, el amor triunfante – de fluir dentro de este último.

Resumen. ¿Qué significa, pues, la imagen del huerto en la Biblia? Es una imagen del ideal que intensifica cualquier actividad que ocurra en su interior. Muestra lo mejor de la naturaleza, lo mejor del amor romántico, lo mejor del bienestar humano, lo mejor de la realidad espiritual.

El huerto de la felicidad es una norma moral y espiritual contra la cual se juzga la experiencia de la caída y a la que aspira el espíritu humano.

Ver también ABUNDANCIA; ADÁN; AGUA; ANIMALES; ÁRBOL, ÁRBOLES; ÁRBOL DE VIDA; ARBOLEDA; BELLEZA; CANTAR DE SALOMÓN; CIELO; EVA; FUENTE; FUENTE DE AGUA; FRUTA; HISTORIA DE AMOR; JERUSALÉN; LUGAR SAGRADO; NATURALEZA; PLANTAS; SEXO; SION.

BIBLIOGRAFÍA. P. Morris y D. Sawyer, *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden* (Sheffield: JSCOT, 1992).

HUESO

Los Hebreos sabían que los huesos sostenían el cuerpo y que unos buenos huesos significaban gran fuerza (Job 40.18). Las articulaciones del esqueleto también proveían divisiones naturales para los animales sacrificiales, cuyos huesos no debían quebrarse, por lo que hueso a veces designaba los miembros cortados (Jue 19.29) o una «pieza» de carne (Ez 24.4). La mayoría de las más de cien menciones de hueso, sin embargo, no se refieren a huesos propiamente dichos, sino a la esencia del individuo, el depósito de la salud física (Job 20.11; 30.17, 30) psicológica (Ez 37.11) y espiritual (Pro. 3.8), incluso de la vida misma. Va más allá del entendimiento humano «como crecen los huesos en el vientre de la mujer encinta» (Ec 11.5).

Otros usos de la palabra hebrea hueso*, ʿeṣem,* ofrece una amplia visión a su gama de significados. A veces significa «esencia» o «uno mismo» como en las expresiones (traducidas literalmente) «el hueso de los cielos», lo que significa «el cielo mismo» (Ex 24.10) o el lenguaje común «en el hueso de este día» que quiere decir «ese mismo día» (Gn 7.12). Guardando esta figura de idioma, individuos se refiere a sus huesos cuando se describen los aspectos más profundos de sus vidas, el núcleo de sus seres, ellos mismos. La sensación de dolor en los huesos se usa para expresar la profunda angustia (Job 30.17; Sal 6.2) y está relacionada con el pecado no perdonado y el juicio divino (Sal 32.3; 38.3; 51.8; Lm 1.13; 3.4).

La descripción que *Adán hace de *Eva al decir «hueso de mis huesos y carne de mi carne» Gn 2.23 RVR1960) transmite su sentido de que, al contrario que los animales que ha nombrado, este nuevo individuo es profunda y esencialmente él mismo. El AT utiliza «hueso y sangre» (Jue 9.2; 2 S 5.1; Job 2.5; «carne y hueso» Lc 24.39) en el mismo sentido en que nos referimos a familiares como «nuestra carne y sangre».

Que un cuerpo sin vida, por tocar los huesos de Eliseo, pudiera recibir de nuevo su espíritu y levantarse acentúa la importancia y el poder asociado con los huesos (2 R 13.21; 1 R13.31). Al ser la última parte del cuerpo humano en descomponerse, los huesos encerraban y preservaban la esencia de un individuo. Los huesos son los restos

(Am 6.10; Gn 50.25; Ex 13.19) y simbolizan el destino del individuo. Los huesos del perverso son «esparcidos a la boca del Seol» (Sal 141.7). Los poetas utilizan a menudo los huesos para describir lo que queda del pueblo de Dios (Sal 22.15; 31.11; 102.4; Lm 1.13; Hab 3.16). Al valle de los huesos secos de Ezequiel, como a la nación (Jer 50.17; Mi 3.2-3), solo le falta el Espíritu de Dios para volver a la vida (Ez 37). Destruir los huesos es acabar con la esperanza de volver (Ez 37.11). Huesos machacados significan gran destrucción (Nm 24.8; Is 38.13; Dn 6.24). Las reglas de la *Pascua prohibían romper ninguno de los huesos del *cordero sacrificial para preservar la integridad de su esencia (Ex 12.46; Nm 9.12). Juan, al presentar a Cristo como el perfecto Cordero de Dios (Juan 19.33-36), indica que sus huesos no fueron rotos en la crucifixión, en cumplimiento de la profecía del AT (Sal 34.20).

Como la última parte que sobrevive de un individuo, los huesos tenían que ser tratados con respeto (Sir 49.15; 1 Mac 13.25). Quemar los huesos podía traer serias consecuencias (Ez 24.10; Amos 2.1). José tomó precauciones para asegurarse que sus huesos fuesen traídos de vuelta a la Tierra Prometida (Gn 50.25; Ex 13.19; He 11.22). Que los huesos de una persona fuesen expuestos en lugar de quemados era un signo de vergüenza particular (2 S 21.1-15), y una evidencia del *juicio divino (Sal 53.5; Jer 8.1-3).

Tocar huesos humanos o sepulcros en los que estos se enterraban provocaba la impureza ceremonial Nm 19.16) y, por ello, se blanqueaban las tumbas como advertencia para mantener a la gente alejada (Mt 23.27). Los huesos que quedaban sin enterrar llevaban a la corrupción del terreno (Ez 39.15). El contacto con huesos humanos le hacía perder a un *altar su consagración (1 R 13.2; 2 R 23.14-20; Ez 6.5)

Ver también CUERPO; ENTIERRO, FUNERAL; MUERTE.

HUESTES celestiales. *Ver* EJÉRCITOS, HUESTES CELESTIALES.

HUIDA. *Ver* HUIR, PERSECUCIÓN Y ESCAPAR.

HUIDA, HISTORIAS DE

Con más de cien referencias a escapar y un número similar de referencias a *«huir», la Biblia nos presenta un mundo en el cual la gente vive consciente de la necesidad de escapar de una serie de situaciones peligrosas, tanto físicas como espirituales. Los temas de huida y *rescate están íntimamente relacionados y a veces superpuestos, pero aunque el rescate es la liberación con la ayuda de un agente exterior, la huida alude simplemente al alivio experimentado por la persona o la nación que escapa. Noé y su familia representan la primera huida en la Biblia cuando esquivan la fuerza mortal del diluvio.

A veces, la gente que huye es gente obsesionada por la culpabilidad, que se ve forzada a huir de las consecuencias de sus propias malas decisiones. Lot escapó a un cataclismo natural cuando los ángeles lo sacaron de *Sodoma, después de que hubiese tomado una decisión influenciada por el mundo de instalarse allí (Gn 19). *Jacob huyó de su hermano, *Esaú, después de haberlo engañado, atrayendo sobre si una amenaza de muerte. *Moisés está en una situación similar cuando tiene que escapar de Egipto tras

haber matado a un capataz. *Jonás escapa de la muerte en el mar, cuando Dios manda a un enorme pez para rescatarlo, después de su comportamiento rebelde.

Con mayor frecuencia, sin embargo, la gente que huye lo hace en actos de heroísmo: los dos espías que huyen de Jericó después de haber sido escondidos por Rahab,; Aod que escapa del palacio de Eglón tras un asesinato inteligente; *David que escapa de un paranoico Saúl. A menudo es el inteligente o el fuerte quien huye. *Sansón se encuentra en la última categoría cuando se lleva a cuestas las puertas de Gaza de noche (Jueces 16.1-3). En otras ocasiones se trata del único superviviente de un desastre que escapa para traer un mensaje de calamidad (Job 1.13-19).

Las huidas individuales, sin embargo, parecen pequeñas y aisladas en comparación con la gran huida del AT: el *éxodo de los israelitas de Egipto. Aquí tenemos una historia con todo el suspense y el peligro de las historias de huida a su mejor nivel, el aumento de la tensión y de la hostilidad, los preparativos de noche para la huida (acompañadas por impresionantes ceremonias religiosas), la espera de la palabra que significará el comienzo de la huida, una pequeña fuga cuando los egipcios descubren la plaga de la muerte, y un rescate milagroso cuando la nación corta de forma decisiva con Egipto al otro lado del mar.

Las historias de huida del NT son tan dramáticas, y típicamente tratan de la huida de Cristo o de sus seguidores de sus perseguidores. José y María escapan del complot de Herodes para matar a Jesús. Este escapa de sus enemigos cuando se disponen a apedrearlo (Jn 10.31-39), Pedro huye de prisión (Hch 12.6-11), Pablo escapa de una conspiración para matarlo (Hch 23.12-35) y de la muerte por ahogo (Hch 27.27-44). En la visión apocalíptica de terror narrada en Apocalipsis 12.1-6, Cristo escapa del complot de Satanás, ascendiendo a los cielos, y la iglesia de igual manera huye de los designios satánicos escapando al desierto.

El tema de la huida pertenece al ámbito especial de la narrativa, pero tampoco está ausente de la poesía lírica y de la literatura de sabiduría de la Biblia. El salmista alaba a Dios a quien «pertenece el librar de la muerte» (Sal 68.20 RVR1960) y retrata su propia comunidad creyente de haber «escapado cual ave del lazo de los cazadores» (Sal 124.7 RVR1960). Los proverbios del AT son una estrategia implícita de la huida de trampas que enredan a la raza humana cuando es imprudente moral y espiritualmente. Por ejemplo, «el impío es enredado en la prevaricación de sus labios, más el justo saldrá de la tribulación» (Pr 12.13 RVR1960); y «el que agrada a Dios escapa » de la mujer que le enreda «mas el pecador quedará en ella preso» (Ec 7.26 RVR1960).

Las historias de huida individuales de la Biblia parecen señalar hacia la Gran Huida: la *redención del pecado. Así leemos en el NT sobre cómo «escapar del lazo del diablo» (2 Ti 2.26), y sobre la imposibilidad de escapar si descuidamos «una salvación tan grande» (He 2.3; *ver también* He 12.25). El escritor de 2 Pedro también habla de cómo «escapar de la corrupción que hay en el mundo» (2 P 1.4) y sobre los que han «escapado de las contaminaciones del mundo por el conocimiento del Señor y Salvador Jesucristo» (2 P 2.20).

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; HUIDA, PERSECUCIÓN Y HUIDA; PRISION; RESCATE.

HUIDA. *Ver* HUIR, PERSECUCIÓN Y HUIDA.

HUIR, HUIDA

Aunque la Biblia presenta muchas imágenes de acciones rutinarias en un marco diario, también captura a gente en momentos de crisis, como atestigua el tema de la huida. Más de doscientas referencias a gente huyendo de algo nos transmiten el sentido de la vulnerabilidad de las personas que vivían en el mundo de la Biblia y de los peligros que con frecuencia las acosaban.

No es de extrañar que aproximadamente la mitad de las referencias a huidas ocurran en las historias de *batallas de los libros históricos del AT. De hecho, el tema de la huida y la persecución es endémico a la batalla misma, en la misma medida que el propósito de ir a la batalla es desalojar a un oponente de un territorio ocupando. Una categoría relacionada (aunque pequeña) de referencias es *apocalíptica, en la que se describe a personas que huyen hacia las montañas (por ejemplo) para huir del juicio de Dios. Desde un punto de vista positivo, la mujer asediada de Apocalipsis 12 (que representa a Israel y a la iglesia) huye del dragón al *desierto y es perdonada. De similar naturaleza es la huida de Lot y su familia de *Sodoma, justo antes de su explosión.

Además de las referencias militares y escatológicas, las memorables historias de huidas de la Biblia retratan a personajes que huyen para salvar su vida de poderosas figuras que quieren destruirlos. Así, *Jacob huye de *Esaú para salvar su vida y más tarde de Labán; *David huye de un paranoico Saúl y más tarde de su usurpador hijo Absalón, y Elías huye de Jezabel después de que esta declare la guerra a los profetas de Dios. La joven nación de Israel huye de Egipto, y siglos después la santa familia huye *a* *Egipto para escapar de los planes de genocidio de Herodes. *Moisés huye para salvar su vida después de matar al capataz Egipcio. En una deshonrosa y fútil ventura, Jonás intenta de huir de la presencia de Dios, un hecho que desde Salmos 139.7-12 se declara como una irónica imposibilidad.

Ver también ESCONDER; ESCONDITO; FUGITIVO; HISTORIAS DE BATALLA; HUIDA, PERSECUCIÓN Y HUIDA; MIEDO; TEMBLAR, AGITAR, ANGUSTIA CORPORAL; VAGABUNDEAR; VAGABUNDO.

HUMILDAD

La terminología para humildad aparece casi cien veces en la Biblia, haciendo referencia a múltiples significados. La humildad refleja el carácter santo (Sal 45.4), incluso Jesús era humilde (Mt 11.29). También se asocia a la *sabiduría (Pr 11.2; Stg 3.13) y mansedumbre (Job 8.7; Sof 3.12). Paradójicamente, el humilde merece honra (Pr 15.33; 18.12) y será exaltado (Mt 23.12; también Lc 14.11).

Los humildes son conocidos por su *temor a Jehová (Pr 22.4) y por su justicia (Nm 12.3; Sof 2.3; Hch 20.19; Fil 2.3), pero la falsa humildad viene de lo impío u no tiene cabida en el cielo (Col. 2.18, 23). A los creyentes se les manda adoptar la humildad delante de todos (Fil 2.3; Tit 3.2) y especialmente de humillarse delante de Dios (Ex

10.3; Pr 6.3; Mt 18.4; Stg 4.10). Incluso deben ser revestidos de humildad (Col. 3.12; 1 P 5.5). A menudo, la humildad llega bajo la forma de *prueba o disciplina (Dt 8.2; 1 R 11.39).

La humildad siempre es la postura adecuada delante de Dios y de los demás; en cambio, la *humillación* no se considera nunca como una virtud en las Escrituras. Al contrario, suele ser un castigo decidido por Dios (Mal 2.9; Lc 13.17) o la consecuencia de los propios comportamientos (Pr 25.7; Lc 14.9). Humillar a los demás es un pecado (1 Co 11.22).

Ver también ORGULLO; TEMOR DE JEHOVÁ.

HUMOR

La Biblia es predominantemente un libro serio más que un libro divertido. Ahora bien, suprimir el humor presente en la Biblia sería distorsionarla. Organizada en una gama continúa que va desde lo menos intelectual (comedia burlesca) a lo más intelectual (ironía y juegos de palabras), podemos decir que el humor de la Biblia tiende a ser sutil. La mejor manera de organizar nuestro pensamiento en este tema es categorizando los tipos de humor en la Biblia.

Comedia de situación. La comedia de situación consiste en situaciones embarazosas, inoportunas o simplemente humorísticas. El humor surge de la trama, aunque ciertos tipos de personalidades causan ellos mismos situaciones divertidas.

El suceso sumamente inesperado en el cual una o varias personas son tomados por sorpresa es un importante subtipo. Cuando *Jacob llega a Arán y se encuentra con la bella Raquel en el pozo, su adrenalina masculina empieza a bombear. Al que antes se le había llamado «un hombre tranquilo, que vivía en tiendas » (Gn 25.27 RVR1960), de pronto emerge como un maravilloso levantador de pesas, quien con una sola mano mueve la piedra del pozo que normalmente solo podía ser movida con la fuerza combinada de los pastores vecinos (Gn 29.2-10). Fue una experiencia emocionalmente agotadora para Jacob, que enseguida perdió la cabeza: «Besó a Raquel, alzó su voz y lloró» (Gn 29.11 RVR1960). La entusiasmada Raquel corrió rápidamente y le contó a su padre (Gn 29.12). La escena está lista para ser filmada por la televisión.

Consideren también los siguientes acontecimientos inesperados que dejan al hombre sin palabras cuando se ve confrontado inesperadamente con una mujer acostada a su lado. Jacob: «Y por la mañana, he aquí, era Lea» (Gn 29.25); Booz: «Y aconteció que a la medianoche se estremeció aquel hombre, y se volvió; y he aquí, una mujer estaba acostada a sus pies» (Rt 3.8). En el último incidente Booz recurre a la pregunta típica, «¿Quién eres?» para que la mujer le responda no solo con una respuesta a la pregunta, sino con una orden a Booz de que se dé prisa en cortejarla (Ruth 3.9).

La gente cuya frustración alcanza un punto culminante puede hacer también un espectáculo humorístico. Uno de los incidentes divertidos en la vida de Pablo fue la ocasión en que los judíos se enfadaron y frustraron tanto del discurso de Pablo que la única manera que encontraron para expresar adecuadamente su rabia reprimida fue agitando sus ropas y echando polvo por los aires (Hch 22.23).

Otra rama de la comedia de situación es cuando un villano se lleva su merecido de forma humorística (el lado humorístico de la justicia poética), especialmente cuando al villano desprevenido se le cambian las tornas de forma inesperada. La carrera de Amán en la historia de *Ester es un caso clásico. Más sutil es el caso de Eglón, el «becerro gordo» (una traducción literal de su nombre) que oprimió al pueblo de Dios explotándolo. Es víctima de una elaborada y mortal broma llevada a cabo por el ingenioso zurdo Aod, que pone en escena el caso original del puñal que desaparece (Jue 3.15-30). Existe incluso el humor escatológico de los servidores del rey, en pie, consternados y sin saber si deben abrir la puerta de la habitación porque piensan que el rey ha ido al baño, cuando en realidad el estiércol se le está saliendo por el intestino perforado. Para capturar todo el humor, tenemos que recordar que esta historia pertenece (como la mayoría del AT) a una categoría de escritura que conocemos como escritura esclava, que a menudo posee un tono burlón a expensas de una nación opresora.

La Biblia contiene dos ejemplos de personajes «hablan más de la cuenta» mientras están borrachos y luego tienen que dar la cara frente a las repercusiones en el momento de descubrirlo, sorprendidos, a la mañana siguiente. Uno de ellos es Gaal, quien a la mañana siguiente de un festival de vino durante el cual había preguntado «¿quien es Abimelec... para que tengamos que servirle?» (Jue 9.28) fue a las puertas de la ciudad a echar un vistazo a las colinas de los alrededores. Quedó aterrorizado al ver a los guerreros de Abimelec que bajaban de las montañas, a lo cual Zebul (que había informado Abimelec de las palabras insultantes de Gaal) bromeó primero diciendo que simplemente estaba viendo «la sombra de las montañas como si fueran hombres» (Jue 9.36) y, a continuación, preguntó con el mismo humor: «¿Dónde está ahora tu boca con que decías: ¿Quién es Abimelec para que le sirvamos?» (Jue 9.38). Otro bocazas es Nabal, que fue grosero con los hombres de David cuando le pidieron provisiones. Su mujer Abigail intervino para aplacar David, salvándolo así de la venganza de David. «Pero por la mañana, cuando ya a Nabal se le habían pasado los efectos del vino, le refirió su mujer estas cosas; y desmayó su corazón en él, y se quedó como una piedra. (1 S 25.36-37).

La ineptitud también puede ser una fuente de situación cómica. La fiesta en la piscina descrita en 2 Samuel 2.12-16 es un ejemplo. Cuando doce hombres jóvenes de cada lado son invitados a «levantarse y jugar», cada uno « echa mano de la cabeza de su adversario, y mete la espada en el costado de este, y caen a una » (RVR1960). Parecería un clásico caso de excelente ofensiva neutralizado por una defensa deficiente.

Humor que surge del personaje. Alguna literatura cómica sitúa el humor más bien en el personaje que en la trama. El pícaro (granuja simpático), por ejemplo, es un tipo cómico. Los pícaros tienen la habilidad de meterse en situaciones difíciles, pero su capacidad de recuperación y buen corazón ganan nos arranca una carcajada simpática más que nuestra aversión. El *embaucador es una variación común de este tema.

*Jacob y Labán son los ejemplos clásicos del embaucador en la Biblia, y cuando estos dos se juntan durante los veinte años que pasa Jacob en Arán, saltan chispas mientras intentan de derrotarse el uno al otro. Aquí tenemos a dos embaucadores que se merecen

el uno al otro. Labán empieza su gran empresa aprovechándose de un familiar rico desde el momento en que llega el sirviente de Abraham pidiéndola mano de Rebeca. Cuando se encuentra con ella en el pozo, el sirviente de Abraham le regala numerosas joyas (Gn 24.22), después de lo cual ella corre a casa con las noticias y la evidencia tangible de la riqueza brillando a la vista de todos. Cuando Labán vio el anillo y las pulseras en los brazos de su hija, fue súbitamente hospitalario con el servidor de Abraham, diciendo: «Entra, bendito de Jehová; por qué te quedas fuera?» (Gn 24.30-31). Años después, cuando Jacob, el heredero de la misma familia, llega, Labán recuerda la valoración financiera de la familia: «Así que oyó Labán las nuevas de Jacob, hijo de su hermana, corrió a recibirlo, y lo abrazó, lo besó, y lo trajo a su casa... Y Labán le dijo: Ciertamente hueso mío y carne mía eres»(Gn 29.13-14 RVR1960).

Esto no es más que el principio de los trucos. A continuación ocurre el incidente de la sustitución de la novia, y Jacob acaba sirviendo a Labán catorce años en lugar de siete, por Rebeca. También tenemos la batalla por los salarios de Jacob (Gn 30.31-36) que incluye los intentos jocosos de Jacob sobre la cría de animales (poniendo varas listadas delante de las ovejas y los borregos más fuertes durante el apareamiento). El «tira y afloja» de ingeniosidad se convierte en una burla humorística del materialismo.

Otro pícaro y embaucador es *Sansón. Aunque lo recordamos justa y principalmente como arquetipo del hombre fuerte, también tiene una carrera cómica. Le divierte gastar bromas a la gente, planteándoles adivinanzas que no pueden contestar, «ajustando cuentas» (los zorros acostumbraban a incendiar los campos de granos de los filisteos), escapando a cierta cautividad (paseándose con las puertas de la ciudad sobre las espaldas o permitiendo que lo atasen con cuerdas para después soltarse en una demostración de fuerza) y contando mentiras (las respuestas engañosas a Dalila cuando esta le pregunta por el secreto de su fuerza).

En los Evangelios, Pedro es en parte un tipo cómico. Una persona impetuosa, con el don particular de decir cosas insensatas. Hoy día identificaríamos a alguien así como un «metepatas». Quizás por su temperamento, Jesús le daría el divertido apodo «piedra».

Humor satírico. La sátira es la exposición del vicio o la necedad humana a través del reproche o del ridículo. Una gran cantidad de sátira del AT se hace a expensas de un opresor extranjero y tiene el tono burlón de la literatura de esclavitud. Éxodo 1–2 contiene los ejemplos principales. Cuanto más intenta *Faraón erradicar a los hebreos, más se multiplican (Ex 1.12). Obviamente el monarca piensa que las mujeres son su última preocupación (Ex 1.16), pero la historia demuestra una y otra vez que las mujeres terminan burlándose de él. Cuando ordena a las comadronas que maten a los varones hebreos al nacer, estas contestan satíricamente que se ven frustradas en su intento «porque las mujeres hebreas no son como las egipcias; pues son robustas, y dan a luz antes de que la partera venga a ellas» (Ex 1.19 RVR1960). En la historia del rescate de Moisés, la propia hija de Faraón contribuye a la prosperidad del futuro libertador de una nación rival, mientras que a la madre de Moisés se le paga para cuidar de su propio hijo.

De la misma manera burlona se narra la lista de hechos hospitalarios que Jael realiza para Sísara cuando huye del ejército de Débora (Jueces 4–5). Primero lo cubre con una

manta (Jue 4.18). Cuando está a gusto, él le dice: «Te ruego me des de beber un poco de agua, pues tengo sed» (Jue 4.19). ¿Un poco de *agua?* Un capitán merece algo mejor: «El pidió agua, y ella le dio leche; en tazón de nobles le presentó crema» (Jue 5.25). Uno ya capta los tonos burlones y sarcásticos. El próximo acto de hospitalidad de Jael fue «tender su mano a la estaca, y su diestra al mazo de trabajadores», rompiendo la cabeza de Sísara (Jue 5.26). Para completar la burla, el poeta multiplica los términos para las acciones de Jael («golpeó», «hirió», «horadó», «atravesó») y para sus efectos (Sísara «cayó», «encorvado», «cayó muerto», «cayó encorvado a sus pies», «quedó tendido», Jue 5.27). A esto le sigue la imagen divertida de la madre de Sísara, mirando a través de la celosía mientras espera el retorno de su hijo guerrero, así como la fantasía que atraviesa las mentes de las «más avisadas damas» de la corte cananita, sobre el retraso de los guerreros causado por «el botín hallado y su reparto» (Jue 5.28-29).

Las canciones de burla del AT pertenecen también a la categoría de humor satírico. Isaías 44.12-20, por ejemplo, colma de desprecio al pagano que fabrica un ídolo con la madera que también usó como combustible y luego se postra delante del mismo, rogándole: « ¡Líbrame, porque tú eres mi dios!». Más divertida es la burla de Elías contra los profetas de Baal en el Monte Carmelo: o Baal «quizá está meditando, o tiene algún trabajo, o va de camino; tal vez duerme, y hay que despertarle» (1 R 18.27).

Algunas de las notas mordaces de los Proverbios también nos hacen reír. Un ejemplo son las excusas de la persona perezosa cuando la alarma lo despierta por la mañana: «¡Hay un león allí afuera! ¡Si salgo, me puede matar!» (Pr 22.13 NTV). Una versión exagerada de la persona perezosa es la que el holgazán que «mete la mano en el plato, pero es incapaz de llevarse el bocado a la boca» (Pr 19.24 NVI). El retrato de la esposa gruñona es igualmente jocoso: «Y gotera continua las contiendas de la mujer» (Pr 19.13 RVR1960; 27.15). En el tema de las plagas sociales: «El que pasando se deja llevar de la ira en pleito ajeno es como el que toma al perro por las orejas» (Pr 26.17 RVR1960), mientras que «el que bendice a su amigo en alta voz, madrugando de mañana, por maldición se le contará» (Pr 27.14 RVR1960). De igual manera, «como el que enloquece, y echa llamas... tal es el hombre que engaña a su amigo, y dice: Ciertamente lo hice por broma» (Pr 26.18-19 RVR1960).

Eclesiastés 10 también cuenta con algunos sketches humorísticos: la persona corta de vista que no considera las consecuencias de sus actos (Ec 10.8-9), el zoquete (Ec 10.10), la persona que se ocupa de los pequeños detalles y descuida lo principal (Ec 10.11) y el necio que se desgasta con su propia necedad (Ec 10.15).

Sarcasmo humorístico. La Biblia también da ejemplos de sarcasmo. Ya hemos destacado el sarcasmo de Elías a costa de los profetas de Baal en el Monte Carmelo. El libro de Job contiene varios ejemplos, empezando simplemente con la alusión a los conocidos de Job como «amigos» y «consoladores» cuando lo que más hacen es atacar a Job y hacerle la vida más miserable con su presencia. En este tipo de contexto, Job recibe algunas máximas deliciosas. En un momento dado, trata a sus amigos de charlatanes: «¿Tendrán fin las palabras vacías?» (Job 16.2). En otra ocasión, responde al largo discurso de Sofar con el comentario sarcástico: «Ciertamente vosotros sois el

pueblo, y con vosotros morirá la sabiduría» (Job 12.2). La voz que viene del *remolino también da lugar a cierto sarcasmo. Cuando Dios le formula a Job ochenta preguntas científicas que, obviamente, superan el entendimiento del patriarca, interrumpe el examen de biología para afirmar: «De seguro sabes... » (Job 38.5); y de nuevo: «Tú lo sabes, pues... es grande el número de tus días!» (Job 38.21).

A veces, la exasperación conduce a la gente al sarcasmo. Aquis, rey de Gat, es un ejemplo: al observar a David haciéndose el loco, le dice a sus sirvientes «he aquí, veis que este hombre es demente; ¿por qué lo habéis traído a mí? ¿Acaso me faltan locos, para que hayáis traído a éste que hiciese de loco delante de mí? ¿Había de entrar éste en mi casa?» (1 S 21.10-15).

Jesús también podía ser sarcástico: en una ocasión vio que tenía que llegar hasta Jerusalén «porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13.33). En otra ocasión, cuando los judíos tenían piedras en las manos, preparados para lanzarlas contra él, Jesús dijo: «Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis?» (Jn 10.32).

Ironía. La ironía es otra fuente de humor en la Biblia. La ironía verbal implica decir algo cuando se quiere decir lo opuesto. Se basa en la incongruencia, y una de sus fuerzas humorísticas es pretender hacer posible lo que obviamente es imposible o afirmar algo que es evidentemente contrario a los hechos.

Cuando Jacob huye en secreto de Labán con su familia y sus rebaños, tras de años de hostilidad entre los dos, Labán finalmente recupera terreno, esperando así alguna forma de venganza. Dice con dolor burlón: «¿Por qué te escondiste para huir, y me engañaste, y no me lo hiciste saber para que yo te despidiera con alegría y con cantares, con tamborín y arpa?» (Gn 31.27 RVR1960). Labán es un maestro estafador imperturbable: en el incidente de la novia sustituida, cuando Jacob se despierta la mañana siguiente y encuentra a Lea en su cama, Labán se convierte de pronto en un servicial guía turístico, que explica las costumbres nativas a un extranjero: «No se hace así en nuestro lugar, que se dé la menor antes de la mayor» (Gn 29.26 RVR1960). La información es obviamente cierta, pero llega con un poco de retraso.

Cuando Moisés confronta Aarón con su ofensa de haber tallado un becerro de oro «con un buril» (Ex 32.4), la explicación de Aarón en cuanto a cómo sucedió todo aquello es un pequeño clásico: el pueblo le dio las joyas, «lo eché en el fuego, y salió este becerro» (Ex 32.24). También existe el caso del rey Saúl, que aseguró a Samuel haber destruido a los amalecitas, mientras que los corderos y los bueyes que habían sido salvados formaban un fondo musical: «Vino, pues, Samuel a Saúl, y Saúl le dijo: “Bendito seas tú de Jehová; yo he cumplido la palabra de Jehová”. Samuel entonces dijo: “¿Pues qué balido de ovejas y bramido de vacas es este que yo oigo con mis oídos?” » (1 S 15.13-14 RVR1960). Cuando Abraham tiene que comprar una cueva para enterrar a Sara, negocia con los hijos de Het en una sesión dirigida por un fraude descarado. A pesar de todas las declaraciones de dar la tierra libre de cargos, Abraham termina pagando un impuesto exorbitante por la cueva (Gn 23.8-15).

Tratar una situación obviamente imposible como si fuese posible es una forma de ironía verbal. Ocurre a gran escala cuando la voz desde el torbellino le hace a Job una serie de preguntas sobre el Leviatán: si Job podría pescarlo con un anzuelo o ponerle una soga en la nariz, o si la bestia «te hablará lisonjas» y «hará pacto contigo» o si «jugarás con él como con un pájaro» o «lo atarás para tus niñas » (Job 41.1-5).

Una ironía dramática se crea cuando la información superior dada a la audiencia está en contraste con la información de uno o varios de los personajes en la historia, y esto también puede resultar humorístico. En la historia del asesinato de Eglón, perpetrado por Aod (Jue 3.15-25), el escritor intercambia un guiño lúgubre, a expensas de la víctima condenada. Sabemos, mientras que Eglón no lo sabe, que Aod, un zurdo, lleva un arma casera en el inesperado lado derecho, donde no se detecta. Las palabras de Aod, como su puñal, son de doble filo, y pronuncia un «doble mensaje» para el rey. El rey está tan impresionado por la solemnidad del momento, que se alza de su asiento para recibir el «mensaje secreto de Dios», que resulta ser una espada en su gorda barriga. Otras historias con «guiños macabros» incluyen la historia de Dina (Gn 34), la de Judá y Tamar (Gn 38) y la del rey amalecita Agag, que llega contento delante de Samuel, pensando que si ha sobrevivido hasta entonces será puesto en libertad, y comprende que Samuel tiene otras intenciones: «Entonces Samuel cortó en pedazos a Agag delante de Jehová en Gilgal » (1 S 15.32-33 RVR1960).

La torpeza puede ser una forma de humor para el espectador que «sabe más». En la historia del *rescate de Pedro de la *prisión y la posterior imposibilidad de acceder al lugar de reunión de oración (Hch 12.12-17), la sirvienta Rodes al reconocer la voz de Pedro en la puerta, corre al grupo en lugar de dejar entrar a Pedro. El resto del grupo se obceca igualmente, al concluir que no puede ser Pedro sino «su ángel!». Cuando Jesús resucitado comienza a conversar con los dos hombres de Emaús, uno de ellos le pregunta: «¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no has sabido las cosas que en ella han acontecido en estos días?» (Lc 24.18 RVR1960). La obra maestra de la torpeza son las respuestas de los fariseos a la sanidad realizada por Jesús del hombre nacido ciego (Jn 9), mientras tratan en vano de negar la sanidad del ciego frente a las pruebas abrumadoras.

¿Qué hay en un nombre? Algo del humor de la Biblia lo encontramos alrededor de los *nombres de los personajes. Debemos recordar que en el mundo bíblico se consideraba que estos se veían como una definición de la persona, algo con lo que tenía que vivir para bien o para mal. La historia del nacimiento de Jacob y Esaú narra los aspectos risibles del evento (Gn 25.24-26), y los nombres de los hermanos, basados en acontecimientos de su nacimiento, quieren decir más o menos «peludo» y «agarrón». El nombre Isaac, que quiere decir «el que ríe», se basa en la ocasión en que Abraham rió en la cara de Dios cuando le predijo el nacimiento de un hijo, a su edad tan avanzada (Gn 17.17-19). El grosero Nabal fue tan desafortunado con su nombre como lo fue con su personalidad y su muerte prematura: en hebreo, la palabra *Nabal* suena como la palabra utilizada para «loco», así que cuando Abigail se encuentra con David, espera aplacarle después de que su marido lo insultara, diciéndole: « No haga caso ahora mi

señor de ese hombre perverso, de Nabal; porque conforme a su nombre, así es. Él se llama Nabal y la insensatez está con él» (1 S 25.25 RVR1960).

El ejemplo por excelencia es el apodo que Jesús le da a Pedro. Cuando Jesús le cuelga el nombre de «Roca» a Pedro en Cesarea de Filipo, este era todo menos una personalidad estable, que es a lo que la imagen de la roca equivale. De hecho, tan pronto como Pedro recibe el apodo, Jesús tiene que reprenderlo con el comentario: «¡¡Quítate de delante de mí, Satanás!» (Mt 16.23). Cuando se le dio el nombre resultaba irónico y una incongruencia humorística, del mismo modo que si a un hombre alto lo llamamos «chiquitín» o «delgado» a uno con sobrepeso. Pero la ironía se tornó redentora y profética, pues Pedro vino a ser una roca, y lo que empezó como una broma terminó siendo un hecho.

Jesús como humorista. Si existe una sola persona entre las páginas de la Biblia a quien podamos considerar un humorista, es sin duda alguna Jesús. Existe una cualidad sutil, lúdica en su mente que es inconfundible y que emerge muy claramente si nos tomamos el tiempo de destilar sus dichos humorísticos de la seriedad que al mismo tiempo encierran sus palabras. Jesús era un maestro en el juego de palabras, ironía y sátira, a menudo entremezclados con un elemento de humor.

La forma más característica del humor de Jesús era la exageración absurda (*ver* Tema Gigantesco), tratado de forma muy convincente en el pequeño clásico de E. Trueblood *The Humor of Christ.* Los discursos y las conversaciones registradas de Jesús nos proporcionan numerosos esbozos humorísticos: limpiar el exterior de una taza pero no el interior antes de beber, colar el mosquito y tragarse el camello, encender una lámpara y ponerla luego bajo una cesta o una cama, ir a una fiesta toda la noche sin aceite suficiente para las pequeñas lámparas en el día de Jesús, tratar de sacar la paja del ojo del otro teniendo una viga en su propio ojo, contratar una orquesta para tocar y poner su dinero en el plato de la ofrenda.

Resumen. Infravalorar o sobrevalorar el humor en la Biblia equivale a deformarla. Aunque sea un libro predominantemente serio, uno de sus puntos de humanidad es el humor. No es de estilo desenfrenado, sino sutil e intelectual, por lo que el término *ingenioso* es a menudo una denominación exacta.

Ver también COMEDIA COMO TEMA DE TRAMA; EMBAUCADOR; SÁTIRA.

BIBLIOGRAFÍA. E. Trueblood, *The Humor of Christ* (Nueva York: Harper & Row, 1964); G. Webster, *Laughter in the Bible* (St. Louis: Bethany Press, 1950).

HURACÁN. *Ver* TORBELLINO; VIENTO.

I

ÍDOLO, IDOLATRÍA

Con una punto de vista que es común en nuestra época, pero que en el suyo era radical, los profetas y poetas del AT denunciaron sistemáticamente a los ídolos por ser meros palos y piedras, obra de manos humanas. En dichas ocasiones, su retórica raya con el género de la *mofa anterior a una batalla (Is 57.131; cp. 1 R 18.27). Apuntan una y otra vez a la ironía del hacedor de ídolo que adora a su propia creación (Is 44.19; Os 13.2; Hab 2.18). Los ídolos están en pie, inmóviles, callados y mudos como un espantapájaros en una parcela de pepinos (Jer 10.5). Isaías se compadece burlonamente de las pobres y agotadas bestias obligadas a transportar la carga sin valor de ídolos (Is 46.1) al ir y venir a las ceremonias. Los ídolos mismos se deterioran y se convierten en ruinas (Ez 6.6). Tienen rasgos humanos que no funcionan, haciéndolos parecer infrahumanos en vez de sobrehumanos (Sal 115.4-8). La NT retoma el estribillo del AT (Hch 17.29; Ro 1.18-32).

Ídolos como engaño**.** Dado que los ídolos son dioses insignificantes, solo los engañados los adoran; y cuando lo hacen, adoran al Engañador (Ap 12.9). Los falsos dioses hacen pueblos falsos (2 R 17.15). Quienes se implican en la idolatría «suprimen la verdad» (Ro 1.18-25). Los idólatras están agrupados con los mentirosos (Ap 21.8); la adoración a los ídolos es una mentira que hace que las personas se descarríen (Am 2.4). A pesar de ello y paradójicamente, la naturaleza de los ídolos persiste y un simple trozo de *metal, *madera o *piedra se convierte en un mal espiritual genuino. Casi al mismo tiempo, Pablo dice que el ídolo no es «nada» (1 Co 8.4) y que su poder viene de un demonio (1 Co 10.20).

El ídolo como morada de un espíritu. Por supuesto, los fabricantes y adoradores de ídolos por igual entendían que ellos habían hecho el ídolo. Por los registros egipcios y mesopotámicos que la inauguración de un ídolo requería una ceremonia elaborada, mágica y nocturna que «abriera» sus ojos, «lavara» su boca y lo dotara de «vida». Estos rituales hacían que la obra de arte fuera adecuada para la presencia del dios. Oponiéndose a estas mismas creencias, Jeremías repite su acusación contra la imagen de los orfebres: «No hay en ellas aliento de vida» (Jer 10.14 NVI; 51.17). Una vez inspirado, el ídolo recibía un trato real, se le vestía con ropaje real, se llevaba en procesión, se le ofrecía los alimentos más escogidos. El personal del templo servía como cortesanos suyos en una monarquía espiritual. (El hebreo, como muchos lenguajes antiguos, usa el mismo término tanto para el templo como para el palacio.)

Los ídolos como personificaciones. Tratar al ídolo como una persona facilita, sin duda, el trato con las abstracciones de la deidad y el espíritu. Los profetas monoteístas y los adoradores de ídolos por igual personificaban a los ídolos aunque por distintos propósitos. Los ídolos revelarán su estatus no divino cuando «todos los dioses se inclinen delante de él» (Sal 97.7 RVR1960). De manera similar, cuando el Señor venga, «los ídolos de Egipto temblarán ante su presencia» (Is 19.1 RVR1960). Ponerle nombres a las piedras (p. ej., Bet-el; Ebenezer; *ver* más abajo «Ídolos como testimonio» es algo que raya con la personificación.

Ídolos y dioses paganos como demonios. Los ídolos y los dioses paganos son ideas paralelas (Lv 19.4; Dt 32.21; Is 45.20) y hasta se los equipara (Sal 96.5). «Todos los dioses de los pueblos son ídolos» (1Cr 16.26 RVR1960). El autor de Deuteronomio agrupa a los dioses extranjeros, los ídolos y los demonios (Dt 32.17). Los traductores de la LXX entendieron el hebreo *ʼlōhāyw* (Is 8.21, como «sus dioses» o «su Dios») para referirse a los dioses paganos y así lo tradujeron *ta patachra* (un término persa para un ídolo tomado prestado por el griego a través del arameo, así también en Is 37.38). En ocasiones el contexto sugiere que el término *ídolo* significa «dios»: «Mi ídolo lo hizo» (Is 48.5 RVR1960); «proclamar las noticias a sus ídolos» (1 Cr 10.9 NTV). Los filisteos «me maldicen por sus ídolos» (LXX Sal 151.6; cp. 1 S 17.43, que dice «por sus dioses»). Las «prendas sagradas de los ídolos de Jamnia» *(٢ Mac ١٢:٤٠) significan amuletos con nombres de dioses paganos.*

Dado que los judíos consideraban a los dioses paganos como *demonios, ídolos y demonios por lo general los ponían a la par (p. ej., Zac 13.2). Así también la adoración de demonios e ídolos (Ap 9.20). En algunos casos, la palabra *ídolo* parece referirse a demonios. El término griego *eidōlon*, además de los significados estándares: «imagen», «ídolo», «falso dios»— retiene el significado clásico «fantasma (de los muertos)» y los demonios que daban poder y habitaba en el ídolo. Aunque pobremente documentados en el léxico koiné, varios pasajes apuntan al solapamiento de significados. Oseas dice que un espíritu (maligno) de prostitución (idolatría) ha descarriado al pueblo (Os 4.12; 5.4) y los oprime (Os 4.19). Un escritor cristiano primitivo de seudoepigrafía, poniendo en boca de Salomón las palabras «Me convertí en el hazmerreír de los ídolos y demonios», no solo les atribuye personalidad a los ídolos, sino también una actitud «animada» vengativa (*Testamento de Salomón* 26.7). Pablo ve demonios al acecho detrás de los ídolos (1 Co 10.20; cp. Sal 97.7 con Fil 2.10).

Ídolos como símbolos de poder. Por una parte, el ídolo no es en realidad la deidad, sino tan solo un mango que usar en el trato con el espíritu, el verdadero poder detrás del ídolo. Por otra parte, se identifica tanto con el dios que ambos son difíciles de separar. La genialidad del símbolo es que le da a los seres humanos una forma de manipular a sus dioses. La presencia de un dios puede exigirse en la guerra, en los oráculos, en el hogar, en un viaje. Los ídolos representan la presencia del dios en las funciones de estado. (Lo religioso y lo político no se demarcan con claridad en la antigüedad.) Se les viste para las festividades, e incluso se les lleva a otras ciudades para reuniones (Is 46.1; Sal 68.24-25). Los dioses portátiles satisfacían la necesidad de la compañía divina (Job 12.6). Con similares esperanzas se llevaban los israelitas el arca del pacto a la batalla, intentando obligar a Dios a que se uniera a ellos en la lucha y que estuviera de su parte. Cuando llegaba el arca, los filisteos exclamaban con desaliento: «¡Los dioses han llegado a su campamento! ¡Esto es un desastre!» (1 S 4.7).

Es difícil perderse el simbolismo de la sumisión pretendido por la charada entre el ídolo de Dagón y el arca del Señor (1 S 5.3-5). (Los textos acadios de augurios se preocupaban de los ídolos que habían caído y de las nefastas consecuencias que tales acontecimientos presagiaban.) El (des)agrado o la salud y el bienestar del dios se refleja

en la suerte nacional, con o sin ídolo. A veces, la sola posesión de un ídolo da poder. El levita Micaías está en la lista para unirse a la migración de los danitas, porque tiene un ídolo que usa para la adivinación (Jue 18.18). Raquel le roba los ídolos a su padre quizá por el poder que tenían o por la relevancia con respecto a la herencia y la bendición, o ambas cosas (Gn 31.19-35). Los ídolos eran, a menudo, uno de los botines de guerra (Os 10.5). A veces se dice que los dioses mesopotámicos están en «el exilio» (capturados). Aunque no llevaba ninguna imagen de Dios, el arca seguía representando su presencia y su bendición, de modo que los filisteos se la llevan en un carro como trofeo de guerra (2 S 5.21). Como resultó ser una maldición para sus captores, su mera presencia bendice la casa de Obed-edom a su regreso (2 S 6.11).

El ídolo como testigo. Así como Pablo dice: «Dios es mi testigo» (p. ej. Ro 1.9; Fil 1.8), también los ídolos que representan a los dioses funcionan como testigos de los juramentos que sellaban tratados, pactos y votos religiosos. Muchos de los círculos de piedras descubiertos por la arqueología han de entenderse, probablemente, como asambleas divinas de testigos. Los profetas reprenden a los idólatras ya que sus «testigos ni ven ni saben» (Is 44.8-9 NVI). Además de los llamados proféticos contra los ídolos que dan testimonio, las porciones narrativas del AT contienen vestigios de semejante perspectiva. Jacob y Labán erigen un montón de piedras con un nombre que significaba «testigo» (Gn 31.44-52). Isaías predice un *altar y una *columna al Señor en Egipto como «señal y testimonio» (Is 19.19-20). Un altar, no para el sacrificio sino como testigo de la adoración adecuada, se levanta en la frontera tribal (Jos 22.26-27, 34). El componente religioso de otros testimonios de piedra es menos claro. Tal vez las piedras grandes, elementos permanentes del paisaje, desempeñaban el papel de una audiencia muda de los acontecimientos históricos que servían de ancla fija, tangible para la historia no escrita (1 S 6.18). El concepto de piedras como testigos que dan testimonio vuelve aparecer en las palabras de Jesús: «Si estos callaran, las piedras clamarían» (Lc 19.40 RVR1960).

La idolatría como acciones. Los *gestos de idolatría emplean actos inequívocos de sumisión y adoración. *Inclinarse, la actitud adecuada para la *oración (1 R 18.42; 2 Cr 29.29), también se lleva a cabo delante de los ídolos (2 R 5.18; Is 44.15). (Las ideas hebreas de «inclinarse», «servir» y «adorar» son apenas intercambiables y les están prohibidas a los ídolos (Ez 18.6, 12, 15; 33.25; Sal 121) y también de Dios (Sal 123.1). Algunos gestos de adoración están confinados a la idolatría, porque requieren una imagen. Tales actos incluyen besar a Baal o a un becerro (1 R 19.18; Os 13.2) o besar la mano de alguien (Job 31.27). Esto último debe interpretarse como la presentación del alma propia a la deidad (Sal 24.4) y puede estar relacionado con descripciones artísticas de los adoradores con una mano o la boca, o con una mano extendida. En un apartamiento radical de la práctica de sus vecinos, el símbolo de los israelitas para Dios era la ausencia de imagen por encima del querubín sobre el arca del pacto.

La idolatría como pecado y abominación. La Biblia reserva a parte de su lenguaje más fuerte para la idolatría: aborrecer, detestar, provocar, rebelión (1 S 15.23), obstinación (Os 4.16), desobediencia, brutalidad (*ver* Abominación). Los profetas

caracterizan la idolatría como una terca desobediencia voluntaria a la ley de Dios e incluso a las leyes naturales, el tipo de desobediencia que no les ocurriría a los animales indefensos, y esto implica que los seres humanos adoradores de ídolos son más bajos que las bestias (Jer 8.7). Aun así, la Biblia y la tradición judía recogen que algunos de los héroes del pasado (o miembros de su entorno) sucumbieron al pensamiento sincretista y al poder seductor de la idolatría: Jacob (Gn 28.22; 31.19-35); Gedeón (Jue 8.26-27); Micaías (17.5; 18.14-20); David (19.13).



Los artesanos egipcios hacen una estatua de Tutmosis III. La escena informa a nuestro entendimientos sobre ídolos que son «obra de manos de hombres» (Sal 115.4 RVR1960).

La idolatría como prostitución política. En el cambio de las mareas de la política, los matrimonios por conveniencia eran vulnerables (1 S 18.26; 25.44; 2 S 3.14). Como muestra la experiencia con las esposas de Salomón, las alianzas políticas cimentadas por el matrimonio surgieron de los enredos políticorreligiosos extranjeros y también condujeron a ellos y así se podrían caracterizar también como lascivas e idólatras. Por la implicación política transigente, Judá es una muchacha displicente (Ez 16), Samaria una perra (Ez 16.46), Babilonia una tonta (Ap 17).

La idolatría como infidelidad religiosa. La metáfora más común y mejor desarrollada se refiere a la idolatría como impureza sexual. Pero la metáfora refleja un vínculo con una idolatría construida en muchas formas de exceso sexual y tal vez incluso un origen en ello. Así como la pureza sexual era un mandato religioso bajo los profetas (Ez 22.7-11), la idolatría hacía la afirmación opuesta. Los cultos de fertilidad alentaban un alardeo de la sexualidad humana como medio de asegurar la fecundidad de la tierra a través de la magia empática. Históricamente, los ídolos representaban a los dioses de la naturaleza, los dioses y diosas de la fertilidad (Baales y Aseras) y estaban relacionados desde largo tiempo con los cultos de fertilidad y sus prácticas, unas prácticas que se creían necesarias para asegurar una exitosa producción de grano y ganado. Los ritos prescribían la *prostitución ritualizada, tanto femenina (Gn 38.21; Dt 32.18; Os 4.14) y masculina (Dt 32.18-19; 1 R 14.24; 15.21; Ap 22.15), relaciones incestuosas (Ez 22.9-11; cp. 1 Co 5.1, 11) y compartir a una mujer por varias generaciones de hombres (Jer 5.7-8; 13.27; Am 2.7). El ídolo de piedra o el poste de madera con su simbolismo fálico parecen haberse considerado el progenitor místico del vástago resultante o incluso del pueblo (Jer 2.27).

En semejante clima religioso los profetas hallaron en la imagen de una esposa infiel una analogía obvia para una nación que abandona a su propia deidad por la de otro pueblo. Descarada y caprichosa, quebranta el pacto y su palabra (Ez 16, esp. 16.8), se contamina con ídolos (Ez 23.7, 37), comete adulterio con piedra y madera (Jer 3.9). Los profetas

incluso se atrevieron a caracterizar la nación como una ninfómana religiosa (Jer 5.7-8; Ez 16.32). En este contexto, Dios es un «Dios celoso» (Ex 20.5) y se niega a compartir su alabanza con ídolos (Is 42.8).

La idolatría y la inmoralidad sexual está estrechamente relacionada con el NT, donde la idolatría aparece en las listas de pecados que incluye varias etiquetas para los actos ilícitos (Hch 15.20; 1 Co 6.9; cp. 1 P 4.3; Ap 22.15). Lucas transmite gráficamente la reacción de Pablo en Atenas, una ciudad que en su deseo por no ofender a ningún dios, «estaba llena de ídolos» (Hch 17.16).

La idolatría como deseos incluso sin ídolos. Aunque la idolatría es claramente un nombre en clave para la violación de las leyes de la pureza, en especial (pero no solamente) las sexuales, acabó por utilizarse para designar el comportamiento ilícito en general (Col 3.5; 1 P 4.3). La asociación con la ilegalidad deriva de sus orígenes en la violación expresa de las buenas costumbres sociales para asegurar la fecundidad de la tierra. Sin embargo, el celo o el desdén piadoso por la idolatría no debe engendrar una represalia ilícita, de modo que Pablo previene que incluso el aborrecimiento justificado hacia los ídolos no justifica los actos ilícitos contra el templo del ídolo (Ro 2.22). Dado que el ídolo es un objeto de adoración, «aquel que codicia» se convierte en «un idólatra» (Ef 5.5; 1 Co 5.10) y cualquier deseo terrenal, «la inmoralidad sexual, la impureza, la lujuria, los malos deseos y la avaricia» se convierten en idolatría (Col 3.5). Una lista similar de «obras de la carne» incluye la idolatría (Gá 5.19-21). En última instancia, cualquier violación de la ley de Dios es idolatría, y los ídolos pueden servir de imagen y etiqueta para todo lo que sea anticristiano (1 Jn 5.21).

Ver también ADORACIÓN; APOSTASÍA; COLUMNA; DEMONIOS; DIOS; DIOSES, DIOSAS; LUGAR ALTO; MADERA; PIEDRA.

IGLESIA

La Biblia proporciona un rico caleidoscopio de simbolismo sobre la iglesia que se compone de un centenar de metáforas y declaraciones aproximadamente. El hilo del que cuelgan todas las demás joyas es la idea de la iglesia como *ekklēsia* («asamblea», «reunión»). Esta palabra, tomada del uso común cuando se aplicaba a «convocar» a los ciudadanos para una reunión cívica o a los soldados para la batalla, se usa de forma extensa a lo largo del Antiguo y el Nuevo Testamento para referirse al pueblo de Dios (p. ej., Dt 4.10; 9.10; 31.30; Mt 16.18; 18.17; Hch 5.11; Ro 16.5; 1 Co 1.2; Ef 1.22; 3.10; He 12.23).

Otro factor de segundo plano es la idea del *reino de Dios. Su relación con la iglesia se ha debatido largo y tendido, pero ambos no pueden ser idéntico, aunque existan ámbitos de solapamiento. La iglesia es el cumplimiento parcial del reino de Dios en el aquí y ahora, y sirve de agente primario del reino; de ahí que sea adecuado aplicar algún simbolismo del reino a la iglesia misma (p. ej. Col 1.13). Sin embargo, el impulso del retrato post-Pentecostés de la iglesia radica en otro lugar. Algunas de las imágenes más importantes de la iglesia se agrupan en torno a los puntos focales de la continuidad pasada, la identidad presente y el cumplimiento futuro.

Continuidad con el pasado. Aquellas imágenes que se basan en las raíces pasadas del pueblo de Dios hacen hincapié en que los seguidores de Jesucristo sigue en continuidad con el pueblo del antiguo pacto y como cumplimiento de aquel *pacto. Ahora están en Cristo, todo lo que el antiguo pacto anhelaba ver. De modo que los cristianos son un nuevo *Israel, la *simiente espiritual de Abraham (Gá 3.29; 6.16)m gobernada por Dios mismo y perteneciéndole a él (1 P 2.9-10) y compuesto por todos los que tienen fe en Cristo, cualquiera que sea su trasfondo racial o cultural.

Algo fundamental para la religión del AT era el *templo. La iglesia de Jesucristo no adora en un templo, sino que se ha *convertido* en el templo. Dios vive ahora entre y en medio de su pueblo, no en edificios sino en una comunidad viva (1 Co 3.16-17; 2 Co 6.16-18; Ef 2.20-21). Esta metáfora está implícita en las frecuentes referencias a *edificar (p. ej., Mt 16.18; 1 Co 3.9; 2 Co 10.8; 13.10; Jud 20). Dado que la iglesia es el lugar donde Dios mora por su Espíritu, las personas deben vivir en unidad unas con las otras y en santidad de vida. El sacerdocio era parte integrante del templo. Bajo el nuevo pacto, todos los creyentes se han convertido en sacerdotes (1 P 2.9; Ap 1.6; 5.10; 20.6), haciendo una vez más realidad el designio incumplido del viejo pacto (Ex 19.6).

En Juan 15.1-17, la ilustración de Jesús como una *vid y sus discípulos como *pámpanos que necesitan permanecer en él y derivar su vida de él es también una imagen del AT. En Isaías 5.1-7 se habla de Israel como una viña muy amada, que solo había producido fruto malo y, por tanto, estaba destinada a la destrucción.

Identidad en el presente. El grueso de las imágenes se centra en el carácter de la iglesia en la era presente. La principal es la de la iglesia como un *cuerpo. Esta imagen se usa inicialmente para recalcar la dependencia de los miembros entre sí frente a tendencias como sus diferentes dones o sus distintos trasfondos cultural y social que podrían hacer que se apartasen unos de otros. La cuestión clave es la cualidad de las relaciones y la capacidad de respuesta que los creyentes tienen unos con otros (Ro 12.3-8; 1 Co 12.12-31). El compromiso de unos con otros era esencial, porque todos habían sido «bautizados en un solo cuerpo por un mismo Espíritu» (1 Co 12.13 NTV). La naturaleza de su vida de comunión es mucho más profunda que cuando las personas se reúnen, porque tienen un mero interés común o desean perseguir una meta común.

El concepto del cuerpo también se desarrolla de otras maneras. Indica que la iglesia es un organismo vivo, no una organización religiosa. Como tal no solo tiene coherencia, sino que debería esperar crecer y desarrollarse (Ef 4.1-16; Col 2.19). Los cuerpos también tienen *cabeza de la que reciben órdenes y que los capacita para funcionar. Lo mismo ocurre con la iglesia como *familia que ha nacido por la fidelidad del hijo de Dios, Jesús (He 3.1-6). Como en cualquier familia, las relaciones se mantienen por la conducta apropiada de los miembros entre sí. De modo que el enfoque aquí está en un comportamiento correcto de los miembros de la familia de Dios (1 Ti 3.15; Gá 6.10; ver también los códigos de conducta de la familia, p. ej., Ef 5.22–6.9; Col 3.18–4.1; 1 Ti 3.1-13 y 5.1-20).

Otras imágenes surgen de manera natural del mundo cotidiano en el que Jesús y sus seguidores vivían. Estas incluyen la ilustración de un *rebaño cuidado y guiado por un

*pastor (Jn 10.1-21; *ver también* Lc 12.32; Hch 8–29; 1 P 5.2-4) y del «Campo de Dios» en el que unas personas plantan la palabra y la riegan, pero es Dios mismo quien se encargue de que germine (1 Co 3.6-9; *ver* Agricultura).

Imágenes que apuntan al futuro. El pueblo de Dios espera la realización completa de su salvación en el futuro. Este tema se capta de forma particular en la imagen de la iglesia como *esposa de Cristo (Jn 3.29; Mt 9.15; 25.1-13; Mr 2.19; Lc 5.34-35). Pablo explota esta metáfora en dos formas. Habla del amor que Cristo tenía por la iglesia (Ef 5.25) y de la necesidad consecuente de que la prometida se mantenga pura hasta la llegada del esposo en el día de su *boda (2 Co 11.2). Apocalipsis 19.7 lleva la imagen a su apogeo previendo el *banquete de boda cuando, al final, después de todo el sufrimiento y la preparación necesaria, la esposa y el esposo están por fin unidos y empiezan los festejos.

Ver también BODA; CABEZA; CUERPO; EDIFICAR, EDIFICIO; ESPOSA; ESPOSO; FAMILIA; ISRAEL; REBAÑO; REINO DE DIOS; RAMA; SEMILLA; TEMPLO; VINO, VIÑA.

BIBLIOGRAFÍA. P. S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Londres: Lutterworths,1961).

IGNORANCIA eliminada por el conocimiento profundo. *Ver* EPIFANÍA, HISTORIAS DE.

ILUMINACIÓN, Historias de. *Ver* EPIFANÍA, HISTORIAS DE.

IMAGEN de Dios. *Ver* ADÁN.

IMÁGENES LEGALES

En la Biblia abundan las metáforas legales. De hecho, el amplio bosquejo de la narrativa bíblica podría resumirse como un extenso procedimiento judicial que va desde el *pecado y castigo (*ver* Crimen y castigo) de Génesis hasta la criba final del juicio final. Dada la importancia de la *ley sinaítica y del código mosaico, las normas de conducta para los individuos y la ley ceremonial, no es de sorprender que las metáforas sacadas de la ley y de los procedimientos legales son recurrentes. Sin embargo existe el peligro de plantear estos asuntos de una forma demasiado simplista.

Como con todas las metáforas, las figuras retóricas sacadas de la ley y de los procedimientos legales comunican en proporción según se entienda su contenido no metafórico. En el caso de las metáforas bíblicas esto presenta una dificultad, ya que están involucrados un cierto número de sistemas legales muy diversos así como muchos siglos de desarrollo. La historia cultural y las presuposiciones de la tradición legal angloamericana o cualquier otra no deberían imponerse sobre este tipo de material. Otro problema es saber cuándo, o si un pasaje o palabra que habla a través de una metáfora es la realidad simplemente expresada y puesta a nuestro nivel para que la entendamos.

Disponer el material espaciado a lo largo de tantos siglos y tradiciones es difícil en un breve artículo. Entre el AT y el NT existe una distinción. Otra, basada en las nociones modernas, sería separar conceptos de la ley civil y criminal. Otra, dentro de la ley civil, separaría las metáforas de la ley de las personas y las de otras fuentes, con frecuencia la ley comercial. (Resulta intrigante que muchas metáforas bíblicas legales están sacadas de

la ley de las personas, es decir, que la ley que trata la relación entre individuos. Esto subraya la naturaleza personal de una relación con Dios.) La más útil y amplia distinción para nuestros propósitos, sin embargo, se halla entre las metáforas sacadas de la ley sustantiva (es decir, los conceptos verdaderos de la ley que entran en vigor, cuando sea necesario, a través de mecanismos legales) y los de la ley procesal, incluidos la legislación y los procesos judiciales

Ley sustantiva. En el NT la mayoría de las metáforas sacadas de la ley sustantiva y de los conceptos legales se encuentran en las Epístolas, notablemente las de Pablo quien, por supuesto, era un abogado bien entrenado según los estándares judíos de su tiempo. Dicho esto, deberíamos notar de pasada que, como demuestra J. D. M. Derrett en particular, un buen número de parábolas de Jesús están bien fundamentadas en la ley judía contemporánea. Dado el destino de la mayoría de las Epístolas, tiene sentido acudir a la ley romana para proporcionar un contenido a muchas de las metáforas legales que en ellas encontramos. Esto se justifica además, cuando uno descubre que la ley romana es, en algunos casos, el único sistema legal con el concepto (p. ej. *adopción), o que proporciona un contenido más completo para el concepto que se está forzando para comunicar la verdad (cp. ciudadanos: extranjeros). Las metáforas del AT sacadas en gran medida de la ley judía o de las tradiciones y nociones leales comunes de su tiempo. No muchas metáforas halladas en el AT dependen del contenido legal, pero las que sí lo hacen son esclarecedoras. Destacada, pero limitada al AT, es la del pariente redentor vengador quien, como su nombre implica, depende del parentesco. Otros conceptos como la esclavitud aparecen en ambos Testamentos.

El pariente redentor vengador. El pariente redentor vengador no se conoce en otros sistemas legales como persona oficialmente designada y con derechos y deberes legales particulares. Se trataba del pariente más próximo (o de uno de ellos si eran muchos) tenía el deber de proteger a sus familiares más débiles. Tenía que *redimir la propiedad que le pertenecía a los parientes cuando tenían que vender su tierra o sus bienes (Lv 25.23-25) e incluso su propia persona cuando tenían que venderse como *esclavos (Lv 25.47-55). Por ejemplo, Jeremías compró tierra que pertenecía a su primo en Anatot, porque era el pariente redentor (Jer 32). En el caso de *Rut, fue importante que el pariente más cercano renunciara a su derecho/deber a favor de Booz (Rt 4.6). El pariente redentor también estaba obligado a defender o ayudar a un pariente incluso en una lucha legal o real. Esto le añade significado a la prospectiva de Job en cuanto a tener al Redentor de su lado (Job 19.25) y se basa en que el Señor desempeña ese papel en defensa de su pueblo cuando veía que nadie más venía en su ayuda (Is 59.15b-20). Que Dios actuara como semejante redentor demostró su conexión familiar con aquellos a los que debía salvar. El deber del pariente también se extendía al levirato, tener hijos con la esposa de un hermano fallecido y educarles para continuar así su nombre (cf. el caso de Tamar, Gn 38; ver también Dt 25.6; Rt 2.20; 4.1-6). Este deber particular seguía siendo conocido en los tiempos del NT, y subyace en la pregunta que los saduceos le hicieron a Jesús: ¿De quién sería esposa una mujer que se hubiera casado sucesivamente con siete hermanos bajo la ley del levirato? (Mt 22.23-33; Mr 12.18.27; Lc 20.27-38).

El pariente cercano podía actuar también como vengador, el vengador de la sangre no será culpable cuando ejecute al asesino de un familiar, siempre que el homicida no hubiera buscado refugio en una de las seis ciudades designadas (Nm 35.9-34; Dt 19.1-13). Finalmente, era el deber de un pariente redentor ponerse de parte de su familiar en cualquier juicio. Se suele describir así a Dios, o al Salvador (p. ej., Ex 4.22-23 [filiación]; Job 19.25-27; Is 59.12-20; 63.1-5).

Todos estos conceptos de un deber de ayudar y rescatar reflejan, por medio de su aplicación metafórica, la relación de Dios y Cristo con un creyente. Sin embargo, la noción no se presenta con claridad en el NT, salvo en la función del Redentor.

Ciudadanos: Extranjeros. En los tiempos bíblicos la presencia de alguien en un territorio no significaba necesariamente que pudiera hacer uso de su tribunal civil para hacer valer sus derechos. En ocasiones, se podía estar sujeto a esos tribunales, pero solo como demandado. La ley criminal y sus tribunales se aplicaban habitualmente a todo aquel que la quebrantaba (aunque nótese el caso de Jesús, más abajo).

La aplicación de la ley civil a un individuo no era territorial, sino que se basaba en la ciudadanía (*ver* Forastero). La forma habitual era que uno observaba la ley de su nacionalidad (provincia o estado aliado) como el caracol carga con su concha. Que la ley «personal» de uno estuviera o no en vigor, o que sus derechos estuvieran protegidos, dependía de las leyes del estado o de la provincia donde uno se encontrara. En el Imperio romano, el ciudadano romano tenía una posición especial, claro está, incluso en un lugar donde la ley romana no fuera nominalmente la que gobernara. Estos conceptos son poderosas metáforas de la relación de un cristiano con los caminos de este mundo y la de un inconverso con la esfera de Dios.

En los tiempos del NT tanto Pablo, el ciudadano romano (Ef 2.19; 3.20; Fil 2.12, 19; 3.20; 4.18; Gá 5.1; Fil 4.3) como Pedro, el judío que no era romano (1 P 1.1), usan metáforas basadas en la ciudadanía o en el estatus de un extranjero o del peregrino (el ciudadano no romano que viajaba por todo el imperio). La ciudadanía fue la base sobre la cual Poncio Pilato intentó enviarle el caso de Jesús a Herodes Agripa, ya que Jesús, que no era romano, procedía del territorio en el cual Agripa era el poder civil (Lc 23.6-7). Pedro, el extranjero (el extraño) habla desde esa experiencia (1 P 1.1).

En sus viajes, Pablo hizo buen uso de su reivindicación de la ciudadanía romana (Hch 16.16-40; 22; 25–39) y es evidente que él sabía la importancia de tener una ciudadanía «especial». Pudo apelar a César (Hch 25.11) con las consecuencias que todos conocemos. Presenta al no cristiano como alguien que no forma parte de la comunidad de Dios (Ef 2.12, 19; 4.18; Col 1.21), aunque el cristiano es un extranjero en este mundo (Fil 3.20; Ef 2.19; cp. 1 P 2.9-21). Como residente extranjero, sin embargo, uno tiene el deber de respetar en la medida de lo posible las leyes y las costumbres de la comunidad en la que uno reside. En el AT, los residentes extranjeros estaban sujetos a los requisitos religiosos judíos, aunque también podían beneficiarse de las concesiones que se les hacían, porque los judíos habían sido extranjeros en Egipto (p. ej., Ex 12.19; 48.9; 22.21; 23.9; Lv 19.34; 24.22; Nm 9.14; 15.13-16; Dt 24.14-15, 17).

Esclavitud. La *esclavitud era conocida en los tiempos del AT, aunque los profetas no la usaron de forma particular como metáfora. La mayor parte del tiempo, por supuesto, los judíos no estuvieron en condiciones de desarrollar una ley completa de esclavitud y, en cualquier caso, la Toráh restringía el concepto. Los esclavos que tuvieran los judíos tenían que estar bien tratados. Los esclavos judíos no debían ser tratados como esclavos, sino como obreros contratados (Lv 25.39-43) y debían liberarse el séptimo año del jubileo, a menos que ellos pidieran que fuera de otro modo (Lv 25.47-53; Dt 15.12-7).

A los extranjeros se les trataba de una forma más severa y se podían legar en testamento (Lv 25.44-46). Un judío, esclavo de un extranjero, podía conseguir fondos y comprar su propia libertad Lv 25.47-50). Alternativamente, su pariente redentor podía rescatarlo (Lv 25.48-49, cp. más arriba).

La esclavitud era común en los tiempos del NT y se contemplaba en la ley griega y otras contemporáneas, pero se desarrolló de una forma más completa en la ley romana, siendo una división fundamental de la ley de personas que «todos los hombres son libres o esclavos», como lo declara un texto legal introductorio del siglo II A.D. (Gayo *Institutes* 1.9). La noción concomitante —liberto— solo existía como concepto legal desarrollado bajo la ley romana. La esclavitud judía y griega era suave en comparación. Bajo la ley romana, el esclavo era un bien más. Aunque su dueño podía permitir que realizara negocios, los beneficios y las pérdidas iban directamente al amo a menos que lo decretara de otra forma como acto de gracia. Las lesiones causadas a un esclavo se le producían al amo. Si el esclavo causaba algún perjuicio a alguien, el responsable era el dueño; o podía entregar el esclavo a la persona perjudicada para que lo castigara o mediante la transferencia oficial de la propiedad a modo de compensación. Los hijos de los esclavos le pertenecían al dueño de la madre, aunque el padre fuera libre (o incluso el dueño del esclavo). En resumen, el sometimiento del esclavo al dueño era total, ya que el esclavo no tenía una existencia legal separada excepto en uno o dos aspectos menores que hoy podríamos equiparar a las leyes para la protección de animales contra una crueldad indebida. Dicho esto, el amo podía matar a un esclavo si quería. Aunque algunos amos eran amables y generosos, no se les exigía que lo fueran. Un «esclavo en Cristo» y expresiones similares indican un compromiso debilitado en su impacto por nuestro sentimentalismo ignorante.

La entrada en la esclavitud se realizaba naciendo de una madre esclava, rindiéndose como cautivo de guerra o vendiéndose uno mismo. Estas dos últimas formas proporcionan sustancia a textos como Juan 8.34, 1 Corintios 7.23; Gálatas 5.1 y, en especial, Romanos 6.16-22. En realidad, la última cita refleja con precisión el principio romano de que en la ley romana alguien que se comportara como si fuera un esclavo acabaría estimando que lo era y no se le permitiría argumentar o demostrar otra cosa. La principal distinción entre un esclavo y cualquier otra propiedad era que el esclavo podía ser liberado por expresa voluntad del amo. Bajo la ley romana, esto convertía a la persona en un «liberto», no un «hombre libre». El hombre o la mujer libre, nacía libre, aunque pudiera convertirse en un/a esclavo/a. Si era liberado, el antiguo esclavo se convertía en un «liberto», un estatus separado en la ley. Seguía existiendo una relación

entre el exdueño y el exesclavo ahora convertido en liberto, y esto solo ocurría en la ley romana. El liberto tenía el deber de respetar y ayudar a su patrón, y cada uno de ellos debía cuidar del otro si caía en necesidad o enfermaba (una forma primitiva de seguridad social). Por tanto, 1 Corintios 7.22 es explicable en términos romanos, y no en los de la ley judía a la que Jesús se refiere en Juan 8.35. Bajo otros sistemas legales, libertar a un esclavo significaba que uno quedaba libre de obligaciones hacia él. Bajo la ley romana el exdueño y el exesclavo tenían obligaciones mutuas continuas de ayuda.

Paternidad, autoridad familiar. Bajo todos los sistemas legales relevantes para los estudios bíblicos, dentro de la familia era normal que hubiera un cabeza de familia (romano = *pater familias*). Este individuo, por lo general varón, tenía extensos poderes en relación con su familia y con aquellos que le debían lealtad, como los esclavos, los empleados y los que residían con él en la casa (cp. extranjeros, más arriba). Su autoridad podía tener muchos efectos y las personas estaban sujetas a ella de diversas formas, siendo el *nacimiento o la *adopción el camino para los hijos.

Adopción: Hijos. La adopción es el proceso legal oficial por el que algunos dejan una familia y entran en otra, sometiéndose así a la autoridad del cabeza de la nueva familia. Aunque a muchas disposiciones se les llama ahora adopción, la verdadera solo ocurre cuando las relaciones legales implicadas se tratan de la manera adecuada. En las epístolas paulinas se alude cinco veces a la adopción (Ro 8.15, 23; 9.4; Ef 1.5; Gá 4.5) y, dado que todos los destinatarios conocerían la ley romana, es probable que tuviera un referente romano en todos los casos. El concepto se desconocía en la ley judía. Se usaba en la ley babilonia como base temporal de un aprendizaje que acababa cuando las aptitudes se habían aprendido de padre/aprendiz-maestro. Se usaba en la ley griega tan solo con propósitos de herencia, siendo la adopción una disposición que se hacía en el lecho de muerte. Dado que se habla de los cristianos como hijos adoptivos de Dios, y él no ha muerto, el referente griego queda descartado.

En la ley romana la adopción consistía en traer a una relación filial a alguien que no pertenecía a la familia, haciendo que estuviera sujeto a la autoridad, el cuidado y la responsabilidad del *pater familias,* el padre de la familia. La relación del padre con sus hijos equivalía a la del amo con sus esclavos descrita más arriba. Un niño romano, adoptado o natural, estaba siempre bajo la autoridad del padre hasta que este moría o escogía oficialmente concederle la libertad al niño. Hasta que esta libertad no se concedía, los deberes, las responsabilidades, los errores, las ventajas legales del niño eran los del padre, así como el esclavo era responsabilidad de su amo (ver más arriba). La paternidad de Dios en el NT tiene, pues, matices que no son relevantes en el AT. Aunque el padre veterotestamentario tenía una autoridad considerable, su poder no era tan completo como el de los padres romanos, a quienes Pablo se refiere particularmente al escribir a los centros gobernados por la ley romana.

Herederos, Derecho a la herencia y herencia, custodia. El adecuado funcionamiento de las normas de *herencia, cualesquiera que sean, son fundamentales en la mayoría de los sistemas legales tempranos. El linaje familiar debe preservarse y la propiedad ha de trasmitirse de generación en generación. En sus formas griega y romana, la adopción era

una forma artificial de asegurarlo, pero incluso en esto las relaciones naturales solían ser la base de la herencia (¡excepto entre los emperadores romanos!). El derecho a la herencia y la herencia se regulaban mediante las reglas de la sucesión a través de testamento o sin él que operaban sobre el estado definido por la ley de las personas.

Independientemente de cómo se logre la condición de heredero, es la persona que hereda o que heredará a su debido momento. En los tiempos bíblicos, se dice con frecuencia que el heredero ostenta la administración de la propiedad que se heredará (la herencia), sobre todo si su propietario (el «padre) delega su autoridad en el heredero para que actúa en su nombre. La *herencia* es, por tanto, un concepto de propiedad, aunque *heredero* es un concepto de sucesión, siendo la designación un asunto de la ley de personas, es decir, del estatus personal.

En el AT, la entrega de la *tierra en herencia al pueblo es algo que celebran muchos autores (p. ej., Gn 15.7; Dt 4.21; 20.16; 1 R 8.36; Is 60.21; Jer 3.16, Se alude al Señor como herencia de *sacerdotes y levitas (Nm 18.20; Dt 18.1-2). En ocasiones se invierte la figura, como cuando se le pide al Señor que tome al pueblo como su herencia (Ex 34.9; Sal 28.9; 33.12; 1 R 8.51, 53).

En el NT la atención se fija en el estado de la persona como heredera y no en las implicaciones que esto tendrá sobre la propiedad, describiendo así que al cristiano se le hace heredero de Dios, coheredero con Cristo (Ro 8.17). En Gálatas 3.23–4.11 Pablo hace uso del estado de heredero menor y del nombramiento de un ayo o tutor (la ley), cuya autoridad dura hasta que el heredero alcanza la mayoría de edad. En otro lugar, Pablo aborda el problema producido por una estricta aplicación de las metáforas del heredero, mostrando que dicha condición pertenece a los descendientes de Abraham, por medio de la fe y no solo por la carne (Ro 4.13-6; 9.6-8). De esta forma se recalca la condición del cristiano y las expectativas adjuntas a ella. La situación del «heredero de Dios» es extraordinaria.

Testamentos. Una forma común en la que una persona se convierte en heredera es mediante un testamento a través del cual el testador dispone cómo deberán ser las cosas después de su muerte. Sin embargo, el término griego *diatheke* va más allá de las voluntades testamentarias y abarca todas las disposiciones; por tanto, se usa de forma adecuada como cuando Jesús habla del «nuevo testamento» en su sangre (Mt 26.28; Mr 14.24; Lc 22.20). La analogía más estricta de la voluntad testamentaria se halla en pasaje como Hebreos 9.16-18 y Gálatas 3.15, donde las formalidades de la ley redondea la figura retórica.

En los tiempos bíblicos se podía escribir un testamento, o se podía declarar de forma oral delante de testigos. El comentario de Pablo en cuanto a que ninguna persona altera los términos de un testamento debidamente establecido (Gá 3.15) transpone perfectamente la forma legal y prosigue usando la ley de la herencia para mostrar que la promesa hecha a Abraham tomaba precedencia sobre el concepto meramente mecánico de la sucesión física (Gá 3.16-25).

Compra, venta, redención. Las metáforas sacadas del mundo del comercio deben encontrarse aquí y allá en la Biblia. Muchas de ellas son procedimientos. El concepto de

venta, por ejemplo, suele estar relacionado con otras nociones como la venta de uno mismo a la esclavitud; y, por supuesto, la idea de la redención (recuperar mediante la compra) es intrínseca a mucha de las metáforas bíblicas que se basan en nociones legales. Como hemos visto más arriba, el deber y el derecho del pariente redentor consistía en ayudar a sus parientes cercanos en cualquier cosa que necesitaran. En el NT el redentor compra a los cristianos recuperándolos de la esclavitud al diablo o al pecado (Ro 7.14, 25). Después de esto, se considera que el cristiano ha sido liberado para que tenga el estatus de liberto frente a su patrón, Dios, o que siga siendo esclavo de Cristo (ver más arriba). Una alternativa es que el pago realizado por Cristo no es la redención oficial de un bien, sino que se ha hecho para satisfacer un castigo que, de otro modo, le sería impuesto a alguien culpable de quebrantar la ley (ver más abajo).

Precio. En la compra o la redención el precio es una parte fundamental de la transacción. Que la vida del Hijo de Dios fuera el precio de la salvación de los cristianos atribuye un valor inestimablemente algo en el individuo.

El depósito. El depósito o fianza (*arrabon*) garantiza la realización posterior de una transacción u obligación, o simplemente prueba su existencia. Varios sistemas legales tenían conceptos ligeramente distintos. No sabemos con certeza a cuál se refiere Pablo en 2 Corintios 1.22 y 5.5, y en Efesios 1.14. la ley judía, griega y romana contiene variantes de la noción que van desde la acreditación de la transacción a la fianza de la ejecución futura de un obligación mediante el requisito del depósito recuperable de algún artículo valioso, en pago de parte del precio.

Sellos. Vinculado a la noción de la fianza está el *sello, un concepto que aparece a lo largo de la Biblia. El sello puede tener muchas funciones en la ley, por lo general como elemento de prueba. Puede mostrar que algo está cerrado y que no se ha abierto, que es inviolable y que su contenido está oculto hasta que se rompa el sello. Darío sella el foso de los leones (Dn 6.17); se selló la tumba de Jesús (Mt 27.66); el abismo sin fondo será sellado (Ap 20.3). En Apocalipsis 4 se nos habla de la apertura del Libro de los Siete Sellos, y donde el sello posee muchos aspectos. Aunque se le dice a Juan que selle una profecía (Ap 10.4), el libro de Apocalipsis mismo no debía sellarse (Ap 22.10; cp. Dn 12.4; Is 8.16). Los documentos legales se sellaban para darles autenticidad y también para indicar su carácter definitivo (p. ej. Neh 0.38; Jer 32.1-11, 14). Se demostró la autoridad de Amán, y más tarde de Mardoqueo, al entregarles el *anillo con el sello del rey (Est 3.10; 8.8-10). Jesús habla de sí mismo como autenticado y validado por Dios (Jn 6.27). Los creyentes corintios eran un sello, una prueba de la autenticidad del ministerio de Pablo (1 Co 9.2).

El sello podía indicar, además, la propiedad como en el caso de los cristianos (2 Co 1.22; Ap 7.2-8; 9.4) y los que llevaban la marca de la bestia (Ap 13.16-17; 14.9; 19.20). La *circuncisión era el sello de la fe de Abraham (Ro 4.11), y establecía su existencia de facto a la vez que actuaba como prueba para los demás.

Títulos de propiedad. Los títulos de propiedad, por lo general referidos a las lindes de las tierras son importantes en las sociedades bíblicas. Como se indica más abajo, en Jeremías 32 el profeta compra un campo de su primo y esconde la prueba de la

transacción. La parábola usa, pues, un procedimiento legal oficial para indicar que el cautiverio que estaba por venir no duraría para siempre (Jer 32.8-15).

Legislación, legislador. El poder de legislar a favor de un territorio o de un pueblo y hacer cumplir la ley es fundamental para esta misma. La presentación de Dios como Legislador puede tomarse como una metáfora. Sin embargo, como indica C. S. en *El regreso del peregrino,* hay momentos en que se cuestiona cómo funciona una figura retórica. Legislar puede ser una analogía de la mayor y no la mayor del caso menor.

Sin embargo, como queda claro desde los primeros juicios (p. ej. Sodoma y Gomorra y Gn 26.5), la ley no surgió hasta que le fue revelada a Moisés. El Sinaí fue una reafirmación, no una innovación.

En el NT se pensaba que la conformidad con los requisitos de la ley (más amplia) tal como la elaboraron los sacerdotes y los legisladores aseguraba el favor de Dios y, para quienes así lo entendían, también la salvación.

Juicio. En un juicio se determinaban y se juzgaban los hechos. Estos procesos de los tribunales se adaptan de forma peculiar para transmitir sentido a una teología que habla de transgresión y *culpa; de acusación, juicio y condenación; de redención y de juicio. Esto se ve claramente en ambos Testamentos.

Fiscal. En el Oriente Medio de los tiempos bíblicos no había una división necesaria de funciones entre el fiscal y el juez. Un legislador o defensor podía asumir ambas capacidades. Anteriormente, en la narrativa bíblica, la trasgresión y el castigo se ven en la historia del *Jardín del Edén. Allí actúa el Legislador mismo. No hay proceso formal ni acusación, ni prueba ni vista (Gn 3). En el otro extremo de la Biblia, el Juicio Final resuelve finalmente los asuntos dentro del continuo espacio-tiempo presente. Aunque los libros de registro se inspeccionan (Ap 20.12), los procesos son sumarios y no hay acusación, súplica o defensa. Entre Génesis y Apocalipsis los mecanismos del tribunal se recogen para transmitir sentido. Génesis contiene muchos ejemplos de juicio sumario sin separación de las funciones de acusación, proceso, prueba y juicio. El diluvio (Gn 6–7) es uno de esos ejemplos; *Sodoma y Gomorra (Gn 18–19.27) es otro. En el último ejemplo, Abraham intenta la súplica para mitigar la sentencia (Gn 18.23-33), que se concede, pero cuya base no se demostró probada.

Un claro ejemplo del NT es el del juez como fiscal en la situaci*ón en la que el Sanedrín, habiendo interrogado a Jesús basándose en declaraciones de testigos inadecuados, el sumo sacerdote se las arregla para conseguir que Cristo pronuncie unas palabras que ellos pudieran tomar como blasfemia (Mt 26.63-66;* Mr 14.61-63; Lc 22.66-71).

Cualquier persona era competente para formular una acusación delante de un juez y denunciar a un infractor se reconocía como un deber civil. Una fuente obvia de abogados de la acusación eran los testigos de un crimen civil o religioso. Se impedía el abuso haciendo que un acusador no justificado fuera responsable de la pena por la ofensa cometida por otro. En Zacarías 3, Josué, el sumo sacerdote comparece delante del ángel del Señor con *Satanás junto a él y preparado para acusarle. En este caso, sin embargo,

se despide sumariamente al futuro acusador y se inviste al Josué con *vestiduras limpias; el significado de toda la escena se le explica al profeta.

Defensor: el abogado. Era aceptable que alguien ayudara a una parte en una acción judicial. Era el papel del pariente redentor mencionado más arriba. Es, asimismo, el papel del Paracleto del NT, el *Esp*íritu Santo (*Jn 14.16, 26). El prototipo romano estaba cualificado tanto desde el punto de vista forense como oratorio.

Testigos. Cuando hay un juicio, se requieren pruebas que demuestren los hechos de las que dependerá el caso. Los *testigos son, habitualmente, los que las proporcionan, aunque los documentos también son probatorios (ver título de propiedad, más arriba). En los tiempos modernos los testigos tienen dos manifestaciones: en la investigación del crimen y durante la prueba requerida para una acción civil o criminal. En ambos casos, el papel del testigo es pasivo: responder a las preguntas y proporcionar información. En los tiempos bíblicos, el papel del testigo era mucho más activo, ya que se esperaba que fuera persuasivo y exhortatorio, que hiciera su papel con pasión, añadiendo fuerza a cualquier hecho del que esté testificando. Se esperaba que el testigo se ciñera a su historia, que la magnificara y procurara disminuir las pruebas que apuntaban a otras conclusiones. Que el término griego para testigo sea *mártir* —una palabra que ahora usamos ignorando a menudo su significado básico— es una marca de la fidelidad de los testigos primitivos de la verdad de la fe cristiana.

Se habla de muchos testigos de la Biblia, incluido el testimonio del Espíritu y de los creyentes (Jn 15.26-27). Se puede ver a los testigos de la verdad del cristianismo participando en el largo proceso legal en el que todos estamos involucrados y que llegará por fin a su apogeo en el Juicio Final.

Juicio. El *juicio es la decisión formal de un asunto que, con frecuencia, implica una disposición con respecto a las diversas cuestiones para el futuro. Como hemos visto más arriba, en la Biblia se habla de juicios sumarios. No son sino presagios del Juicio Final. En estos asuntos, las cuestiones de culpa y castigo son inherentes y pueden implicar una investigación y un proceso.

No parece que estos se utilicen como metáforas legales, sino que se debaten en otro lugar de este volumen.

Es cuestionable si el Juicio Final debe verse en su totalidad como una metáfora. Será la evaluación suprema de cada individuo y la determinación del destino de cada uno. Diferentes pasajes indica ligeramente unos procedimientos distintos, pero queda claro que Dios actuará como juez basándose en la ley que él ha establecido. Para el cristiano, el Redentor está cerca, y el Abogado tendrá su trabajo bien hecho. Aunque muchos consideren el juicio como algo temible (y puede ser así) es importante recordar que, en muchos casos, se emite un juicio favorable en muchos procesos criminales y que, en casi todos los casos civiles, una de las dos partes queda absuelta de la culpa.

Castigo penal: Redención. Quebrantar la ley puede tener consecuencias civiles o criminales. Cuando se trata de una ofensa criminal cuyo castigo es el castigo más que la ejecución civil, con lo que otras metáforas entran en juego.

Que alguien sustituya al ofensor para incurrir en pena real es algo conocido en los tiempos bíblicos, aunque en modo alguno era común. No obstante, es este concepto y el de la expiación de la culpa los que subyacen en muchas de las frases en las que se habla de la muerte de Cristo en la *cruz (*ver* Expiación).

Resumen. Existen muchas metáforas legales en la Biblia. Deberíamos tener cuidado y no incorporar nociones modernas en ellas. Cuando se exploran, sus colores y texturas añaden en gran medida a nuestra comprensión de la enseñanza bíblica. En el caso del material paulino tradicional, la ley romana suele proporcionar un significado profundo.

Ver también ADOPCIÓN; CRIMEN YCASTIGO; ESCLAVO, ECLAVITUD; HERENCIA; JUICIO; LEY; REDIMIR, REDENTOR; SELLO; TESTIGO.

BIBLIOGRAFÍA. H. Danby, *The Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1933); J. D. M. Derrett, *Studies in the New Testament* (5 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1977-1989); idem, *Law in the New Testament* (Londres: Darton, Longman & Todd, 1970); G. Horowitz, *The Spirit of Jewish Law* (Nueva York: Central Book, 1963); F. Lyall, *Slaves, Citizens, Sons: Legal Metaphors in the Epistles* (Grand Rapids: Zondervan,1984); D. M. McDowell, *The Law in Classical Athens* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978); A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

IMÁGENES solares. *Ver* SOL; SOL, LUNA Y ESTRELLAS.

IMÁGENES urbanas. *Ver* CIUDAD.

IMPETUOSIDAD

La impetuosidad (o precipitación) es característica de los que hablan o actúan apresurada o impulsivamente. Aunque las cosas dichas o hechas de forma impetuosa no siempre son pecaminosas, por lo general muestran una falta de visión y una corrección razonada se hace necesaria. En el Salmo ٣١.٢٢ David confiesa: «Decía yo en mi premura: Cortado soy de delante de tus ojos; pero tú oíste la voz de mis ruegos cuando a ti clamaba» (RVR1960). En Salmo 116.11 observa: « Y dije en mi apresuramiento: Todo hombre es mentiroso (RVR1960). La impetuosidad apresurada es una preocupación en la literatura de sabiduría de la Biblia que, una y otra vez, ofrece advertencias contra ella. Demuestra una falta de conocimiento (Pr 19.2) y es común a los necios (Pr 14.29); 29.20; Ec 7.9; *ver* Necedad).

Las prisas impulsivas están ligadas a la rapidez de la necedad en *enojarse (Pr 14.29; Ec 7.9). Es una invitación abierta a acabar avergonzado (Pr 25.8) y puede conducir a la pobreza (Pr 21.5). Hasta es posible ser impulsivo en el celo propio delante de Dios: « No te des prisa con tu boca, ni tu corazón se apresure a proferir palabra delante de Dios; porque Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra; por tanto, sean pocas tus palabras» (Ec 5.2 RVR1960). En la epístola de Santiago, tal vez el ejemplo más claro de la literatura de sabiduría en el NT, encontramos el famoso mandamiento: «Todo hombre sea pronto para oír, tardo para hablar, tardo para airarse» (Stg 1.9 RVR1960).

Las narrativas de la Biblia nos dan ejemplos reales de la autodestructividad de la impulsividad. El celo irreflexivo e impulsivo se apoderó de Jefté cuando pronunció su

voto de sacrificar lo primero que viera salir de su casa para recibirlo (Jue 11.31-39) y de Usa cuando alargó la mano para estabilizar el arca del pacto (2 S 6.6-7). El enojo personal de *Moisés le hizo golpear la *roca (Nm 20.10-12), hizo que Santiago y Juan quisieran hacer que descendiera fuego contra los samaritanos (Lc 9.54-56) y que Pedro le cortara la oreja a Malco (Mt 26.51-53; Jn 18.10).

La impetuosidad impulsiva puede parecer un defecto menor, pero Salmo 106.33 vincula las apresuradas palabras de Moisés con la rebeldía contra el Espíritu de Dios, y 2 Timoteo 3.4 (NVI) la incluye en la lista de los defectos verdaderamente ignominiosos. Isaías profetiza que, en el reino futuro, «La mente impulsiva comprenderá y entenderá» (Is 32.4 RVR1960). *Ver también* ENOJO; NECEDAD.

INCIENSO

El sumo sacerdote entra en el poco iluminado tabernáculo con inquietud. En una mano lleva el incensario, caliente por los carbones resplandecientes del *altar. En la otra, dos puñados de incienso. Al moverse detrás de la cortina que da entrada al Lugar Santísimo, pone el incienso sobre los carbones produciendo una *nube fragante sobre el *arca del pacto, el estrado de los pies de Yahvéh. El lugar de la Presencia se cubre de humo aromático que impide que el sacerdote pueda ver el trono prohibido de Dios.

Un elemento de adoración. El incienso es un recordatorio físico de una realidad eterna. Penetra nuestra imaginación en un marco de adoración a lo largo de las Escrituras. De las revelaciones de Isaías y Juan entendemos que el incienso señala la adoración eterna a Yahvéh. En su visión, Isaías «vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo... se llenó de humo» (Is 6.1, 4 RVR1960). Parte del registro de Juan describe a veinticuatro ancianos: «Cada uno tenía un arpa y copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones del pueblo de Dios» (Ap 5.8 NVI). La explicación de Juan se hace eco del salmista, que primero presenta el símil: «Suba mi oración delante de ti como el incienso» (Sal 141.2 RVR1960). Los profetas-poetas de las Escrituras incluyen sistemáticamente el incienso al describir la verdadera adoración de Dios.

La prominencia poética del incienso sugiere su relevancia histórica; de hecho, el incienso sobrepasa el *sacrificio como práctica común en la adoración hebrea. Reflejar la realidad eterna del trono de Yahvéh, la ley histórica incluye detalladas instrucciones de los *tabernáculos temporales y los *templos de Israel. Los sacerdotes tienen que «Coloca el altar del incienso frente al arca del pacto, y cuelga la cortina a la entrada del santuario» (Ex 40.5 NVI). El único incienso permitido se preparaba de manera específica y se limitaba a este uso particular (Ex 30.34-38). El sumo sacerdote tenía que quemar el incienso cada mañana y cada tarde para que hubiera «incienso perpetuo delante del Señor, por todas vuestras generaciones (Ex 30.7-8 LBLA). Cuando ascendía el humo del incienso del altar, servía de réplica en miniatura de la *nube de la gloria de Dios sobre el Monte Sinaí. Así, al entrar Aarón en la casa de Dios con la nube-gloria, se le recordaría la comida de comunión con Dios sobre el monte humeante (Ex 24) y del terror que evocaba la nube-gloria.

Estando Zacarías, padre de Juan el Bautista, observando obedientemente el Día de la Expiación durante lo que Lucas denomina «el momento del incienso», vincula el AT y el NT cuando Gabriel le anuncia la palabra profética del próximo nacimiento de su hijo (Lc 1.10); era una oración de siglos que se estaba contestando. Los magos también fueron un vínculo involuntario cuando ofrecieron incienso a Jesús recién nacido (Mt 2.11). Cumplieron profecías que anticipaba que las naciones irían en manadas al Mesías y «traerán oro e incienso, y publicarán alabanzas de Jehová» (Is 60.6). Y seguimos esperando que llegue el día en que «en todo lugar se ofrece[rá] a [su] nombre incienso» (Mal 1.11 RVR1960). Esta serie de escenas capta el lugar general que tiene el incienso en la adoración. Pero las palabras indignadas de Dios a los *idólatras a través de los profetas sugieren su relevancia de manera más específica. Desde el más amplio alcance trágico de las referencias al incienso, vemos que indica reverencia, es una señal de lealtad y, finalmente, el deseo de agradarle a una deidad y de ganar su favor.

Declarar lealtad y buscar el favor. La función del incienso se resalta por su abuso en la costumbre de idolatría de Israel. Se ofrece incienso en señal de reverencia a un ser al que se promete toda la lealtad, porque uno depende de ese ser para el sustento y la supervivencia, y porque se quiere ganar su favor. Por esta razón, las *oraciones del salmista son como el incienso; espera agradarle a Yahvéh y lograr una protección continua mediante su declaración fragante de lealtad. En este contexto los profetas proporcionan un verdadero catálogo del pecaminoso uso que Israel hace del incienso.

El profeta resume la lealtad inadecuada explicando que Israel quema incienso «a lo que es vanidad» y no al Señor (Jer 18.15), a Baal (Jer 7.9; 11.13, 17), a «la reina del cielo» y otros dioses (Jer 44), a imágenes talladas (Os 11.2) y hasta a las herramientas de trabajo que proporcionan comida (Hab 1.16). Israel no respeta los mandamientos de Dios para la adoración. Queman incienso en su templo pero lo dedican a otros dioses o lo queman en otro lugar: en sus propias casas (Jer 19.13), sobre una colina a la sombra de los árboles (Os 4.13; *ver* ARBOLEDA) o en las habitaciones preparadas para adorar a otro. Transgreden los mandamientos específicos para su uso, empleando en la adoración de otros dioses algo que solo está previsto para el Señor (Ez 23.41; Os 2.13). Los profetas enfrentan la ley con el detalle específico de lo a conciencia que Israel desatendía los mandamientos de Dios. Jeremías articula la equivocación crucial de ellos como no confiar en que Dios es su proveedor.

Como el diezmo, el incienso indica la lealtad reverente y la dependencia de Dios. En toda su intensidad sensorial es, en realidad, el modelo adecuado para la oración.

Ver también ADORACIÓN; ALTAR; ASCENSO; FRAGANCIA; HUMO; ÍDOLO, IDOLATRÍA; OLOR.

INCLINARSE, INCLINÁNDOSE

Inclinarse es uno de los actos más básicos a la hora de mostrar deferencia en las Escrituras. La imagen de inclinarse o postrarse está contenido en varias de las palabras bíblicas clave para la adoración (*ver* Yacer postrado).

El uso más común de inclinarse es describir el respeto y la deferencia adecuados. Este uso se encuentra a lo largo de las narrativas bíblicas. Los ejemplos incluyen a Abraham

inclinándose delante de los tres visitantes (Gn 19.2). Se inclina como parte de la transacción de la tierra (Gn 23.7), Rut se inclina ante Booz (Ap 2.10) y Mefiboset lo hace ante su benefactor, David (2 S 9.8). Por lo general, la inclinación ordinaria es sencillamente un detalle que ayuda a llevar adelante la historia que se está contando. No ocurre así con las demás categorías de inclinación.

La primera es inclinarse ante un objeto ilegítimo. En el Decálogo, inclinarse a los ídolos se usa en la prescripción contra la *idolatría: «No te inclines delante de ellos ni los adores» (Ex 20.5 NVI). La valoración típica de Israel durante la monarquía fue que «abandonaron todos los mandamientos del Señor su Dios, y se hicieron dos ídolos fundidos en forma de becerro y una imagen de la diosa Asera. Se postraron ante todos los astros del cielo, y adoraron a Baal» (2 R 17.16 NVI). La naturaleza habitual de esta falsa adoración se describe así: «En todo siguió el mal ejemplo de su padre, adorando e inclinándose ante los ídolos que éste había adorado» (2 R 21.21 NVI). Con mordaz ironía Isaías describe cómo una persona da forma a un ídolo con sus propias manos y después se inclina ante él: «Con el resto hace un dios, su ídolo; se postra ante él y lo adora. Y suplicante le dice: "Sálvame, pues tú eres mi dios» (Is 44.17 NVI).



Una mujer egipcia se inclina con una pierna flexionada hacia delante, debajo de ella, para poder levantarse con facilidad.

Otro sentido es inclinarse contra o fuera de la propia voluntad. En Salmo 72, uno de los resultados de que el rey ordenara sus caminos según lo estipulado por Dios es que «ante él se postrarán los moradores del desierto, y sus enemigos lamerán el polvo» y que «todos los reyes se postrarán delante de él; todas las naciones le servirán» (Sal 72.9, 11 RVR1960). Los ejemplos de esto incluyen cuando Israel tendrá que inclinarse delante de sus enemigos: «Los reyes te verán y se pondrán de pie, los príncipes te verán y se inclinarán, por causa del Señor, el Santo de Israel, que es fiel y te ha escogido» (Is 49.7 NVI); se postrarán ante ti rostro en tierra, y lamerán el polvo que tú pises. Sabrás entonces que yo soy el Señor, y que no quedarán avergonzados los que en mí confían» (Is 49.23 NVI).

Ver también YACER POSTRADO.

INCREMENTO, HISTORIAS DE

Aunque el número total de historias de incremento no es grande, apelan a algo que está en lo profundo de los anhelos humanos. Estos relatos arrastran nuestra imaginación a contemplar el misterio y el prodigio de las obras de Dios y de su disposición a ser generoso con su pueblo.

Un ejemplo importante del AT sobre el tema es *Job, que perdió a toda su familia y todo su ganado, solo para descubrir que se le restaura toda su fortuna y se le da «dos veces más de lo que antes tenía... El Señor bendijo más los últimos años de Job que los primeros (Job 42.10, 12 NVI). En realidad, la comparación entre el número de ganado de Job al final de la historia y el del principio muestra que la cantidad se duplicó. Es una

historia de virtud recompensada y de prosperidad no solo restaurada, sino magnificada. De la tristeza y la tragedia Dios escogió incrementar y bendecir.

Otras cuatro historias de incremento del AT tienen un toque común. La viuda de Sarepta compartió su última comida y su aceite con Elías y fue recompensada haciendo que esto se reabasteciera milagrosamente hasta que Dios envió lluvia sobre la tierra (1 R 17.8-16).

La viuda de uno de los hijos de los profetas apeló a Eliseo cuando sus acreedores amenazaron con esclavizar a sus dos hijos. Eliseo le dio instrucciones de que pidiera a todos sus vecinos vasijas prestadas, y Dios las llenó milagrosamente todas con aceite (2 R 4.1-7). Otra historia de incremento que implica a Eliseo es la milagrosa alimentación de cien hombres con la ofrenda de primicias de una persona (2 R 4.42-44). Son historias de la compasión y la provisión de Dios extendidas a los necesitados desprovistos de recursos. La enigmática historia de Jabés es tan breve como para incitarnos a querer más información: «Jabés le rogó al Dios de Israel: "Bendíceme y ensancha mi territorio; ayúdame y líbrame del mal, para que no padezca aflicción". Y Dios le concedió su petición» (1 Cr 4.10 NVI). Esta parece una historia de la generosidad de Dios para con el corazón que anhela más.

En el AT existe también una historia común de incremento en el trabajo. Si uno rastrea el término *incremento* a lo largo del libro de Génesis, uno encuentra numerosas promesas de que Dios aumentará los números de los descendientes de los patriarcas (p. ej. Gn 16.10; 17.2; 26.24), una promesa repetida en Deuteronomio (p. ej., Dt 6.3; 7.13; 8.1) cuando los israelitas contemplaban entrar a la Tierra Prometida. La historia del AT confirma que esta historia de incremento ocurrió en realidad; la cómica historia que se cuenta en Éxodo 1 es un ejemplo temprano de cómo cuánto más perseguían los egipcios a los israelitas, más crecían ellos en número (Ex 1.7, 8, 12). De manera similar, las visiones proféticas de un Israel restaurado incluyen el tema del crecimiento numérico del pueblo (p. ej. Jer 23.3; Ez 36.11; 38.26). Una contrapartida en el NT es la declaración en Hechos 12.24 de que «la palabra de Dios crecía y se multiplicaba».

Incluso podemos hallar indicios del tema del incremento en los proverbios del AT. El camino de los justos, por ejemplo, «se asemeja a los primeros albores de la aurora: su esplendor va en aumento hasta que el día alcanza su plenitud (Pr 4.18 NVI). Aunque « Las riquezas de vanidad disminuirán», la persona que «recoge con mano laboriosa las aumenta» (Pr 13.11 RVR1960). Cuando el impío perece, «los justos se multiplican» (Pr 28.28).

Las historias de incremento más conocidas son varias de las parábolas y milagros de Jesús. Entre las que tratan el tema están el *sembrador y la *semilla; con su espectacular resultado de una cosecha que rinde al cien por cien (Mt 13.3-8); el grano de *mostaza que crece hasta convertirse en un árbol gigantesco en el que anidan los pájaros (Mt 13.31-32; Mr 4.30-32; Lc 13.18-19); la levadura, en la que una pequeña cantidad es suficiente para *leudar tres kilos de masa (Mt 13.33-35; Lc 13.20-21); y los talentos en la que dos administradores duplican el dinero de su amo mediante una inversión agresiva (Mt 25.14-17). Jesús acaba la parábola de los talentos con estas palabras: «Porque al que

tiene, le será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado» (Mt 25.29 RVR1960). Las parábolas del reino son, básicamente, historias de incremento.

Algunos de los milagros de Jesús siguen el mismo patrón, En una ocasión, Jesús multiplicó cinco pequeños panes de cebada y dos pescados en alimento para cinco mil personas, y doce cestas de mendrugos (Jn 6.5-13). En otra ocasión, siete panes un unos cuantos pececillos fueron multiplicados para dar de comer a cuatro mil, y quedaron siete cestas de restos (Mr 8.1-9). Estas historias nos recuerda la gran generosidad de Jesús y de su poder divino sobre la naturaleza. La pregunta de Andrés sobre los cinco panes y los dos peces en la alimentación de cinco mil «¿qué es esto para tantos?» (Jn 6.9), la respuesta es: Con Dios hay más que suficiente.

El tema del incremento también está presente en las epístolas del NT, cuando la historia de la santificación es una historia de crecimiento y aumento. «Para... crezcáis para salvación», leemos (1 P 2.2 RVR1960), y «crezcan en la gracia» (2 P 3.18 NVI). También: « creceremos en todo sentido hasta parecernos más y más a Cristo, quien es la cabeza» (Ef 4.15 NTV). La vida santificada es « crecer en el conocimiento de Dios» (Col 1.10 NVI). El escritor de Romanos aduce a Abraham como alguien que « se fortaleció en fe» mientras esperó veinticinco años hasta el nacimiento del hijo prometido (Ro 4.20). A esto se le puede añadir el pasaje famoso en Romanos 5.3-5 que cataloga las virtudes producidas por el sufrimiento, la historia del carácter cristiano siempre en expansión en el que una virtud produce la siguiente. Un pasaje paralelo en 2 Pedro 1.5-8 enumera las virtudes que se espera que un creyente añada a la fe, y el producto final es que esa persona «abundará». En resumen, la vida de fe es una gran historia de incremento en el que la gracia aumenta la acción de gracias (2 Co 4.15), en la que Dios provee los recursos para que aumente la cosecha de la justicia (2 Co 9.10) y en la que la fe y el amor se incrementan (Fil 4.17; 1 Ts 3.12; 2 Ts 1.3).

Ver también GRANO DE MOSTAZA; LEVADURA, LEUDAR; NÚMEROS; SEMILLA; SIEMBRA, SEMBRAR, SEMBRADOR.

INFIERNO

La imagen bíblica más conocida del infierno deriva de un barranco profundo y estrecho al sureste de Jerusalén llamado *gê ben hinnōm «el Valle de Ben* Hinóm*» en el que los israelitas idólatras ofrecieron sacrificios de niños a los dioses* Molec y Baal (2 Cr 28.3; 33.6; Jer 7.31-32; 19.2-6 NVI). Josías profanó el *valle para que no sirviera como enclave santo (2 R 23.10), después de lo cual los habitantes de Jerusalén lo utilizaron como vertedero. Como resultado, el Valle de Ben Hinóm se llegó a conocer como un montón de basura, un lugar de destrucción por *fuego en la tradición judía. El término griego *gehena, «infierno», por lo general usado en el NT para el lugar del castigo final, se deriva del nombre hebreo de ese valle.*

Este valle también se consideró como imagen adecuada del infierno por su asociación con el sitio donde se depositaban los cuerpos de los que habían muerto en *batalla por el *juicio de Dios. Jeremías profetizó que el valle se usaría como *sepultura masiva para los cadáveres del pueblo de Judá masacrado por un ejército invasor (Jer 7.30-34). La asociación anterior del lugar con las abominaciones cúlticas, la exposición de los cuerpos,

la exposición de los cuerpos a los *pájaros carroñeros, los *animales y la naturaleza poco ceremoniosa del entierro indican que el muerto yacía bajo la *maldición de Dios. Muchos de los profetas tuvieron visiones de una batalla decisiva entre Dios y sus *enemigos en las proximidades de Jerusalén (Is 66.14-16; Ez 38–39; Jl 3.12-13; Zac 14.12-15). Ezequiel describe un valle en el que los restos de soldados enemigos abandonados por las aves de carroña (Ez 38.4) se enterrarían con el fin de eliminar la profanación de los cadáveres que estuvieran al aire libre (Ez 38.11-12). Isaías menciona un lugar anónimo cerca de Jerusalén en el que los cuerpos de los enemigos de Dios están bajo la continua maldición divina: «su gusano nunca morirá, ni su fuego se apagará, y serán abominables a todo hombre» (Is 66.24 NVI). La descripción que Jesús hace del infierno en Mr 9.47-48 reúne estas imágenes proféticas.

Aunque esto fuera lo único que la Biblia tuviera que decir sobre el infierno, ya sería lo bastante horrible. La visa de los cadáveres mutilados, los huesos humanos, los gusanos, las moscas, animales y pájaros arrancando tiras de carne de los cuerpos muertos así como el olor de la carne pudriéndose y quemándose transmiten un sentido de horror y repugnancia de los que pueden dar testimonio todos los que contemplaron las secuelas de las atrocidades y la guerra modernas (*ver* ASCO, REPULSA).

Sin embargo, otro aspecto adicional, el del *fuego y la quema también se asocia al infierno y este campo de simbolismo también tiene raíces en el AT. Como Isaías 66.24 sugiere, el Valle de Ben Hinóm sería un lugar de quema mucho después de que hubiera cesado el sacrificio de niños. A lo largo de las Escrituras, la ejecución del juicio se retrata con frecuencia con imágenes de fuego. En el sistema sacrificial, quemar al animal producía un aroma «agradable al Señor» (Lv 3.5; 4.31). La destrucción por fuego de *Sodoma y Gomorra (Gn 19) y Jericó (Jos 6) podría modelarse según el símbolo de un sacrificio quemado.

La finalidad de quemar parece ser que destruye algo ofensivo para la santidad de Dios y que el humo actúa como señal de que se ha destruido el objeto de ofensa.

Otros tipos de juicio también pueden describirse como quema. En Deuteronomio 29.23-24, la tierra de Israel se convertirá en un «desperdicio ardiente» como consecuencia del quebrantamiento de pacto. Este mismo tipo de lenguaje se usa para describir el *exilio. En Zacarías 3.2, por ejemplo, Josué, al sumo sacerdote se le llama «tizón arrebatado del fuego», en referencia a su regreso del exilio. A lo largo de los libros proféticos, se alude al juicio de Dios sobre las naciones impías y también sobre la desobediencia de Israel en esos términos (Is 1.25; 7.4; Sof 1.18; 3.8; Zac 13.8, 9). El enojo de Dios se describe a menudo como «quema contra» un individuo o nación (Ex 4.14; Nm 11.1-3; 12.9; Jos 7.1). En Malaquías 3.2 y 4.1, el Día del Señor se asemeja a un «fuego de fundidor» y un «horno».

Este tema sigue a lo largo del NT, La evangelización se describe como «arrebatarlos del fuego» (Judas 23). Jesús habla del «fuego del infierno» (Mt 5.22; 19.9) y de «horno ardiente» (Mt 13.42). Apocalipsis describe el lugar del castigo final como un «lago de fuego» /20.14-15). Usando el símbolo del juicio por fuego, los autores bíblicos

comunican a sus lectores que el juicio es catastrófico y que satisface las exigencias de la santidad de Dios (cp. He 12.29).

Quemar no solo es una imagen de la satisfacción de la santidad de Dios, sino también del *sufrimiento de los que pasan por el juicio. Apocalipsis 14.10 advierte que los adoradores de la «bestia» serán «atormentados con azufre ardiente» (*ver* AZUFRE). Aquí tenemos la imagen de cuerpos capaces de sentir dolor que están siendo sujetos a la angustia de estarse quemando. Esto concuerda con el criterio del NT en cuanto a que el infierno es el castigo experimentado como sufrimiento en cuerpo y alma (Mt 10.28; Ro 2.8-9; Jud 7). En la parábola del rico y Lázaro, Jesús describe al rico muerto como sufrimiento en agonía en un lugar ardiente (Lc 16.23-25). Tan grandes son los tormentos del infierno que sus habitantes tendrán allí «llanto y crujir de dientes» (Mt 13.42, 50; 22.13). La impresión que dejan estas descripciones de calor insoportable, el olor nocivo de la quema y el sonido del llanto ha inspirado muchos sermones espeluznantes y escenas tan espantosas en la literatura como el desierto de arena ardiente y la lluvia de fuego en el Canto 14 del *Inferno* de Dante.

En el NT se describe el tormento como continuo y eterno (Mt 3.12; 25.41; 2 Ts 1.9; Jud 7) y transmitido de la forma más gráfica por la cita que Jesús hace de Isaías 66.24: «donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga» (Mr 9.48). En Apocalipsis 14.11, la idea del castigo eterno se describe con una columna de humo que sube desde el infierno para siempre. Juan añade que el sufrimiento sigue sin descanso: «Y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos. Y no tienen reposo de día ni de noche los que adoran a la bestia y a su imagen» (RVR1960). Contrástese esto con el continuo estado de bendición de los justos que están sirviendo a Dios «día y noche» en su templo, en Apocalipsis 7.15.

El infierno se describe también mediante la imagen de la *oscuridad. Un lugar de de la más «negra oscuridad» se reserva para los que habitualmente son impíos (2 P 2.17; Jud 13). Jesús hable de los que serán «echados afuera, a la oscuridad» (Mt 8.12 NVI). Esta imagen parece indicar consignación al *caos, quedar fuera de la presencia favorable de Dios y de su buena creación, ya que esta comenzó cuando Dios hizo salir la luz de las tinieblas (Gn 1.1-3; ver también 2 Ts 1.9; 1 Jn 1.5).

Las imágenes de oscuridad y fuego parecen contradictorias, pero debería considerarse como símbolos que apuntan a una realidad más horrenda de lo que cualquiera de los dos signos puedan transmitir por sí mismo. De hecho, las imágenes bíblicas del infierno dejan muchos detalles a la imaginación, tal vez porque ninguna ilustración puede hacerle justicia a la realidad.

Dado que ninguna figura bíblica habla más a menudo del infierno que Jesús, no es de sorprender que hable de la forma más enérgica sobre la necesidad de evitarlo. Emplea las imágenes de sacarse un *ojo y cortarse el *brazo o el *pie como símbolos de las medidas drásticas justificadas para escapar de los horrores del infierno (Mt 5.29-30; 18.7-9; Mr 9.42-48).

Ver también AZUFRE; CIELO; CRIMEN Y CASTIGO; DOLOR; FOSO; FUEGO; GUSANO; JUICIO; LLORO; MÁS ALLÁ; OSCURIDAD; PAJA; SODOMA Y

GOMORRA; TERROR, HISTORIAS DE; TORMENTO; VALLE.

BIBLIOGRAFÍA. K.E. Brower y M. W. Elliot, *"The Reader Must Understand": Eschatology in Bible and Theology* (Leicester: Apollos, 1997).

INFRAVALORAR

Infravalorar una cosa es no valorarla correctamente. Esto puede ocurrir de dos maneras: subestimando (no apreciar bastante algo valioso) o sobrevalorando (otorgarle a la cosa incorrecta, o valorar algo, muy por encima de su precio). En un libro tan dedicado a la cuestión de los valores como la Biblia, no es de sorprender que la infravaloración sea un tema importante.

El prototipo bíblico de alguien que infravalora algo es *Esaú quien vendió su *primogenitura por el proverbial «guiso de lentejas». Tras relatar este terrible espectáculo de indiferencia a los valores espirituales, el narrador ofrece a modo de golpe de gracia: «Así menospreció Esaú la primogenitura» (Gn 25.34 RVR1960, LBLA), o «Así mostró [Esaú] desprecio por sus derechos de hijo mayor» (NTV). Hebreos 12.16 interpreta el acto de Esaú como mostrarse «profano» (RVR1960); otras versiones lo traducen «irreligioso» o «impío», y la acción en sí es irrevocable aunque Esaú intentó arrepentirse con *lágrimas (He 12.17).

Ya antes del experimento de Esaú en infravalorar algo, leemos acerca de Lot quien alzó los ojos hacia el valle bien irrigado del Río Jordán y escogió su prosperidad material poniendo en peligro su alma (Gn 13), y sobre la incapacidad de su mujer de dejar atrás su estilo de vida materialista y convertirse en una columna de sal como advertencia a la raza humana posterior (Gn 19.26; Lc 17.32).

Como sugieren estos ejemplos de Génesis, gran parte de las infravaloraciones que encontramos en la Biblia consiste en escoger los inmediatos beneficios tangibles de la prosperidad física sobre los valores espirituales y la *obediencia a Dios. Así, Acán eligió tomar los despojos de la *batalla en vez de obedecer el mandamiento divino de no quedarse con nada (Jos 7), y Saúl accedió al deseo del pueblo de salvar lo mejor de los *rebaños de los amalecitas derrotados (1 S 15). La carrera de *Salomón sigue un abanico de devoción más general a la opulencia a costa de su devoción a Dios. Cuando el salmista recuerda una crisis de *fe en la que su «poco [le] faltó para que resbalara» (Sal 73.2 NVI), toda la crisis provoca que esté demasiado impresionado por la aparente prosperidad de los *impíos, mientras que la recuperación de la fe se basa en el reconocimiento del valor superior de la vida espiritual (Sal 73.23-28). En el NT Judas traicionó a Jesús por treinta monedas de *plata, aunque Ananías y Safira pagaron el mismo precio —una muerte prematura— por escoger el dinero por encima de la sinceridad (Hch 5.1-11).

La infravaloración es, en última instancia, un error de lealtades: exaltar algo por encima de otra cosa que merece mayor lealtad. La melancólica historia del juego con la *idolatría en el AT (una historia contada en parte por la narrativa de los *reyes de Israel y Judá) es un relato espiritualmente cargado de lealtad mal dirigida a los *dioses paganos y una devaluación del Dios verdadero. Jesús reprendió a Marta, preocupada por las tareas domésticas, por estar «estás inquieta y preocupada por muchas cosas» y elogió a María,

sentada a sus pies, por haber «escogido la buena parte» (Lc 10.41-42 RVR1960). El misionero Demas abandonó a Pablo «por amor a este mundo» (2 Ti 4.10 NVI).

En el mundo de la Biblia, cargado de valores, el constante mandamiento consiste en elegir un conjunto de valores por encima de otro: «Concentren su atención en las cosas de arriba, no en las de la tierra» (Col ٣.٢ NVI). Hasta la autopreservación puede convertirse en una vía de infravaloración, como cuando Pedro negó conocer a Jesús en interés de su propia seguridad. Infravalorar es algo que gira en torno a la cuestión de lo que una persona *atesora de forma suprema; en las palabras de Jesús: «Porque donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt ٦.٢١ RVR1960).

La urgencia de valorar correctamente, junto con los desastrosos resultados de evaluar de forma incorrecta, es un tema destacado en las *parábolas de Jesús. En la alegoría del gran *banquete, las personas que rechazan la invitación del señor para dedicarse a sus afanes cotidianos se ven excluidas de la mesa mesiánica (Lc 14.15-24). Jesús denuncia al *agricultor rico que confía en la abundancia de sus posesiones por haber hecho «tesoro para sí» y no ser «rico delante de Dios» (Lc 12.21). Los laboriosos *obreros de la *viña que no entienden que el nuevo *reino se basa en la gracia y no en el mérito sobrevaloran el papel de su trabajo ante los ojos de su señor (Mt 20.1-16). De un modo similar, el *fariseo santurrón que ora como forma de realzar sus propias virtudes tiene una estimación errónea de su propia valía delante de Dios, en contraste con el publicano que entiende su bancarrota espiritual (Lc 18.9-14). La situación es parecida al caso del *sacerdote y el levita que pasan junto a un hombre gravemente herido y valoran incorrectamente su propia seguridad (o, según interpretan algunos, su oportunidad de servir durante un periodo en el templo) por encima de la compasión hacia el prójimo (Lc 10.30-37).

El canon de las historias bíblicas que tratan la infravaloración se amplía cuando añadimos la idea del juicio erróneo. La Biblia nos proporciona una galería memorable de personas que juzgan equivocadamente el carácter de Dios, la naturaleza del *mundo en el que viven y su propia capacidad de controlar los acontecimientos de su vida. Todos los protagonistas de las historias construidas alrededor del tema de los fútiles intentos de *engañar al oráculo calcularon mal el poder soberano de Dios y su incapacidad de frustrar el poder divino de lograr sus propósitos predichos. El agricultor emprendedor de la parábola de Jesús (Lc 12.13-21) ilustra exactamente cómo puede dominar el juicio erróneo la vida de una persona. La preocupación del agricultor con sus posesiones terrenales juzga mal lo que es verdaderamente valioso en la vida, violando el proverbio de introducción de Jesús en cuanto a que «la vida del hombre no consiste en la abundancia de los bienes que posee» (Lc 12.15 RVR1960) y su comentario de seguimiento sobre la necesidad de ser «rico delante de Dios». El agricultor juzga mal, además, la duración de la vida terrenal: cree que le quedan «muchos años» para relajarse y disfrutar de su jubilación, mientras que Dios requiere su alma «esta noche». Finalmente, el agricultor juzga equivocadamente el propósito de la vida que, en su opinión, era la comodidad inmoderada; sin embargo, en la moraleja de la parábola es preparar el alma para la eternidad.

El antídoto contra la infravaloración consiste en valorar de forma suprema lo espiritual y lo celestial. Esta es la trascendencia del mandamiento de Jesús: «No os hagáis tesoros en la tierra... haceos tesoros en el cielo» (Mt 6.19-20 RVR1960). Valorar correctamente es valorar el *reino de Dios por encima de todos los demás valores. Jesús compara el valor de ese reino con un tesoro descubierto en un campo que cuesta todo lo que posee la persona (Mt 13.44), y a una *perla de gran precio por la que un mercader está dispuesto a dar todo lo que posee como precio de compra (Mt 13.45).

En el fondo, infravalorar consiste en escoger el tesoro equivocado. Jesús lo interpretó de un modo inolvidable en preguntas retóricas aforísticas: «¿De qué sirve ganar el mundo entero si se pierde la vida? ¿O qué se puede dar a cambio de la vida?» (Mt 16.26 NVI; cp. Lc 9.25).

Ver también ABUNDANCIA; ALMACÉN; ALMACENAR; IDOLATRÍA; ORO; PERLA; PLATA; PROSPERIDAD; TESORO.

INGENIO. *Ver* HUMOR.

INGENUO

La clase de *carácter arquetípico del ingenuo es una persona a la que se engaña fácilmente y de la que uno se aprovecha. Suele ser un tipo cómico —el blanco de una broma bien merecida—, pero de vez en cuando en la Biblia existe una trágica corriente subyacente.

*Eva es la ingenua original de la Biblia, convencida con demasiada facilidad por la tentación de la serpiente cuando debería haber permanecido obediente al mandamiento de Dios (Gn 3.1-8). El suyo es un pecado de simpleza (Gn 3.13; 2 Co 11.3; 1 Ti 2.14), rasgo raíz del ingenuo. Tal vez el inocente *Abel confiara ingenuamente en su homicida hermano cuando estuvo de acuerdo en «salir al campo» como si de una invitación a dar un agradable paseo se tratara (Gn 4.8 RVR1960). También en Génesis, los reyes egipcios fueron fácilmente engañados por Abraham e Isaac sobre la identidad de sus esposas (Gn 12.10-20; 20; 26.6-11). *Esaú es un blanco fácil» cuando Jacob regatea por el derecho de la *primogenitura con el olor del guiso en el aire (Gn 25.29-34), e Isaac aparece en el mismo papel en la historia de la bendición robada, aunque hace un intento por penetrar en el disfraz de Jacob (Gn 27). Otros ingenuos de Génesis incluyen a *Jacob en el incidente de la novia sustituida (Gn 29.21-25) y en el engaño de sus hijos en cuanto al destino de *José, Judá cuando Tamar le hace trampa (Gn 38) y los hombres de Siquem cuando permitieron que los circuncidaran como preludio de su propia matanza (Gn 34).

Historias posteriores del AT también producen su galería de ingenuos. *Faraón cree que las mujeres no suponen amenaza alguna para él, aunque ellas demuestran ser una y otra vez más listas que él. Hasta su propia hija juega un papel en el engaño que le hace pagar a la madre de Moisés para que cuide a su propio hijo (Ex 1–2). Los gabaonitas vecinos le toman el pelo a Josué, pretendiendo ser viajeros de una tierra lejana con el fin de lograr un tratado de paz (Jos 9). Aod engaña a conciencia al desventurado Eglón prometiéndole que tiene un «mensaje secreto de Dios» para él y haciendo que se levante ceremoniosamente para clavarle una daga en su prominente vientre (Jue 3.15-23). Jael

engaña a Sísara para que haga una siesta en su tienda, y lo ensarta por las sienes (Jue 4.17-22; 5.24-27). *Sansón tiene una debilidad fatal para sucumbir a las lágrimas de una astuta mujer filistea (Jue 14.16-18; 16.18-21). Natán engaña a *David con su parábola haciendo que pronuncie un veredicto contra sí mismo (2 S 12.1-15). Los magos engañan a Herodes cuando regresan a su hogar por un camino alternativo (Mt 2.12).

Las historias de escondite (*ver* Esconder) giran en torno a una figura de autoridad a la que se engaña. Así, Rahab engaña al escuadrón del rey ocultando a los espías en el tejado de su casa (Jos 2.1-7), y Raquel engaña a Labán escondiendo los dioses de la familia en la silla del camello (Gn 31.33-35). En un incidente similar, Micaías hace un ídolo familiar con pelo de cabra para engañar a los ejecutores de Saúl mientras David escapa (1 S 19.11-17).

Si hay una lección que aprender de la relativa prominencia del ingenio en la Biblia, además del material constitutivo, es la necesidad de vigilancia. El precio de permitirse ser engañado puede ser la frustración de los planes propios y hasta la pérdida de la propia vida. Además, Dios reduce a los personajes malvados a la condición de ingenuo como parte de su juicio contra ellos.

Ver también TIPOS DE CARÁCTER; ENGAÑO, HISTORIAS DE; EMBAUCADOR.

INICIACIÓN

El término *iniciación* no aparece en la Biblia. Pero existen numerosos ritos y actos que encajan con la definición que hacen los etnologistas y los historiadores de religión que distinguen entre la iniciación colectiva y la individual. Es, asimismo, un PLOT MOTIF en la Biblia.

Ritos de iniciación. Los ritos descritos por M. Eliade como iniciación por grupos de edad incluyen la práctica de la *circuncisión que en el AT sirve tanto como señal étnica como religiosa de pertenecer al pueblo de Israel (Ex 12.48; cp. Hch 10.45; Gá 2.9). Ordenada por Dios (Gn 17.9-14), realizada por Abraham y su familia por primera vez (Gn 17.24-27) e impuesta por la ley (Lv 12.2), la circuncisión tenía que ser una práctica llevada a cabo por el cabeza de cada familia sobre todos los varones nacidos en su casa, y también sobre los *extranjeros y los *esclavos en Israel (Gn 17.12-13). La relevancia étnica y espiritual deriva de las promesas dadas a Abraham en Génesis 17.6-7: «Te haré tan fecundo que de ti saldrán reyes y naciones. Estableceré mi pacto contigo y con tu descendencia, como pacto perpetuo, por todas las generaciones. Yo seré tu Dios, y el Dios de tus descendientes (NVI).

En contraste con las costumbres generales en otras culturas en las que los niños solían ser circuncidados en la pubertad, en el AT la circuncisión se practicaba al octavo día del nacimiento del niño, con pocas excepciones: Abraham tenía noventa años, Ismael trece (Gn 17.25). Más tarde, después de que el rito se hubiera descuidado durante las deambulaciones en el *desierto Josué circuncidó a toda la generación de varones israelitas (Jos 5.1-7). Como señal de pertenecer a la comunidad del pacto, la circuncisión era tan importante que Ezequiel incluso habla de una separación entre los circuncidados y los incircuncisos después de la muerte (Ez 31.18). La circuncisión también significa una responsabilidad especial de las personas hacia Dios (Jer 9.25-26).

Metafóricamente, el rito de iniciación de la circuncisión puede significar *pureza, *santidad y el amor de Dios. Implica la pureza de discurso de un creyente, como cuando Moisés se lamenta por sus «labios incircuncisos» (Ex 6.12 RVA) que no convencerán a Faraón. También puede indicar la disposición a obedecer a Dios —o su ausencia puede señalar lo contrario— como cuando Jeremías habla del «oído incircunciso» del pueblo (Jer 6.10). En el NT, Pablo retoma una metáfora del AT cuando habla de «circuncisión del corazón» (Ro 2.29; cp. Dt 10.16, 30.6) para distinguir la mera religiosidad externa de un corazón verdaderamente creyente que ama a Dios. En su disputa con los cristianos judíos que quieren convertir la circuncisión en un prerrequisito de la fe cristiana (Hch 15.24; Gá 6.12), aunque Pablo había sido circuncidado (Fil 3.5), insiste en que dicha práctica sin fe (Ro 3.30) y sin obediencia (Ro 2.25) es vana. Declara que no es necesaria para los cristianos (Gá 2.3-5) y como abolida por el evangelio (Ef 2.11; Col 3.11), y advierte que su observación como rito de iniciación cristiano sujeta al creyente al antiguo pacto de obras (Gá 5.3ss.). La iglesia cristiana es el nuevo Israel, como Pablo les dice a los filipenses: «Porque nosotros somos la circuncisión, los que en espíritu servimos a Dios» (Fil 3.3 RVR1960).

En el NT, el *bautismo ocupa el lugar de la circuncisión como rito de iniciación: «Además, en él fueron circuncidados, no por mano humana sino con la circuncisión que consiste en despojarse del cuerpo pecaminoso. Esta circuncisión la efectuó Cristo. Ustedes la recibieron al ser sepultados con él en el bautismo. En él también fueron resucitados mediante la fe en el poder de Dios, quien lo resucitó de entre los muertos» (Col 2.11-12 NVI; cp. Ro 6.4). Este significado del bautismo coincide con el significado del renacimiento de la muerte de otros ritos de iniciación que describe la etnología moderna.

El origen del bautismo cristiano podría ser el que realizaba Juan el Bautista que lo convierte en una expresión de arrepentimiento. Que Jesús mismo se sometiera a este rito al principio de su ministerio (Mt 3.13-17) es un acto de sumisión a la voluntad de Dios y de identificación con su pueblo. Aunque Jesús mismo no bautizaba, la iglesia primitiva adoptó el bautismo como señal de iniciación al arrepentimiento y la fe. Al mismo tiempo, implicaba la entrada a la comunión de los creyentes: «Así que, los que recibieron su palabra fueron bautizados; y se añadieron aquel día como tres mil personas» (Hch 2.41 RVR1960). El bautismo tiene, pues, asimismo una función edificadora de la comunidad, ya que entre los creyentes hay «un Señor, una fe, un bautismo» (Ef 4.5).

Juan el Bautista introduce un significado figurado adicional que habla de Jesús como el «que bautiza con el Espíritu Santo» (Jn 1.33 RVR1960). Jesús mismo insiste en que el bautismo es un nacimiento *espiritual* y un acto de iniciación cuando le dice a Nicodemo: «El que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3.5 RVR1960). Luego les promete este bautismo a los discípulos (Hch 1.5), y también lo experimentan los gentiles (Hch 11.15-16).

Iniciación vocacional. Lo que la etnología describe como iniciación vocacional —es decir, la introducción de un individuo en el papel de *shamán*, consejero y sanador— es equivalente en estructura, pero también marcadamente diferente del llamado y del

nombramiento de los profetas en el AT. Varios profetas se someten a un rito que los adecúa para su trabajo. Isaías, que se siente un hombre de labios inmundos, es tocado con un carbón ardiente siendo así purificado de su iniquidad y su pecado, quedando preparado para proclamar la verdad de Dios (Is 6.6-10). De manera similar, Dios toca la boca de Jeremías; esto lo capacita para emitir las advertencias divinas en la cara del pueblo (Jer 1.9); y se le pide a Ezequiel que se coma un rollo que contiene lamentaciones (Ez 2.9–3.2). En el llamado de Moisés (Ex 3) falta un rito distintivo y, más tarde, también en el de Samuel (1 S 3) como profetas; sin embargo, su nombramiento es tan claramente un ejemplo de iniciación vocaciones como el ungimiento de reyes de Israel como Saúl (1 S 9) y David (1 S 6), investidos de autoridad real mediante un acto oficial.

En el NT, el nombramiento de siete «hombres... de buena reputación, llenos del Espíritu y de sabiduría, para encargarles esta responsabilidad» (Hch 6.3 NVI) que deben supervisar la distribución de la comida en la iglesia primitiva, puede considerarse una iniciación vocacional similar. Se colocan delante de los apóstoles que oran e imponen manos sobre ellos (Hch 6.1-6). Esta ceremonia se ha visto como la institución original del cargo de diácono.

La iniciación como tema. Si la iniciación se enciente en un sentido más general como «la acción de empezar, entrar en o "empezar" algo (OED), se puede considerar como un tema bíblico arquetípico, ya que un gran número de historias representan una introducción a un nuevo modo de vida, incluso sin ritos ni ceremonias formales. Los primeros iniciados de la Biblia son Adán y Eva, que son iniciados en las condiciones de la vida humana en el mundo creado de Dios (Gn 2) y, más tarde en las condiciones de vida en un mundo caído (Gn 3).

Una acción en la que este tema se realiza de forma común es el *viaje. Las tres fases de iniciación que los etnólogos han aislado —la salida de estado previo, la transición y la entrada en el nuevo estado— pueden encontrarse en viajes como el de Abraham, que dejó Caldea y viajó hacia el oeste hasta Canaán (Gn 12). Los jóvenes Jacob y José emprendieron, ambos, viajes de iniciación a la adultez. El patrón se recrea en el viaje hacia el este que hizo el pueblo de Israel desde Egipto, cruzando el desierto hasta Canaán; también se puede halla en la mudanza de Rut desde Moab a Belén con su suegra Noemí (una iniciación a una nueva fe y una nueva comunidad étnica).

Sin embargo, las historias de iniciación no siempre entrañan un viaje. La iniciación de Gedeón a la judicatura es mediante un encuentro con un ángel y un par de señales sobrenaturales (Jue 6.1-24). El niño *David se inicia en el mundo del heroísmo militar a través de su único combate con Goliat (1 S 17). El niño Samuel se inicia en la vida de profeta por medio de sueños en la noche (1 S 3.1-14). En la vida regia de David, tal como se narra en 2 Samuel, la vida de David prospera hasta la debacle con Betsabé y Urías (2 S 12) que demuestra ser su iniciación a una vida de consecuencias retributivas del pecado. Que Dios permitiera que Satanás acarreara calamidad a Job produce la iniciación de este a una vida de sufrimiento y privación. Los acontecimientos de *Pentecostés son la iniciación de los discípulos a la era del Espíritu Santo. En vista de que el bautismo de Jesús y la tentación del desierto están colocados al principio de los

Evangelios, estos sucesos podrían interpretarse, de manera plausible, como la iniciación de Jesús a su ministerio redentor.

Los procesos iniciáticos pueden describirse en términos de su resultado positivo o negativo. En la parábola de Cristo sobre el hijo *pródigo (Lc 15.11-32), existe una iniciación negativa (a través de su desenfrenada vida, el joven está expuesto a la pobreza, la destitución moral y la desesperación) y otra positiva (la recepción por parte de su padre lo introduce de nuevo en la aceptabilidad social y a la filiación). Las iniciaciones negativas incluyen las de *Adán y *Eva al *pecado y sus consecuencias (Gn 3), las de *Caín y *Abel a la violencia y el *asesinato (Gn 4), la de los edificadores de la torre en *Babel a la confusión lingüística (Gn 11) y la de Judas al plan satánico de traicionar a Jesús (Jn 12.27). Algunas historias de iniciación muestran bendiciones o maldiciones disfrazadas: la traición de *José por parte de sus hermanos conduce a la esclavitud en un país extranjero, pero su consecuencia adicional es el rescate por parte de Egipto del pueblo de Israel, que moría de hambre; esto, a su vez, fue la iniciación a la esclavitud.

El NT contiene numerosas iniciaciones positivas. Las sanidades de Jesús introducen a los sufrientes a una nueva existencia de salud. En ocasiones, como en la historia del paralítico al que sus amigos llevaron hasta Jesús (Mr 2.1-11), esta coincide con la iniciación a una nueva vida de justicia delante de Dios. Esta última es, por supuesto, el significado central de estas experiencias de *conversión como la de la mujer sorprendida en *adulterio (Jn 8.3-11), la de Zaqueo (Lc 19.1-10) y la de Pablo (Hch 9). Incluso cuando la conversión es un proceso de crecer gradualmente en la fe, se puede considerar una iniciación. J. Augustine ha mostrado, pues, cómo en el Evangelio de Marcos los discípulos pasan por una serie de «pasos iniciáticos» y cómo la historia del Evangelio mismo tiene una función de iniciación «ya que inicia al lector más allá del entendimiento propio de los discípulos, mediante la forma en que se desarrolla la narrativa» (Augustine, 394, 396). Además de las historias de conversión del NT, las enseñanzas y parábolas de Jesús hablan de *entrar* en el reino de Dios y ciertas declaraciones en las epístolas hablan de la *nueva* vida en Cristo (*ver* Nuevo).

Ver también BAUTISMO; CIRCUNCISIÓN; CONVERSIÓN; VIAJE; EXPERIENCIA TERRIBLE, HISTORIAS DE.

BIBLIOGRAFÍA. M. Eliade, *Birth and Rebirth: The Religious Meanings of Initiation In Human Culture* (Nueva York: Harper, 1964); J. H. Augustine, “Mark,” in *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. L. Ryken and T. Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1993

INMARCESIBLE *Ver* DESVANECER, DESVANECIMIENTO; PERMANENCIA.

INJERTO

La imagen agrícola del injerto sucede una vez en las Escrituras, aunque amplía otras ilustraciones repetidas en ambos Testamentos. En Romanos ٢٤-١١.١٧, la imagen del injerto se toma del cuidado de los olivos para describir la relación de Israel como el evangelio y la posición de los creyentes *gentiles. La imagen del injerto depende directamente de la imagen de Israel en el AT como olivo de Dios (*ver* Os 14.5-7 para un

ejemplo de entre muchos pasajes). Recuerda, asimismo, la propia metáfora de Cristo de la *vid y los *pámpanos recogida en Juan 15. En Romanos, Pablo sintetiza y extiende la metáfora de Israel como olivo de Dios para ilustrar cómo los creyentes gentiles, «las ramas del olivo silvestre», son injertados en el olivo para sustituir aquellas que fueron «desgajadas».

El injerto era una práctica agrícola sana que facultaba que del un viejo tocón surgiera un nuevo crecimiento. Por lo general, la rama de un árbol cultivado se injertaba en un árbol silvestre con el fin de producir un fruto ordenado. Las nuevas ramas harían que el árbol fuera provechoso. Sin embargo, la imagen de Romanos es la acción inversa. Las ramas silvestres se injertan en el árbol consolidado. Las ramas disfrutan, pues, de los beneficios. De manera simbólica, las nuevas ramas —los creyentes gentiles— disfrutan de una nueva intimidad con las raíces arraigadas de la interacción de Dios con la raza humana. A partir de esas mismas raíces se beneficiarán del enriquecimiento y del crecimiento.

Finalmente, Pablo les recuerda a sus lectores que el injerto es una posición de gracia y no de naturaleza. Es «contra natura»: es sobrenatural. Por sus características sobrehumanas, las ramas injertadas no deberían sentir orgullo espiritual, solo gratitud. Al mismo tiempo, la esperanza se establece para la reincorporación sobrenatural de las ramas naturales descartadas al olivo de Dios.

Ver también AGRICULTURA; GENTIL; PODA; ÁRBOL, ÁRBOLES.

INMUNDICIA. *Ver* ESTIÉRCOL.

INMORTALIDAD

Las imágenes de inmortalidad son una versión intensificada de imágenes de *permanencia. La inmortalidad es el tipo de permanencia suprema. Dado que nada terrenal y tangible es inmortal, existe un reconocimiento implícito de que las imágenes no pueden hacerle justicia a la cualidad de ser inmortal. Por tanto, en lugar de ilustraciones concretas, encontramos escritores que emplean la *via negativa* en la que la inmortalidad se expresa en términos negativos: «inmortal» (no mortal), «imperecedero», «no marchito», «resistente».

Además, encontramos términos conceptuales que nombran la cualidad de la inmortalidad en lugar de proporcionar imágenes de ella: «eterno» (aproximadamente 75 apariciones en la Biblia), «perdurable» (casi 60), «para siempre» (350).

Cuando los escritores recurren a un simbolismo concreto para describir la inmortalidad, la técnica principal es el simbolismo «esmaltado»: simbolismo que combina la *dureza de textura y resplandor de *luz, que sugiere una esfera exenta de los cambios cíclicos y *decadencia del mundo terrenal y vegetativo. El simbolismo de la *joya es el tipo más habitual de simbolismo esmaltado. Ezequiel 28.13-14 es un ejemplo típico que describía una esfera trascendente en términos de piedras preciosas y «piedras de fuego».

El libro de Apocalipsis también nos proporciona vislumbres de una esfera inmortal descrita mediante «un mar de cristal mezclado con fuego» (Ap 15.2), «copas de oro» (Ap 15.7), una ciudad santa que posee «la gloria de Dios, y su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal» (Ap 21.11

RVR1960). La imagen de una *corona *de oro es otra imagen evocadora del NT de la inmortalidad (2 Ti 4.8; Stg 1.12; 1 P 5.4).

La realidad de una esfera eterna es dominante en la Biblia, un pilar principal de la fe bíblica. Con todo, el simbolismo para tan importante creencia es un tanto mínimo, lo que sugiere la incapacidad del simbolismo terrenal para captar su realidad.

Ver también PERMANENCIA.

INOCENCIA, INOCENTE

Ser inocente es estar libre de *culpa, ser irreprochable, *limpio o justo. La búsqueda de la inocencia es el tema central de las Escrituras. Esta inocencia era el estado original de la raza humana, y la Biblia recoge la búsqueda del alma para recuperar un estado de justicia delante de Dios. Ser inocente, intachable, puro, santo e inocente sigue siendo el clamor más profundo del alma humana.

Aunque el término específico *inocencia* no aparece en el texto; la primera imagen —y tal vez la ilustración más duradera— de la inocencia en la Biblia es la de *Adán y *Eva como humanos no caídos en un *jardín perfecto (Gn 2). El aura de la historia de la vida en el Paraíso es la de nuevos principios, frescura, una cualidad sin mancha. La premisa de la historia es que Adán y Eva no han desobedecido aún y, por tanto, están sin pecado. De manera específica son «inocentes» del conocimiento experiencial del mal, tal como atestigua el hecho de que no hayan comido del ´*árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2.16). La imagen que simboliza esta inocencia es que «ambos estaban desnudos y no se avergonzaban» (Gn 2.25 RVR1960).

Aunque, en un sentido, la inocencia es un sentido absoluto, no es posible para los seres humanos caídos, es posible en un sentido relativo, y la Biblia habla en consecuencia de personas inocentes en el sentido de ser justos o de no merecer alguna calamidad que ha caído sobre ellas.

Los *mártires, por ejemplo, son inocentes —es decir, que no merecieron ser asesinados —como en el comentario de Jesús sobre « toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías, hijo de Berequías» (Mt 23.35 NVI).

En el libro de Job, que gira en torno al espectáculo del sufrimiento de alguien que no ha hecho nada para merecerlo, encontramos numerosas referencias a buenas personas como «inocentes» o «irreprensibles» (Job 1.1, 8, 22; 4.7; 17.8; 22.19, 30; 27.17). Los salmos hacen una equiparación similar de personas moralmente justa con la inocencia (Sal 15.5; 19.13; 94.21), como hace el libro de Proverbios. Aquí tenemos, pues, una imagen principal de la inocencia en la Biblia: dechados de virtudes cuya conducta recta los exime de merecer los infortunios que caen sobre ellos en un mundo opresor (*ver también* Dn 6.22). Los pasajes que emplean este tema enfrenta habitualmente a los inocentes contra antagonistas opresores de tal manera que evoca la imagen de la víctima inocente arquetípica.

La inocencia de las personas virtuosas está relacionada, en la Biblia, con el *corazón y las *manos: el corazón, porque la inocencia es una cualidad interna y las manos, porque el lavado de manos es un arquetipo de estar limpio. Abimelec protesta diciendo que había

cometido su pecado por ignorancia «en la integridad de mi corazón y con manos inocentes» (Gn 20.5). En Salmo 73.13, el orador se queja: «En vano he limpiado mi corazón, y lavado mis manos en inocencia» (RVR1960; cp. Sal 26.6). Job 22.30 describe a Dios libertando «al inocente» por medio de la limpieza de sus manos. Pilato se lavó las manos en un gesto de falsa inocencia cuando entregó a Jesús a los judíos (Mt 27.24). La inocencia por la que David anhela en Salmos 51.10 se describe en el simbolismo de un corazón limpio.

Ocasionalmente, la inocencia en la Biblia es la ignorancia de personas que hacen algo incorrecto por desconocimiento y no cometer un pecado consciente. Abimelec responde al sueño que Dios le envía: «Señor, ¿acaso vas a matar al inocente?» (Gn 20.4 NVI), indicando que había llevado a Sara a su harén porque ignoraba que fuera una mujer casada. En una variación de ese tema el NT empareja dos veces la sabiduría y la inocencia, dándole a esta connotaciones de estar exenta o ignorar la tortuosidad o el mal: Jesús dio instrucciones a sus discípulos para que fueran «sean astutos como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10.16 NVI), y Pablo quería que los cristianos de Roma «quiero que seáis sabios para el bien, e ingenuos para el mal» (Ro 16.19 RVR1960).

La categoría más numerosa de referencias a la inocencia en la Biblia se centra en el derramamiento de *«sangre inocente». Existen casi dos docenas de ejemplos de esta expresión que se refiere al *asesinato de personas que no merecen este destino. La inocencia de la que se habla no es absoluta, claro está; sin embargo, la elección de la terminología de inocencia destaca la naturaleza odiosa del asesinato.

El ejemplo supremo de inocencia en la Biblia es, claro está, *Jesús. Cuando el centurión en la crucifixión «al ver lo que había sucedido, alabó a Dios y dijo: Verdaderamente este hombre era justo» (Lc 23.47 NVI). El testimonio de las Escrituras es que Jesús «no cometió ningún pecado» (1 P 2.22) y que él «no tenía pecado» (He 4.15). Pilato reconoció: «No encuentro que este hombre sea culpable de nada» (Lc 23.4 NVI). Jesús mismo preguntó en un momento dado: «¿Quién de ustedes me puede probar que soy culpable de pecado?» (Jn 8.46).

El Jesús inocente sigue siendo el modelo que sus seguidores aspiran imitar. Pablo ora pidiendo que los cristianos filipenses «sean puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos del fruto de justicia que se produce por medio de Jesucristo» (Fil 1.10-11 NVI). En cuanto a los corintios, confía en que Cristo «los mantendrá firmes hasta el fin, para que sean irreprochables en el día de nuestro Señor Jesucristo» (1.8 NVI). Con respecto a los tesalonicenses, Pablo expresa la oración de que Dios «afirme vuestros corazones irreprensibles en santidad» (1 Ts 3.13 LBLA).

Les impone a los filipenses que «sean intachables y puros, hijos de Dios sin culpa» (Fil 2.15 NVI). La posibilidad de ser «irreprensible» o «sin mancha» en Cristo se sostiene una y otra vez como posibilidad (Ef 1.24; 5.27; Col 1.22; 2 P 3.14; Jud 24).

Ver también BLANCO; CAER DE LA INOCENCIA; CORAZÓN; CULPA; LANA MÁRTIR; NIEVE; PECADO; PECADOR; PUREZA; PURIFICACIÓN.

INOCENCIA, privado de. *Ver* CAER DE LA INOCENCIA.

INSPIRACIÓN, Historias de. *Ver* EPIFANÍA, HISTORIAS DE.

INSTRUCCIÓN. *Ver* MAESTRO, ENSEÑANZA

INSTRUMENTOS musicales. *Ver* ARPA; MÚSICA; TROMPETA.

VISITANTE, INVITADO

La imagen del visitante está documentada por dos tipos diferentes que son familiares en el ambiente social del mundo bíblico. Uno de estos es la visita inesperada, receptora de los generosos rituales de la *hospitalidad del antiguo mundo (junto con sorpresas ocasionales). El otro es el visitante invitado, llamado a presenciar acontecimientos y a tener relación con el anfitrión.

Visitas inesperadas. Las narrativas de la cultura, parcialmente nómada, del principio del AT hace que las visitas inesperadas fueran comunes. Los mensajeros de Dios llegan como visitas (Gn 12.16; 18.1-8; 19.3, 24; 20.7, 18; 2 S 3.20; Jue 13.2, 7). En sus viajes, Abraham y Sara son visitas inesperadas de *Faraón y después de Abimelec; ambos buscan a Sara como pareja (Gn 12.11-20; 20.1-18). El siervo de Abraham procura ser el invitado de Rebeca cuando ella demuestra la señal de ser la pareja escogida por Dios para Isaac (Gn 24.12-27). La reina de Sabá se invita sola a la corte de Salomón (1 R 10.1-13), como lo hace Rut al campo de Booz y a la *era (Rt 3.7-14). Estando de viaje, David visita la casa de Nacor y Abigail, y la casa de sacerdotes (1 S 21.1-19; 25.4-12). Los gabaonitas intrigantes, vecinos de Judá, se disfrazan de viajeros deambulantes, con un attrezzo muy elaborado de *pan mohoso y *vestidos harapientos para lograr un tratado de paz con la poderosa nación (Jos 9.3-15). El profeta Eliseo es bien recibido en la habitación de invitados de una mujer sunamita y su esposo cada vez que pasa por allí (2 R 4.8-10).

Ser un visitante es, en ocasiones, algo peligroso en el AT: los hombres de la ciudad de Lot fueron en busca de los varones que visitaban a Lot para su placer sexual (Gn 19.1-13); el levita invitado en casa de un benjaminita encuentra a su concubina violada y muerta por la mañana (Jue 19.1-28); el visitante de Jael, Sísara, un villano que iba huyendo, recibe un lugar donde descansar y también una estaca que le atraviesa las sienes mientras duerme (Jue 4.17-21).

La *adúltera hace varias invitaciones en Proverbios (Pr 2.16-19; 5.3-5; 7.6-27). Un joven solitario que regresa a casa caminando al anochecer es una presa para ella, y el maestro suplica: «No desvíes tu corazón hacia sus sendas, ni te extravíes por sus caminos» (Pr 7.25 NVI). Dos mujeres personificadas —*Sabiduría y *Necedad— preparan elaborados *banquetes para sus invitados. Los que reciben la invitación de Necedad no saben «que sus invitados caen al fondo de la fosa» (Pr 9.18 NVI).

El patrón de etiqueta de invitados existe tanto para las visitas inesperadas como para los que han recibido una invitación. Ambos son responsables de no insultar al anfitrión con su ingratitud (Pr 23.1-3, 6-8) o negándose a comer lo que se les ofrezca (Lc 10.7-8; 1 Co 10.27). Deben refrenarse de dominar en la casa del anfitrión dando órdenes a los *criados con exigencias o tomando algo que no se le haya ofrecido, incluido un sitio particular a la *mesa (Pr 25.6-7; Lc 14.7-11). También debe ir vestidos adecuadamente (Mt 22.11-14).

Pueden esperar ser cuidados, alimentados, que les *laven los pies, que se les ofrezca un lugar para *descansar, ser protegidos. Los *banquetes en honor de las visitas son comunes (Gn 18.1-8; Est 1.5, 9; 2.18; 5.4-12; 1 R 10.4, 5; Sal 23.5; Ap 9.9, 17), y las habitaciones de invitados se encuentran tanto en el AT como en el NT (2 R 4.8-10; Mr 14.14; Flm 22).

La visita invitada. Los visitantes que son invitados esperan presenciar y celebrar un acontecimiento. Amán y el rey Jerjes nos vienen directamente al pensamiento como las personas para las que Ester planea una serie de cenas. Los hermanos de *José esperan nerviosos la elaborada cena que él ordena para ellos, cuando regresan con Benjamín. Daniel declina la invitación a los banquetes de los reyes babilonios. El salmista celebra el banquete que Dios ha preparado delante de él (Sal 23.5).

Los celebrantes de un sacrificio sirven a los invitados de Dios para que sean testigos de su redención y su justicia. Están consagrados (1 S 16.5); es decir, que son purificados y están preparados para la *adoración (Ex 40.9-15). Los que ejecutan el juicio de Dios son consagrados de un modo parecido (Is 13.3). Estos papeles se unen cuando el Señor promete consagrar a sus convidados para un «sacrificio» el día del juicio de Judá (Sof 1.7).

Los invitados también sirven de testigos para otros acontecimientos. Absalón y Adonías hacen venir a convidados para que presencien su intento de ascenso al trono (2 S 15.7-12; 1 R 1.5-10; cp. 1 S 16.13). Tal vez los invitados del *esposo sean llamados a ser testigos y también a celebrar (Mt 9.15; 22.2, 10; *ver* Boda). Los discípulos son invitados a ser testigos de la última *cena que implica celebración y profecía, una promesa y un *sacrificio (Lc 14.12-31). En ocasiones queda implícito que los invitados son testigos de un *juramento, como la promesa de restitución de Zaqueo (Lc 19.8) y el juramento de Herodes a la hija de Herodías (Mt 14.7-9).

La humanidad es la convidada de Dios en el cosmos (Gn 1.26-30; He 11.13). El salmista escribe: «Porque forastero soy para ti, y advenedizo, como todos mis padres (Sal 39.12 RVR1960). Aunque el término «forastero» puede sugerir la idea de una «visita inesperada que va de paso», tiene la connotación de los sentimientos del orador y no de los deseos de Dios. El resto de la Biblia retrata a Dios buscando activamente a individuos humanos que sean sus invitados. Entendemos la relación de la visita como invitado: primero, porque los seres humanos fueron creados por Dios; segundo, porque Israel busca rara vez a Dios por su propia voluntad; y tercero, porque Dios nunca es extraño a la actividad de ningún ser humano.

Dios es el anfitrión de su pueblo escogido en el *desierto (Gn 15.13-21; Dt 26.5-8) y en la *Tierra Prometida (Gn 15.7; Dt 26.9); el regreso de los *exiliados como invitados de Dios a Jerusalén (Is 55.1-3). Aunque muchos saben de su invitación, escogen actuar como visita de paso. El salmista, que parece ser íntimo de Dios, cuestiona la capacidad del hombre para estar en la presencia de la santidad divina, preguntando: «Señor, ¿quién puede adorar en tu santuario? ¿Quién puede entrar a tu presencia en tu monte santo? (Sal 15.1 NTV; cp. Lc 14.15; 16.9; Mt 8.11).

*Jesús, «la imagen del Dios invisible», responde a esta pregunta expandiendo la imagen del convidado. Invita a las personas a que sean sus invitados y los sirve con generosidad (Lc 12.37; 22.27) y con humildad (Jn 13.1-17) , dando su vida en última instancia para salvara a sus invitados (Mr 10.45) como requiere la hospitalidad oriental en los casos extremos.

Aunque en forma humana, extiende la misma invitación, como Dios ha hecho por Israel. Pero su invitación es responsiva (Mt 12.28; Jn 1.10-14); si las personas desean ser las invitadas de Dios, también deben invitar a Jesús a que sean su invitado. Él altera radicalmente las ideas que ellos tienen de un invitado, porque como Mesías no es el tipo de visita que ellas esperaban.

De acuerdo con la costumbre, ofreciendo el anfitrión y aceptando el invitado dan se dan tácita aprobación el uno al otro (2 J 10.11). Los fariseos condenan a Jesús por ser «el invitado de un pecador» (Lc 19.7), porque enseñan que con solo entrar en la casa de una persona impura uno se contamina o, al menos, se vicia el proceso de consagración (Jn 18.28). A Pedro le cuesta invitar a los mensajeros de Cornelio a su casa, y, después, a ser él mismo el invitado de Cornelio (Hch 10.13-16, 28). Con todo, Jesús pretende ser el invitado de pecadores (Mt 9.9-13). Se invita solo a cenar con Zaqueo y se encuentra con los fariseos cuando está siendo el invitado de personas a quien ellos nunca reconocerían (Lc 19.2-7). Esto recuerda su historia del banquete de boda al que todo tipo de personas son invitadas cuando los que fueron inicialmente convidados se niegan a asistir (Mt 22.2-14; Lc 14.16-24). Él es el invitado de *pecadores y, en una simbolismo que no se presta a error, promete comunión con Dios solo si se le extiende una invitación a él (Ap 3.20; Jn 14.6).

Jesús invita a personas de todas las naciones al banquete de comunión con Dios (Is 25.6-8; 55.1-5; Ap 19.9). Es este gran banquete de boda del reino de los cielos, el asunto supremo de invitado/anfitrión, el que concluye en parte la dramática visión de Juan y la historia de la Biblia en su totalidad (Ap 22.17).

Ver también BANQUETE; FORASTERO; HOSPITALIDAD; ANFITRIÓN, DIOS COMO.

INTERIOR, DENTRO, EN

El vocabulario de estar dentro o en alguien o algo, aparece poco menos de trescientas veces en las traducciones de la Biblia. Algunos de los usos son meramente términos que designan una ubicación física o espacial, pero incluso estas referencias tienden a acumular matices como la *santidad o lo espiritual/psicológico a diferencia de lo físico/externo.

Un grupo de referencias se centra en el *cuerpo físico, en especial el de los *animales que se usaban en los sacrificios del AT. El depósito principal de estas referencias es *Levítico. Otra serie menor usa el simbolismo interior para identificar un centro de poder o influencia. Por tanto, aparecer ante un rey suele implicar hallar el camino para entrar en el «patio interior» del palacio (Est 4.11; 5.1 NVI).

El mayor de los grupos, con diferencia, alude al espacio *sagrado que rodea la *adoración en el *tabernáculo y el *templo. Las referencias a este último no solo incluye

los relatos del libro de Reyes y Crónicas, sino también extensas apariciones en la visión de Exequiel de la adoración restaurada del templo. A estas se puede añadir una referencia en Hebreos que evoca a Cristo «penetra[ndo] hasta detrás de la cortina del santuario» (He 6.19 NVI).

En el simbolismo de la adoración, el espacio interno denota espacio sagrado, un lugar sagrado apartado para las actividades especiales y protegido de la gente y la vida ordinaria. El contraste tácito de muchas de estas referencias de espacio se establece entre dentro y fuera, el interior y el *exterior, con el primero representando en cada caso el valor más alto y la santidad. Tal vez ningún otro rasgo del tabernáculo y la arquitectura del templo simbolizan obviamente el estatus espiritual como este patrón de espacio.

Otro conjunto de referencias espaciales usa el simbolismo de estar dentro de algo dando a entender algo secreto o *escondido, aunque corto de implicaciones de santidad.

Los siervos de Eglón no se atreven a entrar a ver cómo está su rey, porque suponen que «está haciendo sus necesidades en el cuarto interior de la casa», es decir, su cuarto de baño (Jue 3.24). En tiempos de *batalla, reyes y generales en peligro intentan esconderse en los cuartos interiores (1 R 20.30; 22.25), aunque en una nota positiva, un futuro rey podría ser ungido en una cámara interna (2 R 9.2). Connotaciones positivas similares aparecen en el mandamiento de Jesús de evitar la *oración ostentosa en las plazas públicas y, en vez de ello, «entra en tu cuarto, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto. Así tu Padre, que ve lo que se hace en secreto, te recompensará» (Mt 6.6 NVI).

Otro uso relevante del simbolismo de interno y dentro denota el meollo interno psicológico y espiritual de una persona, por lo general en la diferenciación implícita desde (y hasta en contraste con) la persona externa y la conducta abierta a la vista pública. Dado el género lírico en el que están escritos los salmos, esperamos que el tema aparezca, y no lo hace con el vocabulario de «interior» (que solo figura una vez en la NVI=, pero en conjunción con la preposición «dentro». Aquí encontramos referencias al *corazón de una persona derritiéndose (Sal 22.14)

o ardiendo (Sal 39.3) dentro de ella, y a la ley de Dios que está «en medio de mi corazón» (Sal 40.8). Los salmos 42–43 (un único poema) cambian el alma del orador que está angustiada «dentro» de él (Sal 42.5, 6, 11; 43.5). En otra parte encontramos un abanico de emociones que, según se dice, están «dentro» del orador: angustia (Sal 55.4), ansiedad (Sal 94.19), un corazón herido (Sal 109.22), paz en el alma (Sal 131.2), un espíritu angustiado (Sal 143.3-4). Cabe destacar, en especial, el Salmo 103, un salmo de alabanza en el que el orador se dirige a su ser interior y le dice que alabe a Dios: «Bendiga mi ser su santo nombre» (Sal 103.1). El clásico pasaje lírico es el Salmo 51, que expresa los sentimientos de contrición de David al ser confrontado con su pecado. Aunque la mayoría de los salmos de *lamento protestan por la conducta de los *enemigos externos, en este caso el adversario es interno y espiritual: el *pecado y la *culpa. Toda la orientación del salmo es, por consiguiente, interna. La premisa del salmo es que Dios desea «verdad en lo íntimo» (Sal 51.6 NVI).

De acuerdo con este énfasis interior, el salmista ora para que Dios lo purifique de la contaminación espiritual, le enseñe sabiduría «en lo íntimo» (Sal 51.6 NVI), cree en él un corazón puro (Sal 51.10) y «renueve un espíritu recto dentro de mí» (Sal 51.10 RVR1960). Hasta el tema del sacrificio se espiritualiza y se internaliza en este salmo medianamente revolucionario: «Tú no... ni te complacen los holocaustos. El sacrificio que te agrada es un espíritu quebrantado» (Sal 51.16-17 NVI).

Más allá de los salmos también, la imagen de ubicación de estar dentro se usa para describir metafóricamente una experiencia espiritual interna. En su epístola, Pedro elogia «el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de grande estima delante de Dios» (١ P ٣.٤ RVR1960) en vez del adorno físico extravagante. Jesús denunció a los fariseos por mantener las apariencias piadosas externas, cuando son «como sepulcros blanqueados», en realidad llenos de inmundicia (Mt 23.27 RVR1960; cp. Mt 23.25-26; Lc 11.39-41). Jesús declaró el principio del asunto de esta forma: «Todo lo de fuera que entra en el hombre, no le puede contaminar... lo que del hombre sale, eso contamina al hombre… Todas estas maldades de dentro salen, y contaminan al hombre» (Mr 7.18-23 RVR1960).

Dentro de este patrón de imágenes la persona interna es el núcleo espiritual esencial del ser humano. Dicho concepto subyace al comentario de Pablo de que «aunque este nuestro hombre exterior se va desgastando, el interior no obstante se renueva de día en día» (٢ Co ٤.١٦ RVR1960). Y, de nuevo: «Le pido que, por medio del Espíritu y con el poder que procede de sus gloriosas riquezas, los fortalezca a ustedes en lo íntimo de su ser, para que por fe Cristo habite en sus corazones» (Ef 3.16-17 NVI).

Un tema adicional hace que el creyente individual more en Dios o Cristo. El texto clave es Colosenses 3.3: «Su vida está escondida con Cristo en Dios» (NVI). En este patrón encaja las casi cien apariciones de cada una de las frases «en el Señor» y «en Cristo».

Aunque el simbolismo bíblico de algo que está en el interior en lugar del exterior empieza con la simple indicación de la ubicación física, acaba señalando algo profundamente espiritual. De hecho, es en el corazón de la religión bíblica, tal como lo expresa Samuel con ocasión del ungimiento del niño David como rey: «Jehová no mira lo que mira el hombre; pues el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón» (١ S ١٦.٧ RVR1960).

Ver también CORAZÓN, ESCONDER, ESCONDITE; EXTERNO, FUERA; ESPACIO SAGRADO.

INTOCABLE. *Ver* TOCAR.

INVIERNO. *Ver* ESTACIONES.

IRA

En la Biblia, la ira se atribuye tanto a las personas como a Dios. El enojo o la ira es una emoción, una respuesta que surge de una interpretación de cierto estímulo. Puede producir el deseo de responder, pero los agentes (personas o Dios) determina si, cómo y cuándo contestarán. El lenguaje del enojo es el simbolismo del *fuego. Se dice que los seres humanos y Dios «se enfurecen» (Gn 39.19; Ex 4.14). La ira puede estallar como

una llama (2 S 11.20), avivarse como un fuego (1 R 14.22) o arder (Sal 80.4). La similitud de la ira con el fuego puede observarse en su espontaneidad, en la dificultad con la que se contiene y en su poder destructor.

Antiguo Testamento. Las páginas de las Escrituras presentan numerosos ejemplos de ira humana y divina, y las respuestas a ella. La ira humana se suele describir como una pérdida de autocontrol que resultará en una mala conducta. El sabio expresa su valoración de semejante ira: «No te dejes llevar por el enojo que sólo abriga el corazón del necio» (Ec 7.9 NVI). Jacob reprendió a sus hijos Simeón y Leví por la ira asesina de ellos; maldijo la encarnizada y cruel ira de ellos (Gn 49.6-7). David advierte a sus lectores que eviten la ira (Sal 37.8; cp. Job 36.13). Varios proverbios hablan de la sabiduría de no provocar a otros a ira (Pr 15.1; 19.11; 20.2) o cómo refrenar la ira lo mantiene a uno fuera de los peores problemas (Pr 15.18; 16.32).

Existen ejemplos de formas aparentemente adecuadas de expresar la ira. Cuando Raquel, la esposa de Jacob, estaba celosa de su hermana y la culpó de no poder tener hijos, Jacob se enojó, per respondió con palabras sabias (Gn 30.1-2). La inflexible negativa de Faraón a permitir que los israelitas abandonaran Egipto hizo que Moisés se airara en gran manera, pero el texto dice que sencillamente salió de la presencia del monarca sin tomar una acción inmediata (Ex 11.8). Los Salmos presentan numerosos ejemplos de ira dirigida hacia la injusticia del pueblo cruel (Sal 59.11; 69.27) así como hacia Dios mismo (Sal 77.6-9; 90-7-12). La clave parece ser mantener la ira bajo control, adoptando una respuesta comedida (p. ej., Jue 9.30; 2 S 12.5; Neh 5.6).

La abrumadora mayoría de ejemplos de ira en el AT hablan del enojo de e Dios contra su pueblo escogido y también contra las naciones paganas. La ira divina difiere, sin embargo, de la mayoría de los ejemplos de ira humana. Las expresiones del enojo de Dios no exhiben una pérdida de control. Mas bien, como acto de la voluntad de Dios, su ira resulta en *juicios deliberados contra el pecado: acciones adecuadas a la situación y según su propio carácter santo y justo. Cuando Moisés protestó ante la perspectiva de ser el portavoz de Dios ante Faraón, la ira del Señor ardió contra él, pero permitió que Aarón hiciera ese papel (Ex 4.13-15). Sin embargo, en otros lugares, la ira de Dios no parece tener resultados tan favorables. Cuando los deambulantes israelitas se quejaron de sus dificultades, provocaron la ira de Dios y su fuego consumió parte de las afueras del campamento (Nm 11.1). Cuando el pueblo lloró por su limitada dieta de *maná, en su ira Dios amenazó con obligarlos a comer codornices hasta que las aborrecieran (Nm 11.10, 18-20). En su enojo, Dios le dio instrucciones a Moisés para que matara a todos los que adoraban a Baal-peor (Nm 25.3-4). Dios se airó e impidió que toda la generación de adultos incrédulos entrara en la Tierra Prometida, obligándolos a experimentar cuarenta años más de deambulación en el desierto (Nm 32.10-13; cp. He 3.11; 4.3). Moisés advirtió a los israelitas que temieran solo a Dios, « pues el Señor tu Dios está contigo y es un Dios celoso; no vaya a ser que su ira se encienda contra ti y te borre de la faz de la tierra» (Dt 6.15).

Cuando el rey de una nación rechazaba a Dios para volverse a otras deidades, su ira ardía (p. ej., Dt 7.4; 9.19; 29.20, 23.24, 27-28; 1 R 14.9-11, 15). El libro de Jueces

detalla la confianza de Israel en Dios que era:«ahora sí, ahora no». Cuando abandonaron a Dios y provocaron su ira, él permitió que sus enemigos los abrumaran (p. ej. Jue ١٥-٢.١١). Su ira resultó con frecuencia en la dominación de Israel por parte de poderes extranjeros (p. ej. ٢ R ١٣.٣), en *plagas o en otro tipo de devastación. Tal vez lo peor de todo fuera que retiró su presencia de la nación (p. ej. Nm 12.9; 31.17; Dt 32.16, 21-22; Jos 23.16; 2 R 17.18). Finalmente, Dios repudió a toda la nación, diciendo: «Quitaré de mi presencia a Judá, como quité a Israel, y desecharé a esta ciudad que había escogido, a Jerusalén, y a la casa de la cual había yo dicho: “Mi nombre estará allí”» (2 R 23.26-27).

Desde Isaías a Malaquías, los profetas multiplican los ejemplos de expresiones de la ira de Dios contra su pueblo. Cuando el pueblo de Dios deja de confiar en él —literalmente sirven a otros dioses, desobedecen sus mandamientos o ya no andan en sus caminos— su sistemática respuesta es la ira, y esa ira conduce con frecuencia a la senda más grave hacia el juicio.

A pesar de este catálogo de terrible manifestaciones de la ira de Dios, el otro lado de la imagen es igual de impresionante. Cuando el pueblo de Dios se arrepiente del pecado y deposita su confianza en él, Dios apaga su ira y derrama *misericordia, compasión y *bendición (Dt 13.17-18). David expresa confianza en que la ira de Dios contra su pueblo es solo una experiencia momentánea en contraste con toda una vida del favor de Dios (Sal 30.5). Los salmistas creen que Dios refrenaba a menudo su ira y no daba rienda suelta al juico que Israel merecía (Sal 78.38; 103.8-9). De manera característica pone fin a su ira y *perdona los pecados del pueblo (Sal 85.3-5). Los profetas coinciden, convencidos de que Dios dejará a un lado su ira cuando su pueblo regrese a él (p. ej., Is 12.1; 48.9; Jer 3.12-13; Os 14.4; Jl 2.13; Jon 4.2; Mi 7.18). Tal vez el profeta Nahúm es el que mejor reunió ambas verdades: «El Señor es un Dios celoso y vengador. ¡Señor de la venganza, Señor de la ira!.. El Señor es lento para la ira, imponente en su fuerza» (Nah 1.2-3; cp. 1.6-7).

Parece ser que la ira de Dios no es automática ni predecible, y nunca está «fuera de control». Los salmistas esperan que Dios pueda ejercer o retener su ira en respuesta a la oración. Le imploran a Dios que no reprenda ni discipline en su ira (Sal 6.1; 27.9). A pesar de ello, también le imploran que se levante en su ira contra sus enemigos (Sal 7.6). En los salmos es común el tema de imprecación contra os enemigos de Dios, a veces llamados «las naciones»: «En su ira los devorará el Señor» (Sal 21.9; cp. 56.7; 69.24)

Nuevo Testamento. Cuando Jesús confrontó la *dureza de *corazón de las personas y vio que no reconocían su mensaje, a veces respondía con ira (Mr 3.5). El clásico ejemplo de la expresión del enojo de Jesús ocurrió cuando se enfrentó a los abusos que descubrió dentro del recinto del templo (Mt 21.12-13; Jn 2.14-16). En lugar de que el templo fuera un lugar para la adoración verdadera y el servicio a Dios, los saduceos lo habían convertido en un sitio de negocio, donde se cambiaba dinero y se vendían animales. En la parábola de Jesús sobre el banquete de novia, la ira del rey está ciertamente justificada (Mt 22.7; cp. Lc 14.21).

Por otra parte, cuando Jesús atacó la dureza de corazón de muchos de sus oyentes, le respondieron con ira (Lc 4.28). Pablo experimentó reacciones similares a su predicación

en Éfeso (Hch 19.28). Pablo veía la ira como un elemento básico de la naturaleza pecaminosa. De modo que explicó que las manifestaciones de ira caracterizan a los inconversos y no a los cristianos (Gá 5.20). A pesar de ello, los escritores del NT reconocen la presencia de la ira en la vida de un cristiano. El consejo de Pablo es evitar el pecado, entre otros defectos, cuando se está enojado (Ef 4.31; Col 3.8). Jesús enseña a sus seguidores que eviten la ira contra otro compañero discípulo (Mt 5.22). Los padres no debería provocar a ira a sus hijos (1 Ti 2.8). Los creyentes deberían ser lentos para la ira (Stg 1.9) ya que no hace justicia en la vida de la persona (Stg 1.20). No deben vengarse ellos mismos, sino dejarle la venganza a la ira de Dios (Ro 12.19; cp. Lv 19.18).

El NT habla de la ira de Dios en términos de presente y también de futuro. Como en el AT, la ira de Dios se representa en sus acciones o respuestas a la pecaminosidad humana. Varios textos explican la ira de Dios en el presente. Juan afirmó que la ira de Dios está sobre los que no creen en Jesús (Jn 3.36). Pablo afirmó que Dios revela hoy su ira contra los que suprimen la verdad del evangelio (Ro 1.18; 1 Ts 2:16). Enseñó que las autoridades gubernamentales sirven como agentes de la ira divina para castigar a los criminales (Ro 13.4)l. La ira de Dios cae sobre el desobediente, aunque no resulta fácil decir si el autor pretendía que esto se refiriera a expresiones presentes o futuras de la ira de Dios (Ef 5.6).

En cuanto a la ira futura, Juan el Bautista afirmó la existencia de «la ira venidera» (Mt 3.8; Lc 3.7). Jesús predijo un tiempo de juicio divino sobre Israel (Lc 21.23). Pablo anunció que llegaría un día de la ira de Dios en que su juicio justo será revelado contra los pecadores impenitentes (Ro 2.5, 8; cp. 9.22; Col 3.6; 1 Ts 1.10). Abandonados a sus propios intentos para cumplir la ley de Dios, las personas se enfrentarán a la ira divina (Ro 4.15). Solo a través de la justificación en base a la expiación de Jesús pueden as personas hallar *salvación y escapar de la ira venidera de Dios (Ro 5.9; 1 Ts 5.9). Los cristianos eran, pues, anteriormente «hijos de la ira» —es decir que su única perspectiva era encontrarse con el juicio de la ira de Dios contra su pecado—, pero este ya no es su estado (Ef 2.3). Apocalipsis habla varias veces de la ira de Dios. Los que experimentaren el gran día de la ira del Cordero preferirán estar muerto, así de imponente es la ira de Dios contra sus enemigos (Ap 14.10, 19; 15.1, 7; 16.1, 19; 19.15). La ira describe el día del juicio en que los impíos son destruidos y los santos recompensados (Ap 11.8).

Ver también DÍA DEL SEÑOR; INFIERNO; JUICIO.

IRONÍA. *Ver* HUMOR; PATRONES RETÓRICOS.

ISAÍAS, LIBRO DE

El libro de Isaías es literal y temáticamente creativo y complejo: el *remanente, la *ceguera, la *justicia, la *santidad y la *montaña cósmica no son sino unos cuantos de los muchos temas e imágenes disparejos en Isaías. Sin embargo, dos temas principales —el *Santo de Israel (el Rey) y *Sion (su pretendida habitación real)— dominan el libro y aportan orden a su complejidad. El Santo de Israel desea morar en Sion (Is 7.14); pero, con el fin de hacerlo, primero debe no solo purificarla a ella (Is 1.24-26), sino también a

las naciones circundantes (Is 13–23) y hasta la totalidad del orden creado (Is 24.1-6). El proceso de purificación que abarca la *purificación y la sanidad, estructura ambas mitades del libro en círculos concéntricos siempre en expansión. En la primera mitad del libro, el juicio se extiende desde Sion (Is 1-12) hasta las naciones que la rodean (13–23) hasta alcanzar finalmente a toda la *creación implicada (Is 24–27). Luego se repite el proceso, esta vez describiendo restauración en lugar de *juicio, que se propaga hacia afuera desde Sion (Is40–59) hasta las naciones (Is 60–64) y, finalmente, abarca por completo los *cielos y la *tierra (Is 65–66).

El Santo de Israel y de Sion. La santidad es el atributo primario de Dios como rey (Is 6.1-3; 63.15) y la columna principal del trono celestial de Dios (Is 43.15). A excepción de Señor (Yahvéh) y Dios, «el Santo de Israel» se convierte en el nombre más común por el cual Isaías describe a Dios (30 veces), una apelación de lo más impresionante ya que el título rara vez aparece en el AT fuera de Isaías. La denominación «Santo de Israel» se convierte en el tema al que se refieren otras imágenes de Dios: el Santo de Israel es el Creador del universo (Is 17.7; 41.20; 43.15; 45.11) así como el *redentor de de Israel (Is 41.14; 43.14; 47.4; 48.17; 49.7; 54.5), su *legislador (Is 5.24), su *luz (Is 10.17), su *ayuda (Is 31.1) y su *gozo (Is 12.6; 29.19; 41.16).

Complementando el uso dominante del «Santo de Israel» para representa a Dios, Sion es la metáfora que prevalece y que se emplea en Isaías para representar a pueblo de Dios. La imagen de Sion es fundamental para el tema de Sion como *monte y/o *ciudad. La multitud de imágenes adicionales que describen a Israel: nueva *novia/esposa (Is 63.5), ramera (Is 1.21), *mujer estéril (Is 54.1), *huerto (Is 51.2), *viña (Is 5.1-7) e hija caprichosa (1.2) por mencionar unas cuantas— no son más que meras ilustraciones alternas de Sion; son subimágenes de la imagen de Sion. Dos de estos tres elementos clave de la promesa abrahámica se expresan en la imagen de Sion: lugar (*tierra) y pueblo (*simiente). El tercer elemento, la relación con Dios, se expresa en el tema de la purificación. Dios quiere morar con su pueblo (Is 7.14), de modo que los purificará. Aunque otros profetas y salmistas usan el tema de Sion, Isaías es el que la lleva a su complejidad tridimensional.

El libro de Isaías usa abundante y diverso simbolismo para describir a Yahvéh y a Israel, pero los motivos fundamentales a los que se refieren todos los demás son Yahvéh como el Santo de Israel y a Israel como Sion. El Santo de Israel y Sion son los polos gemelos alrededor de los cuales orbita la profecía. El drama de esta gira alrededor del deseo y la intención de Dios de morar en medio de su pueblo y la absoluta incapacidad de este de tenerle entre ellos. La tensión creada por el estado impío de Sion estructura la colección de profecías y es el «argumento» en torno al cual progresa la «historia».

El tema de la purificación. Purificándola, el Santo de Israel llevará a Sion de muerte a vida. Para Isaías, la purificación implica una dolorosa limpieza y un proceso de sanidad. Incluyendo la curación como parte del proceso de purificación (Is 1.5-6 y 1.25-26) es inusual. Esta imagen peculiar de la purificación, que incluye la sanidad con ella, capta lo que uno vería en otros lugares como la redención; de hecho, Isaías vincula la purificación con la redención (Is 1.24-26 y 1.27). Abundan las imágenes de *purificación y *sanidad

(Is 1.5-6; 6.10; 19.22; 53.5). La purificación adopta, la mayoría de las veces, la forma de juicio, y la sanidad la forma de la salvación. Aunque las imágenes de la purificación y la salvación existen la una junto a la otra, la primera mitad de Isaías es la que está cargada de simbolismo de juicio purificador y la segunda mitad con el simbolismo de la salvación sanadora. El aspecto depurativo de la purificación implica purgar el mal (y, por tanto, a las personas) de Israel, algo que se entiende quizás mejor por las profecías que lo reducen a un *remanente justo (Is 6.11-13). Por otra parte, la sanidad se visualiza en las imágenes de *restauración, un nuevo *éxodo y una abundante población que vive en un nuevo cielo y una nueva tierra.

Sion es el epicentro desde el que retumba la purificación a través de las naciones circundantes y hasta la totalidad del universo creado. Los capítulos ٣٩-١ presentan la necesidad de juicio y el medio por el cual este se llevará a cabo en Sion, la naciones de su alrededor y toda la esfera creada. En los capítulos ٦٦–٤٠, el tema dominante es la salvación para Sion, las naciones y el orden creado. Los procesos de purificación y sanidad empiezan en Sion, centro del universo de Isaías, y desde allí sale hasta alcanzar toda la esfera creada y el universo. El relato de la purificación de Sion y sus alrededores, seguido por la posterior sanidad de estas mismas entidades, estructura el libro de Isaías.

La necesidad de purificación y su proceso. La necesidad que Sion tiene de purificación y la forma en que se hace se expone en los cinco primeros capítulos y presenta cómo recibe Isaías su comisionado profético (Is 6.1-13), cuando se encuentra por primera vez con el Santo de Israel. Los querubines vuelan alrededor de él, proclamando la santidad de uno que reina sobre su trono exaltado y celestial. Confrontado con esta visión y proclamación de la santidad de Yahvéh, Isaías se desespera por su propia impureza. El relato de la purificación de Isaías simboliza la necesidad de purga y sanidad, y presagia el proceso de purificación que se hallará en el centro de la relación entre el Santo de Israel y Sion.

La falta de pureza es, principalmente, el resultado de no conocer a Dios (Is 1.2-3). La *ceguera se usa como imagen principal de ignorar a Dios (Is 5.9-10; 26-11: 29.9, 18; 35.5; 42.7, 16, 18-19; 43.8; 56.10). La ceguera de Sion se demuestra de tres maneras: la injusticia (es decir el trato incorrecto hacia las viudas, los huérfanos y los pobres [Is 1.17, 21]), las alianzas con extranjeros (Is 31.1) y la *idolatría (Is 1.29-30). El trato injusto hacia compatriotas israelitas revela una falta de conocimiento de la gracia de Dios (Is 1.3, 16-17). Recurrir a las naciones extranjeras para la defensa militar y a los ídolos para el cuidado providencial manifiesta una falta de fe en que Dios puede defender y proveer.

El pleito (*ver* Imágenes legales) enjuiciado en los capítulos 40–48 no solo argumenta que si Sion (Israel) conociera a su Dios, no se habría comportado como lo hizo, sino que también aboga a favor del poder de Dios para purificarla y purgarla como dijo que debería hacer. Purificación significa la eliminación de lo que no es recto y de la injusticia a través del juicio purgador. Abarca, asimismo, la restauración sanadora de estos atributos mediante la salvación.

La justicia y la rectitud son una pareja de palabras poéticas principales (Is 1.21, 27; 32.1). En la segunda mitad, se empareja la salvación con la justicia (Is 45.8; 51.1-8)

indicando un movimiento desde la purificación del juicio a la sanidad de la salvación. Aunque juicio y bendición/salvación están salpicados por todo el texto, el enfoque temático general va desde la necesidad del juicio purificador a la inevitabilidad del mismo y llega al juicio propiamente dicho y, finalmente, lo supera para ir a la sanidad. El mismo Santo de Israel que juzgó ser quien sane (Is 6.10; 19.22; 53.5; 57.18), llevando el proceso de la purificación a su fin. Una nación santa, purificada, sacerdotal regresará para habitar en Sion (Is 52.11-12), llevando ofrendas y cosas santas para adorar en un nuevo cielo y una nueva tierra (Is 66.20-21).

La creatividad de Isaías con el tema de Sion. Sion, monte, ciudad y enclave del *templo significan varias cosas: el lugar de reinado de Dios (Is 24.21-23), *refugio (Is 14.32), *paz (Is 2.2-5), *justicia (Is 1.21; 33.5) y *juicio (Is 24.21-23); la fuente desde la que se emiten la palabra y la ley (Is 2.1-4) y la santa morada cuyo *fundamento es Dios (Is 28.16; 33.6). Es, alternativamente, una ciudad contra la que se peca y pecaminosa como Sodoma. También juega otros papeles: los edificios vacíos que aguardan el regreso de su pueblo, la mensajera a otras ciudades vacías (Is 40.9) y la receptora del mensaje. Dios se preocupa por sus murallas y sus muros, su cimiento.

La nueva ciudad tendrá *muros llamados «Salvación»» y *puertas llamadas «Alabanza» (Is 60.18). Yahvéh será su fundamento (Is 33.6), sol y luna (Is 60.19). Solo le pertenece a él dictar su defensa y su destrucción. Estos diversos momentos del simbolismo no son aleatorios; reflejan el cambio en la profecía: de la purificación de Sion por parte del Santo de Israel a su sanidad. En este proceso, Sion es transformada; de las ruinas pasa a ser una ciudad resplandeciente (Is 61.4), desde el desierto al *huerto (Is 35.1-2), de estar vacía a estallar (Is 54.1), del silencio a estar animada, de estar lánguida/triste a ser pródiga, estar gozosa. Como monte de Dios, Sion sustituye al Sinaí (Is 2.3; 4.5-6) y se convierte en la más alta de las montañas (Is 2.2-3). Sion es juzgada y se queda vacía, sus puertas languidecen y *lamentan, y, entonces, con la promesa de tener habitantes, recobra la esperanza de convertirse en la que ya no está desierta, en madre de muchos. De forma similar, se la retrata como la ramera, despojada de marido e hijos que se convierte en la esposa del Santo de Israel con muchos hijos (Is 1.21; 54.1). Sion tiene hijos rebeldes (Is 1.2-4), *huérfanos posteriormente restaurados (Is 60.4) por el Santo de Israel. Aunque se describa a Sion como una ciudad impura y como una esposa hecha pura, el Santo de Israel es la luz que se vuelve fuego consumidos (Is 10.16) y la luz resplandeciente de la salvación (Is 60.1).

Otros temas. El proceso de purificación y sanidad de Sion y sus entornos que estructuran el libro se complemente mediante diversas imágenes y temas fundamentales: el *guerrero divino, el tema del *éxodo, el tema real; el de la creación, el remanente, la imagen del *brazo/mano del Señor, el pleito del pacto, el *siervo del Señor. Así, por ejemplo, el Santo de Israel es el guerrero divino (Is 63.1-6) que, con la fuerza de su brazo disciplinará a Sion (Is 5.25) y después la guiará, en un nuevo éxodo mayor (Is 40.10.11) al nuevo cielo y la nueva tierra que él creará. Procesará el pleito de su pacto (Is 1 e Is 41–48) y usará a su siervo (Is 42.1-9; 49.1-11; 50.4-11; 52.53.12) para cumplir su tarea y gobernar el nuevo orden.

Isaías es creativo con temas e imágenes hallados en otros lugares de la Biblia, por ejemplo, el *brazo del Señor, el nuevo éxodo y la nueva creación. La imagen del brazo del Señor se usa en el resto de las Escrituras casi de manera exclusiva como tema típico para indicar el poder salvífico de Dios tal como se exhibe en el éxodo de Egipto. Aunque Isaías lo emplea de manera similar (Is 63.12), el brazo del Señor en Isaías se convierte, además, en el poder de gobernar (Is 40.10), el gesto simbólico al hacer el pacto (Is 62.8) y la esperanza de las naciones de que traiga justicia (Is 51.5; 52.10–53.1).

Usando el lenguaje del éxodo de Egipto (*desierto, camino a través del desierto, *nube de día, ir delante y detrás), Isaías transforma la fe basada en aquel primer *éxodo en esperanza para un segundo éxodo desde el exilio de Babilonia.

A excepción del libro de Génesis, Isaías es prácticamente el único otro libro del AT que usa la palabra hebrea para «crear» (Gn 1.1) para dirigirse al papel creador de Dios. En realidad Isaías habla de la creación con mayor frecuencia (y más diversidad) que Génesis. Dios crea Sion como el nuevo Sinaí (Is 4.5), Jacob como su pueblo (Is 43.1), salvación para su pueblo (Is 45.7), alabanza en los labios del que llora (Is 57.19), Jerusalén como una delicia (Is 65.18) y un nuevo cielo y una nueva tierra (Is 65.17).

La purificación es permanente. El proceso purificador del Santo de Israel, desde Sion a las naciones circundantes y a toda la creación lleva adelante la profecía en dos ciclos, purificación y sanidad. Las naciones vendrán a Sion y serán incluidas (presagiado en Is 2.1-4 y se hace referencia a ello repetidas veces en Is 40–66). El drama concluirá en un nuevo escenario: un nuevo cielo y una nueva tierra; el cielo y la tierra antiguos fueron testigos de la violación del pacto y ahora ceden paso a un nuevo orden creado. Los testigos del principio de la profecía dan paso al final a nuevos testigos, los redimidos que han regresado. Y es el tema omnipresente de la purificación el que explica, él solo, la extraña forma en que acaba Isaías: «Porque así como perdurarán en mi presencia el cielo nuevo y la tierra nueva que yo haré, así también perdurarán el nombre y los descendientes de ustedes —afirma el Señor—. Sucederá que de una luna nueva a otra, y de un sábado a otro, toda la humanidad vendrá a postrarse ante mí —dice el Señor —. Entonces saldrán y contemplarán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí. Porque no morirá el gusano que los devora, ni se apagará el fuego que los consume: ¡repulsivos serán a toda la humanidad!» (Is 66.22-24 NVI).

Ya no habrá impureza en Sion. La purificación no volverá a ser necesaria. De una vez por todas, el Santo de Israel habrá quitado todo lo impío de en medio de Sion. A todos los testigos redimidos que estarán sobre los muros de la nueva Dios y miren, las horribles escenas fuera de los muros proporcionarán esperanza de que solo la luz permanece en la morada de Dios; la oscuridad y la impiedad estará para siempre más allá de las fronteras de Sion.

Ver también CIEGO, CEGUERA; CREACIÓN; EXILIO; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; DIVINO GUERRERO; JERUSALÉN; JUSTICIA; MONTAÑA; PUREZA; REMANENTE; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; SANTIDAD; SIERVO SUFRIENTE; SINAÍ; SION.

ISLA

El término hebreo *ʾiyyîm* puede referirse a islas propiamente dichas o a zona costera, tierras accesibles por mar. Solo unas cuantas islas tienen alguna relevancia en el AT: Chipre, cuyos habitantes son los kititas, Rodas y Creta, conocidas como Caftor (Javán, Elisa y Tarsis también se nombra.) Aunque Salomón primero, y Josafat después, se embarcaron en algunas expediciones (cp. 1 R 9.26-28; 22.48), los israelitas no eran un pueblo marinero, y su primer ciudad portuaria, Jope, no fue posesión suya hasta el tiempo de los Macabeos. Aparte del *arca de Noé, la historia de *Jonás contiene el único episodio marinero del AT. Para Israel, el conocimiento de las islas y tierras costeras del Mediterráneo se basaba en rumores, siendo la mejor fuente los fenicios, sus vecinos marineros.

Tanto en los oráculos de Isaías como de Ezequiel contra la ciudad fenicia de Tiro, el desplome de los grandes puertos comerciales recuerdan la respuesta de las islas y las zonas costeras del Mediterráneo (Ez 26.18; cp. Is 23.2, 6). Pero la mayoría de las referencias del AT a islas aparecen en Isaías, donde forman un elemento de la visión universal del profeta. Las islas son una imagen de naciones remotas y poco conocidas por todo el mundo mediterráneo. Dios extenderá su mano al remanente dispersado de su pueblo, desperdigado entre las naciones y hasta en las islas, y reunirlo (Is 11.11). En medio de la destrucción, una nota de esperanza: suenan voces de alabanza a Dios que vienen de las islas del mar (Is 24.15). En Isaías 40–66, las islas juegan diversos papeles, incluido el de un coro, un *testigo y un *peregrino. Se pesan como el polvo en la balanza de Dios (Is 40.15), son silenciados (Is 41.1; cp. 23.2), tiemblan de *temor delante del Señor (Is 41.5), pondrán su esperanza en la *ley del Señor (Is 42.4), son instruidos para cantar un «nuevo cántico» (Is 42.10), para proclamar su alabanza al Señor (Is 42.12) y escuchar el testimonio del *Siervo del Señor (Is 49.1). Aunque las islas no escaparán a la ira del *guerrero divino (Is 59.18), esperan con esperanza que Dios ejerza su poder salvífico (Is 51.5) y, finalmente, traerán su tributo a *Jerusalén (Is 60.9). Hasta las islas más distantes serán incluidas en la obra redentora de Dios como se envía a los mensajeros para proclamar la *gloria de Dios a las islas que no han oído o visto (Is 66.19). Para Isaías, las islas son imágenes de los confines de la tierra, las fronteras del mundo conocido que no obstante caerá bajo la soberanía de Yahvéh.

En el NT, las islas aparecen principalmente en Hechos donde Chipre (Hch 11.19-20; 13.3, 15.39) es un campo de misión y las islas de Creta, Cauda y Malta juegan su papel en el relato del viaje de Pablo y del naufragio en su camino a Roma (Hch 27.1–28.11). En esta historia, Malta es una isla de liberación del mar mortal así como un lugar para el evangelio de nueva vida. Todo el episodio constituye una sugerente contrapartida para el final del primer volumen, el Evangelio de Lucas: la pasión y la resurrección de Jesús se hacen eco en la casi muerte de Pablo y su liberación. Sin embargo, esta vez, las buenas nuevas no se proclaman en Jerusalén, sino en una remota isla y después en Roma. En Tito 1.5 nos enteramos del éxito de la plantación de iglesias en Creta. En la misión de la iglesia primitiva se representa la visión que Isaías tuvo de los heraldos de Yahvéh a las islas (Is 66.19), y estas se convierten en imágenes espirituales del despertar espiritual, de la tierra fértil para plantar el evangelio. Hay un único caso en el que se asocia una isla a la

dificultad: el exilio de Juan a la isla de Patmos, pero incluso esto se convierte en el sitio donde se recibe una visión incomparable de la obra salvífica de Dios que incluye a representantes de toda tribu, lengua, pueblo y nación (Ap 5.9).

Ver también GENTIL; JONÁS EL PROFETA; MAR; BARCO, NAUFRAGIO.

ISRAEL

El nombre *Israel* se usa en la Biblia con varios referentes. Tradicionalmente asociado al antepasado *Jacob, cuyo nombre fue posteriormente cambiado a Israel tras una lucha nocturna con una misteriosa figura (tal vez Dios) en Génesis 32, este nombre se aplicó más tarde a varias entidades colectivas de la Biblia: los descendentes de Jacob como grupo; las *doce tribus de la confederación israelita de la época premonárquica; el reino unido bajo el reinado de David y Salomón; el reino norteño tras la división del Israel unido; el reino sureño de Judá, en especial tras la caída de Samaria a los asirios; el remanente de los israelitas que sobrevivieron al exilio babilonio; la comunidad etnorreligosa que se veían a sí mismos como pueblo escogido de Dios; y la comunidad cristiana primitiva. Esta variedad de referentes permite que el nombre Israel se asocie con la imagen más amplia del pueblo de Dios. Varios términos auxiliares, como *pacto y *circuncisión podría usarse para evocar la imagen de Israel como pueblo de Dios.

En el AT, dos corrientes de tradición dieron forma a la imagen de Israel. Una es la de la promesa, que empezó con las narrativas de *Abraham y Sara y procedió a través de otras narrativas ancestrales de Génesis, y que halló su culminación en las promesas divinas hechas a *David en 2 Samuel 7, La otra es la corriente de la liberación y el *pacto articulado en el libro de Éxodo. De forma comunitaria, Israel debía recordar siempre que su identidad tenía que moldearse por su recuerdo de la esclavitud en Egipto y la liberación del Señor. Viviendo bajo la promesa, teniendo en su memoria su esclavitud y su liberación pasada, y el desafío del pacto, Israel fue llamado a ser una comunidad fiel.

Esta imagen de Israel como pueblo de Dios llega a su expresión en el libro de *Deuteronomio. Aquí, las grandes corrientes de tradición están entretejidas juntas en la caracterización de la identidad de Israel. Varios aspectos son importantes. En primer lugar, Israel tiene que demostrar una lealtad inquebrantable y exclusiva a Yahvéh. Esta fidelidad, que fluye del primer mandamiento (Dt 5.5-7), se expanden a lo largo de Deuteronomio 1–11, donde encontramos repetido el mandamiento y la advertencia de mantener una lealtad indivisa a Yahvéh. En segundo lugar, Israel tiene que recordar que han sido escogidos por Dios para una relación especial: «Porque para el Señor tu Dios tú eres un pueblo santo; él te eligió para que fueras su posesión exclusiva entre todos los pueblos de la tierra» Dt 7.6 NVI; cp. Dt 14.2). Su relación con Yahvéh no se basaba en ningún merito de ellos. Esto se deja sumamente claro en Dt 9.4-6. En tercer lugar, como pueblo que había sido liberado de la esclavitud, Israel tiene que recordar su pasado. Este recuerdo debía moldear la vida de Israel en su aspecto de comunidad tanto en sus relaciones sociales como en su observancia de la adoración adecuada a Yahvéh: «Recuerda que fuiste esclavo en Egipto, y que el Señor tu Dios te sacó de allí con gran despliegue de fuerza y de poder. Por eso el Señor tu Dios te manda observar el día

sábado» (Dt 5.15 NVI; cp. Dt 15.15; 16.12; 24.18, 22). En cuarto lugar, Israel no debe imitar la estratificación social y la opresión de Egipto, sino más bien establecerse como una verdadera comunidad en la que la fraternidad debía ser el sello. Muchas de las normas de Deuteronomio 12–26 reflejan esta visión de Israel como comunidad fraternal. El llamado a manifestar justicia y rectitud dentro en el seno de la vida de Israel ha de tomarse en serio. Esta preocupación por la justicia se muestra en los frecuentes recordatorios de que Israel no tiene que aprovecharse de los más débiles de su sociedad, en especial la viuda, el huérfano y el residente extranjero (Dt 10.17-18; 24.17; 27.19). A grandes rasgos, estas son algunas de las características asociadas a la imagen de Israel como pueblo de Dios.

Los contornos de esta imagen de Israel y su vocación proveía la base para gran parte de la crítica profética de Israel. Las acusaciones específicas de profetas individuales varían, pero se agrupan en torno a las cuestiones de no exhibir una lealtad no dividida hacia Yahvéh y no establecer la justicia dentro de la comunidad.

Nuevo Testamento. En el NT la comunidad cristiana primitiva llegó a identificarse con Israel como pueblo de Dios. Ocasionalmente, esto se hacía a través de una aplicación directa del nombre Israel a la iglesia primitiva cristiana. En Gálatas 6.16, tras una enérgica polémica contra los que requerirían que los cristianos gentiles fueran circuncidados, Pablo dijo: «Paz y misericordia desciendan sobre todos los que siguen esta norma [es decir, el evangelio], y sobre el Israel de Dios» (NVI). Aquí, la expresión «Israel de Dios» se toma como una referencia a la comunidad cristiana primitiva que aceptó el evangelio tal como lo predicó Pablo.

Con mayor frecuencia, el NT alude a esta imagen usando palabras que evocarían de inmediato la imagen de Israel como pueblo de Dios, pero sin llamar a la iglesia Israel de manera explícita. Un ejemplo principal de esto es 1 Pedro 2.9: «Pero ustedes son linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios, para que proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (NVI). Aquí encontramos una fusión de términos derivados de la imagen más amplia de Israel como pueblo escogido de Dios (cp. Ex 19.5-6), pero que se vuelven a aplicar aquí a la comunidad de la iglesia primitiva. Cada uno de los términos tiene su antecedente en el AT, donde se utilizaba para referirse a Israel. Lo que vemos es una ampliación de la imagen de Israel para incluir a los que no eran genealógicamente judíos. Esta extensión es obvia en el caso de la expresión «raza escogida» que, en el contexto de la exhortación de 1 Pedro a la comunidad cristiana, no podía referirse a la identidad racial a nivel biológico, sino más bien a la membresía en el Israel redefinido.

Una reaplicación y redefinición similares tiene lugar con el término *circuncisión.* En la controversia sobre la inclusión en el pueblo de Dios y la base de la misma, Pablo usa a menudo circuncisión como término para aludir a los que ahora formaban parte del pueblo de Dios. En Filipenses 3 Pablo vuelve a definir la circuncisión de manera que sigue siendo una señal de membresía en el pueblo de Dios, pero ya no se evidencia en un atributo físico. Por ello, les decía a los filipenses: «Cuídense de esos perros, cuídense de esos que hacen el mal, cuídense de esos que mutilan el cuerpo. Porque la circuncisión

somos nosotros, los que por medio del Espíritu de Dios adoramos, nos enorgullecemos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en esfuerzos humanos» (Fil 3.2-3; Ro 2.26-29). Pablo argumenta que la circuncisión puede muy bien ser una característica del pueblo de Dios, pero redefine la circuncisión para indicar un atributo espiritual más que uno físico:

Por lo tanto, si los gentiles cumplen los requisitos de la ley, ¿no se les considerará como si estuvieran circuncidados? El que no está físicamente circuncidado, pero obedece la ley, te condenará a ti que, a pesar de tener el mandamiento escrito y la circuncisión, quebrantas la ley. Lo exterior no hace a nadie judío, ni consiste la circuncisión en una señal en el cuerpo. El verdadero judío lo es interiormente; y la circuncisión es la del corazón, la que realiza el Espíritu, no el mandamiento escrito. Al que es judío así, lo alaba Dios y no la gente (Ro 2.26-29 NVI).

Porque somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios dispuso de antemano a fin de que las pongamos en práctica. Por lo tanto, recuerden ustedes los gentiles de nacimiento —los que son llamados «incircuncisos» por aquellos que se llaman «de la circuncisión», la cual se hace en el cuerpo por mano humana —, recuerden que en ese entonces ustedes estaban separados de Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo. Pero ahora en Cristo Jesús, a ustedes que antes estaban lejos, Dios los ha acercado mediante la sangre de Cristo (Ro 2.26-29).

En Efesios, este énfasis en una nueva definición de la circuncisión está desarrollado para que los incircuncisos hayan sido ahora incorporados a Israel, es decir, en la iglesia (Ef 2.10-13).

El pacto también se convierte en un término importante que podía usarse para evocar la imagen del pueblo de Dios. Las palabras de Jesús durante la última Cena: «Esto es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos» (Mr 14.24 NVI; cp. Mt 26.28; Lc 22.20; 1 Co 11.25), le proporcionaron a la iglesia primitiva un medio fundamental de entender la relevancia de la pasión de Jesús. Además, basándose en las palabras de Jeremías 31.31-34 en las que el profeta habló de un «nuevo pacto» que Dios establecería, los escritores del NT aluden con frecuencia a la relación establecida con Dios a través de Jesús como nuevo pacto (2 Co 3.6; He 8.8; 8.13; 9.15; 12.24). El contraste entre el «antiguo pacto» y el «nuevo pacto» les proporciona a algunos escritores del NT un nuevo medio de evocar la imagen de la iglesia como el Israel nuevamente constituido y redefinido. Si recordamos que el pacto establecido en el Monte *Sinaí (Ez 19–24) le proveyó a Israel su identidad como pueblo de Dios, entonces las referencias del NT a un nuevo pacto también tendría la capacidad de evocar la imagen del pueblo de Dios como forma de entender la identidad de la iglesia.

Esta aplicación de la imagen de Israel a la comunidad cristiana primitiva puede haber sido natural cuando la iglesia primitiva era ampliamente judía en su composición; sin embargo, con la expansión de la misión a los gentiles y el declive de la comunidad judeocristiana, la identificación de la iglesia con Israel se volvió más difícil y exigió una creatividad teológica. Pablo aborda un extenso debate de esta relación en Romanos 9-11.

Allí, el apóstol argumenta que la revelación de la gracia divina por medio de Jesucristo no había resultado en el abandono de Israel por parte de Dios, sino más bien en la ampliación de Israel para incluir a los que habían sido *injertados en el olivo. La comprensión que Pablo tenía de Israel trascendía la definición tradicional de convertirse en la imagen de la fiel comunidad humana sin tener en cuenta las anteriores divisiones entre judíos y gentiles.

Resumen. La Biblia usa la imagen de Israel como pueblo escogido de Dios para hablar de los que han sido llamados por Dios a una relación especial. En el AT había un fuerte énfasis sobre la comunidad etnorreligiosa establecida a través de los actos de gracia de Yahvéh en el éxodo de Egipto y en la conclusión de un pacto en el Monte Sinaí. En el NT la iglesia adoptó el lenguaje y las imágenes asociadas a Israel para asistir al desarrollo de su autoentendimiento. Esto reforzó la continuidad con su herencia judía, mientras que al mismo tiempo reconocía la novedad de la gracia de Dios en Jesucristo.

Israel se convirtió en la imagen para la autodefinición de la comunidad cristiana.

Ver también ABRAHAM; CIRCUNCISIÓN; EXILIO; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; GENTILES; IGLESIA; LEY; PACTO; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; SEMILLA; TEMPLO; TIERRA PROMETIDA.

IZQUIERDA, ZURDO

El lado izquierdo y la zurdera juegan un papel claramente negativo en muchos lenguajes. La palabra *siniestro* deriva del término latín que significa «en el lado izquierdo». Izquierdo y derecho pueden ser, sin embargo, descripciones meramente neutrales. En la Biblia encontramos usos neutrales y también negativos.

Cuando se utiliza para las direcciones, la izquierda apunta al *norte, porque se encontraba a la izquierda cuando se estaba de cara al *este (Gn 14.15; Jos 19.27). Abraham le dio a escoger a Lot la dirección que quería tomar —*la derecha o la izquierda— sin que se sugiera que alguna de ellas fuera preferible (Gn 13.9). La mayoría de los usos no sugieren un valor o preferencia de la una sobre la otra; sencillamente identifican aquella de la que se trata (p. ej., Lv 14.15, 26; Jue 3.21; 16.29; 1 Cr 6.39, 44; 12.2; Neh 8.4; Job 23.9; Dn 12.7; Mr 10.37; Lc 23.33). Uno debería caminar *recto, sin desviarse a derecha ni a izquierda (Dt 5.32). «Con la mano derecha ofrece larga vida con la izquierda, honor y riquezas» (Pr 3.16 NVI; cp. Cnt 2.6; 8.3). Pablo usa *armas de justicia para defender su ministerio a diestra y a siniestra (2 Co 6.7).

Sin embargo, pocos usos sugieren un valor claramente negativo para el lado izquierdo. Cuando Jacob extendió sus manos para bendecir a Efraín y Manasés, deliberadamente cruzó los brazos, poniendo su mano izquierda sobre Manasés, el *primogénito (Gn 48.13-14). José objetó ya que la mano derecha de bendición debería haberse colocado sobre el mayor. En un claro ejemplo, la sabiduría se inclina a la derecha y la necedad (*ver* Locura) a la izquierda (Ec 10.2). Es, asimismo, discutible que la referencia de Jesús al resultado del juicio del rey de las ovejas y las cabras muestre el valor negativo de la izquierda: las cabras consignadas al fuego eterno están a su izquierda (Mt 25.33, 41-46). Se podría concluir que Jesús muestra preferencia por la derecha como mano que, de forma natural, da limosnas cuando le dice a los discípulos: «Cuando tú des limosna, no

sepa tu izquierda lo que hace tu derecha» (Mt ٦.٣ RVR1960), aunque este sea probablemente otro caso en el que ambas son intercambiables.

Finalmente, hay referencias que atribuyen un significado militar a la zurdera. Entre las tropas de Benjamín hay un grupo de setecientos soldados de primera de los que se dice específicamente que son «zurdos, todos ellos capaces de lanzar con la honda una piedra contra un cabello, sin errar» (Jue 20.16 RVR1960). La zurdera es también un aspecto crucial en la inteligencia de Aod en el asesinato de Eglón (Jue 3.15-23).

Los comentaristas no concuerdan en si la zurdera de Aod es una desventaja que él vence, la prueba de que pertenecía a una casta de guerreros con una formación especial, o sencillamente una herencia genética. Lo que es indiscutible es que esto indica que llevaba su espada casera en el lado que no se esperaba, y por ello pudo impidió que se detectara su osado asesinato.

Ver también DERECHA, MANO DERECHA; NORTE.

J

JACOB

La importancia de Jacob en la Biblia se evidencia en el hecho de que su nombre aparece 350 veces. Casi la mitad de las referencias lo hacen en Génesis. Sobre todo, el nombre *Jacob* puede referirse a numerosas entidades: el patriarca y ancestro Jacob; la nación unida de *Israel bajo David y Salomón; Israel, el reino norteño que rompió con la dinastía davídica tras la muerte de Salomón; Judá, el reino del sur israelita que permaneció bajo el gobierno de la dinastía davídica; o Israel en un sentido étnico y religioso más amplio.

La narración de Génesis divide la historia de Jacob en dos fases, el ciclo de historias en las que él es protagonista (Gn 26–36) y los relatos de *José (Gn 37–50), en los que desempeña un papel de apoyo. El primero de estos ciclos consta de una trama argumental cómica en forma de U en la que los acontecimientos descienden hasta una tragedia potencial pero vuelven a subir hasta llegar a un final feliz. El punto de inflexión en este movimiento es la sumisión de Jacob a Dios en la famosa escena de lucha en el arroyo de Jaboc, que es lo más cerca que el AT llega a estar de una historia de conversión. la vida de Jacob durante esta época se estructura en tres partes, en base a un modelo de retirada y retorno: niñez en la casa parental, exilio de veinte años en Harán y *retorno a la tierra de origen. Al principio de cada una de estas fases, encontramos una aparición divina que anuncia la siguiente fase de la vida del héroe: un oráculo a Rebeca que predice que Jacob ocupará el sitio de su hermano (Gn 25.23), la visión en Betel en la que Jacob recibe la *bendición del pacto (Gn 28.11-17) y la lucha en Jaboc donde recibe su nombre del pacto y una nueva identidad (Gn 32.22-31). El contraste subyacente que organiza el argumento es la indignidad humana frente a la gracia divina. La acción unificadora es la larga lucha del héroe para convertirse en una persona piadosa, un tipo de *búsqueda.

El papel principal de Jacob en la historia de salvación es el de patriarca. Aparece en treinta ocasiones como miembro del trío evocador compuesto por Abraham, Isaac y Jacob, patriarcas queridos en la nación de Israel. Cuando leemos su historia en Génesis, ya nos damos cuenta de que es la de un patriarca, en parte porque incluso antes de su nacimiento escuchamos el oráculo que Dios da a Rebeca anunciando que Jacob es el personaje del futuro. El estatus patriarcal de Jacob se eleva cuando somos conscientes de que la propia nación recibe el nombre de Jacob, Israel, reafirmado por más de 150 referencias a él más adelante en la Biblia que lo vinculan con la nación. Dentro de la historia de Génesis en sí, el papel en el que vemos a Jacob con más frecuencia es el de padre de un clan.

La historia de Jacob en Génesis también es muy humana, y la que contiene más notas de humor en la Biblia. Gran parte de ello brota del hecho de que Jacob es el arquetipo de un *embaucador. Cuando se une a su tío Labán, que es igual que él, saltan chispas en una batalla de ingenio.

Además, Jacob es un personaje agresivo y variopinto que genera conflicto allá donde va. Esta circunstancia se observa en el hincapié que hace la historia de Génesis en el nombre de Jacob. En el mundo antiguo, los *nombres captaban la identidad de las personas y era algo a lo que había que hacer honor o de lo que librarse. Jacob recibió su nombre, que puede traducirse libremente «acaparador» (literalmente «él agarra el talón») en la cómica escena que acentúa las cualidades risibles de la primera aparición en el mundo de ambos hermanos (Gn 25.24-26), cuando *Esaú es consciente de cómo le ha robado Jacob su bendición, afirma: «¡Con toda razón le pusieron Jacob! Ya van dos veces que me engaña» (Gn 27.36 NVI). El nombre del héroe también es el centro de atención en la escena de la lucha cuando el ángel pregunta: «¿Cuál es tu nombre?» y seguidamente le da un nuevo nombre («el que lucha con Dios») que redirige pero no anula la identidad esencial de Jacob como aquel que lucha y vence. Como en la Odisea de Homero, Jacob básicamente hace honor a su identidad a lo largo de su historia, aunque pasa a ser una figura mucho más apacible tras su conversión en Jaboc.

La imagen de Jacob que surge del relato de Génesis revolotea además alrededor de los arquetipos a los que se adhiere en diversas etapas de la acción. El tema de la rivalidad entre *hermanos explica gran parte de las primeras acciones. La rivalidad se intensifica por la forma en que Jacob y Esaú se complementan mutuamente, uno, «varón quieto, que habitaba en tiendas», el otro, «hombre del campo» (Gn 25.27 RVR1960). Así pues, Jacob pertenece también al arquetipo bíblico del hijo *menor que suplanta al mayor. Posteriormente, Jacob pasa a ser el desterrado obsesionado con la culpa, el amante, la víctima del castigo cómico merecido (en el incidente de la sustitución de la esposa, el emprendedor exitoso (sin duda es uno de los trabajadores más laboriosos dentro de las páginas de la Biblia) y el adorador. En su encuentro con su hermano Esaú, es un penitente afectado por la culpa. Cuando comienza la historia de José, Jacob se desvanece en una especie de figura enigmática en segundo plano, la autoridad familiar engañada, más patética que fuerte.

Las imágenes que asociamos con Jacob de manera natural son relativamente numerosas. Se le relaciona repetidamente con su familia: las referencias a su papel como marido y padre son más numerosas; y después de eso, predominan las hijo, hermano y sobrino. El patrón de imagen de las *piedras unifica la historia de Jacob (Gn 28.12, 18, 22; 29.10; 31.45-52; 35.14). Otras imágenes que destacan en su vida incluyen *rebaños y manadas, *tienda, *pozo, *alimento, *viajar, *escalera, potaje, pieles de cabra, un río, y un *vestido impregnado en sangre utilizado para engañarle.

Aunque más adelante en la Biblia la identidad de Jacob es casi exclusivamente la del progenitor de una nación y su nombre, una forma abreviada de referirse a la misma, existen dos excepciones destacadas. En Romanos 9.13, el amor de Dios por Jacob y su odio hacia Esaú se emplean para ilustrar y confirmar la doctrina de la elección divina. Y Jacob surge como un héroe de fe en la famosa lista de Hebreos 11 (vv. 9, 21).

Ver también ENGAÑO, HISTORIAS DE; ESAÚ; ESCALERA DE JACOB; ESTAFADOR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS.

JACTARSE

Como creador, redentor y proveedor para un pueblo escogido, Dios es la única fuente apropiada de jactancia. En el AT, jactarse en Dios y en su provisión simboliza la postura adecuada de la humanidad delante del Altísimo: alardear de la protección (Sal 5.11), de la liberación de los enemigos (Sal 44.4-8) o de la justicia y el favor (Sal 89.15-17). Esa jactancia consiste en confesar, dar gracias y adorar (Sal 34.3; 44.8), y silencia todo falso alarde basado en la soberbia y el farisaísmo (1 S 2.2-3).

La jactancia era un tema importante en la literatura marcial (incluyendo la épica antigua), y un alarde formal era un ritual de guerra estándar (cp. Éx 15.9; 1 R 20.11). Captamos un atisbo de esta convención en Salmos 18.31-42, un salmo de acción de gracias que celebra la victoria en el campo de batalla. Sin embargo, el tono general aquí es la *parodia, ya que David atribuye a Dios su fuerza en la batalla.

Jactarse en cualquier otra cosa ajena a Dios agravia al Señor con arrogante autosuficiencia. Ese alarde simboliza la inclinación natural de la humanidad caída a confiar en la sabiduría, el poder y la riqueza humanos en lugar de entender y conocer a Dios (Jer 9.23-24). Las Escrituras mencionan a los ricos y los poderosos que suponen que son más listos y poderosos que Dios y se jactan en su aflicción de los justos y los pobres (Sal 52.1; 94.1-7). Sus declaraciones arrogantes se disolverán en *vergüenza y *juicio. Existe un giro irónico en la interconexión entre la jactancia y el juicio: Dios destruye a las naciones que utiliza para castigar a Israel por su jactancia (Is 9.8-12) porque ellas alardean a su vez de ser la única autoridad en el mundo (Is 10.12-19; Sof 2.8-15). La Biblia muestra la necedad de jactarse sobre el mañana cuando como seres finitos no sabemos lo que este traerá (Pr 27.1). Usos como estos y el de *kauchaomai* por parte de Pablo sugieren un sentido subyacente de incapacidad de reconocer a Dios o su papel divino en la historia.

En el NT, jactarse en la obra de redención de Dios por medio de Cristo simboliza la postura apropiada de la humanidad redimida hacia el Señor (Ro 5.11; 1 Co 1.31; 2 Co 10.17). Ese alarde indica que no se confía en la carne (Fil 3.3), confianza en la *cruz (Gá 6.14) y participación en la esperanza cristiana (Ro 5.2; He 3.6). Jactarse en lo que Dios ha dado al cristiano o está haciendo en él también es recomendable. Pablo puede alardear de su autoridad (2 Co 10.8), de las iglesias que fundó (Fil 2.16; 1 Ts 2.19), de su *sufrimiento (Ro 5.3), de una buena conciencia (2 Co 1.12), de trabajar para Dios (Ro 15.17) e incluso de su *debilidad, que pone de manifiesto la fuerza del Señor (2 Co 12.5-10).

Como la justificación es un don de Dios recibido a través de la fe en Cristo, nadie, ni siquiera *Abraham (Ro 4.1-3), puede jactarse en las obras con la esperanza de la justificación (Ro 3.27; Ef 2.8-9). Alardear en la carne está excluido (2 Co 11.18), sea en la *ley (Ro 2.23), la *circuncisión (Gá 6.13), la *sabiduría (1 Co 1.26-31), la comparación con otros (2 Co 10.12, 18) o el aspecto exterior (2 Co 5.12). Ningún beneficio de la carne puede proveer la base para jactarse, porque son dones de Dios en última instancia (1 Co 4.7). Ese alarde simboliza las inclinaciones vergonzosas y necias de la humanidad pecadora a confiar en sus propios logros (2 Co 11.16-21).

Ver también HONOR; SOBERBIA.

BIBLIOGRAFÍA. C. Forbes, «Comparison, Self-Praise and Irony: Paul's Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric», *NTS* 32 (1986) 1-30.

JEREMÍAS, LIBRO DE

La primera edición de las profecías de Jeremías fue reducida a cenizas por el rey Joacim (Jer 36.1-6). Este hecho puede explicar por qué es tan difícil de comprender la organización del libro de Jeremías. Las divergencias entre la Septuaginta (el AT griego) y el texto tradicional hebreo sugieren que había cierta inestabilidad en estas áreas.

La estructura del libro no tiene mucha rigidez histórica, aunque parte del material está organizado temáticamente, tarea realizada quizá por Baruc, escriba del profeta (Jer 36.27-32; 45.1-5). El libro puede definirse mejor como una antología histórica. Además de la profecía y la narrativa histórica, la obra terminada incluye una memoria legal (Jer 2.1–3.5), un sermón (el famoso «sermón del templo» de Jeremías, Jer 7.1-15; 26.1-6), una carta de casa (Jer 29.1-23) y una serie de soliloquios (las estremecedoras «Confesiones» del profeta, Jer 15.10-18; 17.9-18; 18.18-23; 20.7-18).

Los grandes asuntos en los que hace hincapié la profecía de Jeremías son fácilmente discernibles. Ya aparecen en el llamamiento del profeta, que emplea un lenguaje figurado para describir su comisión a proclamar tanto el *juicio como la *salvación a Judá y las naciones. El mismo se produjo en 627 A.C., aunque su ministerio se centró en la desesperada situación existente justo antes, durante e inmediatamente después de la caída de Judá y Jerusalén en 587/6 A.C.

El llamamiento de Jeremías emplea palabras que representan a las naciones como edificios o *plantas que debían establecerse o destruirse: «Mira que te he puesto en este día sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y para destruir, para arruinar y para derribar, para edificar y para plantar» (Jer 1.10 RVR1960; *ver* Edificar, edificación; Rasgar). Estas imágenes predominantemente negativas se repiten como un estribillo a lo largo del libro, describiendo el *juicio de Judá y otras naciones así como la *restauración definitiva de Judá (p.ej., Jer 12.14-17; 18.7-10; 24.6; 31.28; 42.10; 45.4).

Dos visiones siguen a la narración del llamamiento. La primera incluye un juego de palabras con una rama de almendro observada (*sqd*), que indica la vigilancia de Dios (*sqd*) sobre su palabra para que esta tenga lugar (Jer 1.11-12). En la segunda visión, se mostró a Jeremías «una olla que hierve; y su faz está hacia el *norte», que representa el juicio divino contra Judá por su pecado (Jer 1.13-14 RVR1960).

En el libro de Jeremías, la acusación central de Dios contra el pueblo de Judá fue que habían quebrantado su *pacto con él y se habían vuelto a otros *dioses (Jer 11.1-10; 22.8-9). Judá había sido establecido en una relación especial con Dios, como una *esposa (Jer 2.2), descrita como las *primicias de la *cosecha de Dios (Jer 2.3), su viña (Jer 12.10), su *rebaño (Jer 13.17) y su *primogénito (Jer 31.9, 20). Sin embargo, había abandonado el manantial de *agua viva y había cavado sus propias *cisternas, que no podían contener agua (Jer 2.13).

Jeremías presentó a la familia de los recabitas (Jer 35.1-19) y su fiel adherencia a las prohibiciones impuestas por su precursor como un ejemplo visual de la *obediencia

deseada por Dios que él no había encontrado en Judá. En su lugar, la nación había entregado su lealtad a los ídolos, y estos fueron el objeto de muchos de los oráculos del profeta. Este denunció que la *idolatría había proliferado hasta extenderse de forma generalizada (Jer 11.13) y aceptarse incluso dentro y alrededor del *templo sagrado (Jer 7.30-31; 19.5-6; 32.33-35). Acusó a familias enteras de llevar a cabo prácticas idólatras (Jer 7.17-19), así como a todos los cargos oficiales (Jer 2.26-28). Estos ídolos se comparan a «espantapájaros en un campo sembrado de melones» (Jer 10.5 NVI). Son inútiles y fraudulentos, y no se pueden comparar con el Señor Todopoderoso que creó todas las cosas (Jer 10.1-16). Jeremías asemejó la infidelidad de Judá a Dios con la de una mujer *adúltera (Jer 3.20; 5.7) o una *prostituta (Jer 2.20; 3.1-3; 4.30; 13.26-27), cuyo apetito por los dioses extraños se compara con el deseo de una dromedaria o un *asna montés en celo que olfatea el *viento en su lujuria (Jer 2.23-24).

Además de la idolatría, el abandono de la ley de Dios por parte de la nación se manifestó en la decadencia social y la inmoralidad (Jer 5.1-9; 7.5-8), incluyendo actos de violencia atroces en el valle de la matanza (Jer 7.30-32). Jeremías acusó a los falsos profetas de inducir al declive espiritual (Jer 14.14-16; 23.9-40). Los profetas anunciaban «paz, paz, cuando en realidad no hay paz» (Jer 6.14; 8.11). Jeremías urgió al pueblo de Judá a volverse de su infidelidad describiendo con imágenes aterradoras el juicio que Dios haría caer sobre la nación de lo contrario. Ese juicio sería como un viento del desierto, seco y que esparce (Jer 4.11; 13.24), como comer *alimentos amargos y *beber agua envenenada (Jer 8.14; 9.15; 23.15), como la violencia y la *vergüenza de la *violación (Jer 13.22) o el *dolor del parto (Jer 4.31; 13.21; *ver* Nacimiento), como una *tormenta feroz (Jer 23.19) o la propia desintegración de todo orden en el caos anterior a la creación (Jer 4.23-26).

Sin embargo, Jeremías no limitó su exhortación al arrepentimiento a las palabras. Su primera visita al *alfarero ilustró gráficamente que del mismo modo que este puede alterar sus propósitos para el recipiente que está formando en la rueda, Dios puede cambiar sus planes para una nación en base a sus actos (Jer 18.1-2). Si Judá se arrepintiese, el juicio se podría evitar.

No obstante, como el pueblo de Judá tenía *ojos pero no podía ver y *oídos pero no podía escuchar (Jer 5.21), rechazaron el mensaje visual y vocal de Jeremías. La nación no se arrepintió de su maldad. A diferencia de las cigüeñas, las *palomas, los vencejos o los tordos, que conocen los tiempos y las rutas de su migración (*ver* Pájaros). Judá se describe como un *caballo sin dirección en la batalla (Jer 8.4-7). La profecía de Jeremías gira por tanto hacia un pronunciamiento de juicio inminente. Así pues, la segunda visita del profeta al alfarero fue para representar de forma visual el veredicto de Dios contra la nación. Judá sería destrozada como la jarra del alfarero (Jer 19.1-13). Dios lo había plantado en la tierra como una viña escogida de fruto sano y fiable, pero se había vuelto corrupto y salvaje, siendo necesario arrancarlo (Jer 2.21).

Jeremías también simbolizaba y representaba el juicio venidero del que habló en su propia persona y sus propios actos. Enterró un cinto de *lino hasta que este se pudrió (*ver* Decaimiento) y Dios ya no podía utilizarlo para honrarse (Jer 13.1-11). Jeremías se

quedó soltero y no tuvo hijos. Se le prohibió entrar en una casa donde hubiese duelo o regocijo a fin de demostrar que los descendientes de Judá perecerían y que pronto dejaría de haber duelo por los muertos y regocijo por los recién casados en la tierra (Jer 16.1-9). La inevitabilidad del juicio de la nación se indicó también en la negación de Dios a Jeremías de su papel intercesor como profeta (Jer 7.16; 11.14; 14.11-12). El arresto del profeta, los azotes recibidos (Jer 20.1-2), su encarcelamiento en las mazmorras del rey (*ver* Prisión) y su experiencia cercana a la muerte en la cisterna (Jer 37–38) apuntan hacia la cautividad venidera y la próxima extinción de la nación de Judá a manos de los *babilonios (Jer 39). Hacia el final de su ministerio, cuando el exilio ya había comenzado, Jeremías animó al pueblo de Judá a someterse a Nabucodonosor colocándose en el cuellos un yugo de correas y travesaños (Jer 27). Incluso las emociones del profeta, que le han valido el apodo de «el profeta *llorón», no solo manifiestan su melancolía sino que también demuestran el propio dolor de Dios por tener que juzgar tan duramente a su pueblo escogido (p.ej., Jer 4.19; 13.15-17).

El lado positivo del mensaje de Jeremías, correspondiente al «edificar» y el «plantar» de su llamamiento profético, incluye el tema de un *remanente (p.ej., Jer 3.14; 23.3; 30.10-11; 50.20) que sería liberado de la cautividad y regresaría a la tierra de la promesa (Jer 3.18; 16.14-15; 29.10-14; 30.17–31.40; 50.19). Tras setenta años de cautividad (Jer 25.12), un Renuevo justo vendría a reinar en el trono de David (Jer 23.3, 5-6; 33.14-26). La proclamación de esta futura *restauración se centra en la porción del libro de Jeremías conocida como el Libro de la consolación (Jer 30.1–33.26). Jeremías comunicó este mensaje positivo de restauración visualmente comprando un campo en la tierra acosada de Judá, a fin de demostrar que «de nuevo volverán a comprarse casas, campos y viñedos en esta tierra» (Jer 32.15 NVI). De hecho, la propia liberación de Jeremías de la prisión (Jer 40) apuntaba hacia la futura liberación del pueblo que representaba de su cautividad babilónica.

Las imágenes en las que los mensajes gemelos de juicio y restauración de Jeremías encuentran su máxima expresión son las de la *copa del *vino de la ira de Dios y la del nuevo *pacto. Se ordenó al profeta tomar de la mano del Señor la copa llena del vino de su ira y obligar a las naciones a las que él lo envió a beberla (Jer 25.15). Esta copa representa el juicio de Dios y debía llevarse a «a todos los reinos que están sobre la faz de la tierra» (Jer 25.26 NVI). En lo alto de la lista se encontraban Jerusalén y las ciudades de Judá (Jer 25.18). El Señor entregaría la nación al ejército de Nabucodonosor, descrito como un *león que sale de su guarida (Jer 4.7), y cuyo avance imparable sería como «bramidos del mar» (Jer 6.23 NVI), o «como nube, y su carro como torbellino; más ligeros son sus caballos que las *águilas» (Jer 4.13 RVR1960). Sus soldados son todos poderosos guerreros, cuyas aljabas llevan más certeza de muerte que un *sepulcro abierto (Jer 5.16). Un «probador de *metales» examinaría a Judá, la mena (Jer 6.27 NTV). Las naciones gentiles también sufrirían el juicio de Dios, y este hecho forma la sustancia de los «oráculos contra las naciones» de Jeremías (Jer 46–51). Sin embargo, el carácter universal y final del juicio profetizado nos obliga a esperar su cumplimiento definitivo en una época posterior.

La situación es parecida con la imagen del nuevo pacto (Jer 31.31-34). Jeremías expuso que este nuevo pacto con Dios implicaba una relación íntima con él, el perdón de los pecados y una disposición hacia el Señor que ya no se caracterizaría más por unos corazones intransigentes y rebeldes sobre los cuales el pecado «está escrito con cincel de hierro; grabado está con punta de diamante» (Jer 17.1 NVI), sino por corazones receptivos sobre los que se escribe la ley de Dios. Este nuevo pacto, como la copa del vino de la ira del Señor, también se extendería a las naciones gentiles (Jer 3.17).

Sin embargo, el libro de Jeremías acaba con una nota negativa. Hubo agitación dentro de la pequeña comunidad que permaneció en la tierra de Judá, y a pesar de las protestas del profeta, esta huyó finalmente a Egipto (Jer 40-44). Así pues, la realización de este nuevo pacto profetizado, debía experimentarse también en una época posterior.

Los autores del NT ven el cumplimiento definitivo de las imágenes de Jeremías de la copa del vino de la ira de Dios y el nuevo pacto en la persona y la obra de Jesucristo (cp. Mt 26.27-28). Jesús bebió de la copa de la ira del Señor para sufrir su juicio total contra el pecado de la humanidad (Mt 26.39; Jn 18.11). Al hacerlo, abrió el paso para la redención de un remanente en un nuevo pacto eterno con Dios, cuyas leyes están escritas en su *corazón (He 8.6-13).

Ver también BABILONIA; CORAZÓN; EDIFICAR, EDIFICACIÓN; JERUSALÉN; JUICIO; PACTO; PROFECÍA, GÉNERO DE; RASGAR; REMANENTE; RESTAURACIÓN,

JERUSALÉN

Las imágenes de Jerusalén desempeñan un importante papel a lo largo de toda la Biblia y han sido fundamentales para la conciencia religiosa de los creyentes de todas las épocas. Conforme el plan de redención se revelaba en las Escrituras, Jerusalén pasó a ser un símbolo principal de la creencia de Israel en que Dios gobernaba la tierra y que había establecido a *David y sus hijos como regentes humanos. Como tal, la ciudad se convirtió en la imagen de las grandes esperanzas imperiales de Israel.

Muchos intérpretes trazan los orígenes bíblicos de Jerusalén hasta el antiguo enclave cananeo de Salem, ciudad del rey sacerdote *Melquisedec (Gn 14.18). Esta identificación no es totalmente segura. Sin embargo, sabemos que el lugar se llamó Jebús antes de que David lo conquistase (2 S 5.6-10; 1 Cr 11.4-9). Jerusalén también se identifica con el monte Moriah, el lugar donde *Abraham ofreció a Isaac como sacrificio (Gn 22.1-2; 2 Cr 3.1).

El sentido teológico fundamental de Jerusalén se hizo aparente por primera vez cuando David conquistó la ciudad jebusea y la estableció como capital de Israel (2 S 5.6-10 par. 1 Cr 11.4-9). Su decisión de afianzar el trono de Israel en Jerusalén estableció la ciudad como hogar permanente de los monarcas humanos de la nación.

Sin embargo, Jerusalén llegó a ser más que el centro monárquico humano de la nación. Uno de los primeros actos de David como rey fue llevar el *arca del pacto, el propio estrado de Dios (1 Cr 28.2), a Jerusalén para que reposase allí (2 S 6.17). Al hacerlo, también estableció la ciudad como la sede del reinado divino (Sal 78.68; 132.13-18).

El establecimiento del reinado divino y humano en Jerusalén se impulsó con la edificación del *templo de Salomón (2 Cr 3.1-17). Este rey condujo a la nación a su cénit económico (2 Cr 9.1-28). Con la seguridad existente en todos los aspectos, Salomón construyó un templo permanente para Dios (1 R 6.1-38). Así pues, durante su reinado, Jerusalén alcanzó su punto más alto en el período del AT.

Jerusalén fue tan prominente en la imaginación de los israelitas que llegó a servir como sinécdoque de la nación en su conjunto (Is 2.2; Am 2.5; Mi 4.1). La administración de *bendiciones y *maldiciones sobre Jerusalén por parte de Dios se percibía como salvación y juicio para toda la nación.

Por un lado, los profetas advirtieron de que Jehová retiraría su presencia de Jerusalén como consecuencia de la *apostasía continua de Israel. Los babilonios derrotaron a Jerusalén en 586 A.C. y se llevaron al pueblo de Judá al *exilio. Le destrucción de la ciudad simbolizaba el rechazo de Israel. Las bendiciones que moraron un día en la ciudad se habían marchado. «Repudiaré a Jerusalén, la ciudad que escogí, y a este templo, del cual dije: Ese será el lugar donde yo habite» (2 R 23.27 NVI).

Por otra parte, las esperanzas de Israel de restauración del exilio se expresaron con la imagen de una Jerusalén reconstruida. Cuando la nación regresó del exilio en 539/8 A.C., reedificar el templo y la ciudad se encontraban entre las prioridades principales de aquellos que volvieron del exilio (2 Cr 36.23; Neh 2.5, 18; 6.15-16). La restauración de la nación era inconcebible sin el restablecimiento de Jerusalén como la sede del reinado divino y davídico.

La restauración de Jerusalén tras el exilio provee un antecedente esencial para entender la centralidad de la ciudad en el NT. Jesús proclamó que la obra de Cristo constituyó la restauración del pueblo de Dios de la cautividad (Lc 4.18-19). Como tal, la obra de Dios estaba estrechamente relacionada con Jerusalén porque inauguraba el *reino del Señor, el destino imperial mundial del pueblo de Dios. No obstante, este imperio solo se podría materializar en asociación con Jerusalén como el lugar del reinado divino y davídico.

Como consecuencia, Jesús llevó a cabo muchas actividades en las inmediaciones de Jerusalén. Por ejemplo, su entrada triunfal (Lc 19.38) simbolizaba el retorno victorioso de la monarquía davídica a Jerusalén. La muerte, *resurrección y *ascensión de Cristo, así como la entrega del Espíritu santo tuvieron lugar en las cercanías de Jerusalén y estaban estrechamente relacionadas con la exaltación de Cristo al *trono de su padre David (Hch 2.29-36). Además de esto, Jesús se entregó a la obra de su Padre en el templo (Lc 2.49). También purificó el mismo como lugar de oración debido a su celo por el palacio del Rey divino de Israel (Mt 21.12-16; Mr 11.15-18; Lc 19.45-46; Jn 2.13-16).

El papel positivo de Israel en las imágenes del reino en el NT encuentra su contrapunto en el tema del juicio contra Jerusalén. La ciudad fue el escenario del rechazo definitivo de Cristo. El hijo de David escogido por Dios fue rechazado en el lugar que le correspondí por derecho como rey de Israel. Por esta razón, del mismo modo que los profetas advirtieron a la Jerusalén anterior al exilio del juicio inminente como consecuencia de su infidelidad, Jesús profetizó que la ciudad sería destruida de nuevo (Lc 21.1-24). Empleando las mismas imágenes que los profetas utilizaron para describir

la caída de Jerusalén en 586 A.C., Jesús habló de la inmanente destrucción de la ciudad, que tuvo lugar en 70 D.C. (Mt 24.15-25).

A pesar de la destrucción de Jerusalén, su importancia no había llegado a su fin. El autor de Hebreos prohíbe a los cristianos ser leales a la vieja ciudad de Jerusalén pero insiste en que miren a la nueva del mismo nombre (He 10.39; 12.22). Como dijo: «Pues aquí no tenemos una ciudad permanente, sino que buscamos la ciudad venidera» (He 13.14 NVI). El NT conecta las esperanzas escatológicas cristianas con la Nueva Jerusalén, una ciudad *celestial que trascenderá de largo la gloria de su equivalente terrenal (Gá 4.26; He 12.22). De la misma forma que la Jerusalén terrenal vino a simbolizar el destino imperial de Israel, la Nueva indica la realización total de esa visión del reino.

Finalmente, el apóstol Juan retrató la maravilla de los nuevos *cielos y la nueva *tierra llamando la atención sobre la ciudad real como su centro (Ap 21.22-24). En la Nueva Jerusalén el pueblo de Dios disfrutará de una adoración y comunión sin obstáculos bajo el gran rey davídico, Jesucristo (Ap 21.3-4). La nueva ciudad no tendrá templo, porque «el Señor Todopoderoso y el Cordero son su templo» (Ap 21.22 NVI). Como consecuencia de la presencia del Rey divino, la gloria de Dios proveerá luz para la ciudad y las naciones, y los reyes de la tierra «traerán su gloria y honor a ella» (Ap 21.24 RVR1960). Le Nueva Jerusalén simboliza la culminación de las imágenes de Jerusalén a lo largo de la Biblia. Es la materialización total del destino imperial del pueblo de Dios. La Nueva Jerusalén representa el tiempo en que el reinado de Dios pasará a ser una realidad total en la tierra por medio de la regencia del gran Hijo de David.

Ver también CIUDAD; DAVID; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; REY; REINADO; TEMPLO, TRONO; SION.

JERUSALÉN y Sinaí. *Ver* GÁLATAS, CARTA A LOS.

JESÚS, IMÁGENES DE

No es de extrañar que un maestro cuya instrucción abundó en imágenes, que se llamó a sí mismo la puerta de las *ovejas (Jn 10.7) y el *pan de vida (Jn 6.35), con un interesante ministerio de predicación y milagros nos dejase múltiples imágenes de su vida y ministerio.

A lo largo de la historia, se han acuñado numerosas imágenes de Jesús que destacan un aspecto de su ministerio excluyendo los demás, pero algunos, como la de mago o líder revolucionario, parecen distorsionar al Jesús de los Evangelios canónicos. Otras imágenes, como las de místico, líder moral, reformador social, orador motivacional, emprendedor o vendedor, se extraen de su ministerio o se aplican al mismo de formas que empequeñecen o distorsionan su persona. Otras, como las de lunático, farsante, engañador, oportunista, líder de una secta, son intencionadamente despectivas y no tienen fundamento en los Evangelios y la investigación histórica.

Aquí exploraremos una gran variedad de imágenes ofrecidas por los Evangelios y el resto del NT dentro del escenario de las Escrituras canónicas en su conjunto. Ninguna imagen única de Jesús será suficiente para integrar el caleidoscopio de las mismas que encontramos en la literatura bíblica. Tampoco sería deseable, porque estas imágenes

polifacéticas tienen fuerza en su diversidad y la luz que se arrojan entre sí. Las mismas, algunas de las cuales se originan en el propio Jesús y otras elaboradas por la iglesia primitiva a partir de la esencia de la vida y la historia de Israel, han demostrado su valía como medios poderosos para comprender el ministerio y la persona de Jesús.

Imágenes de humanidad. El NT presenta a un Jesús verdaderamente humano. Desde su encarnación hasta sus curaciones y servicio incansable al pueblo llano, su vida está marcada por una profunda conexión a la humanidad. Quizá nada nos recuerde más este hecho que las perspectivas sobre Jesús a ojos de sus detractores, en Galilea, Jerusalén o su ciudad, Nazaret. Jesús es visto como un blasfemo (Mt 9.3; Mr 2.7; Lc 5.21), un engañador de Israel (Mt 27.63), un poseído por demonios (Jn 7.20) o un agente del reino de Belzebú (Mt 12.24; Mr 3.22). También lo declaran loco (Jn 10.20), hacedor de maldad (Jn 18.30) y pervertidor de la nación de Israel (Lc 23.2). Algunos lo acusan de dar falso testimonio (Jn 8.13) y de intentar persuadir al pueblo de no pagar impuestos (Lc 23.2). Debido al supuesto pecado de socializar con pecadores lo llaman glotón y borracho (Lc 7.34). Finalmente, su propia ciudad lo desprecia como el hijo de un simple carpintero (Mt 13.54-57).

Frente a este telón de fondo, el NT presenta a Jesús como aquel que «siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres» (Fil 2.6-7 RVR1960). Lo encontramos naciendo en pobres circunstancias, si no desesperadas, con un rey cruel buscando su vida. En su niñez, vive como refugiado y después crece como el hijo de un artesano en una pequeña aldea de Galilea. Aunque cercana a la aclamada ciudad de Séforis (que estaba reconstruyéndose en estilo helenístico durante sus años en Nazaret), la historia del Evangelio no registra este hecho. Retrata su aldea como ordinaria («¿De Nazaret puede salir algo de bueno?», Jn 1.46 RVR1960) y alejada del centro del poder religioso y político de Israel, Jerusalén. Jesús comparte la suerte de muchos en Israel y entre la humanidad, experimentando plenamente las alegrías, las dificultades y las rutinas cotidianas de la vida. Una variedad de imágenes del NT forman un cuadro de la identificación de Jesús con la humanidad.

Encontrado en forma humana (Fil 2.8). El nacimiento de Jesús es una de las principales imágenes de su humanidad: «Pero cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley» (Gá 4.4 NVI). Los relatos del nacimiento en los Evangelios, por un lado, tienen todos los rasgos de la llegada de un hijo en una familia judía de medios sencillos pero con una situación difícil. Aunque las historias del nacimiento están salpicadas de señales extraordinarias, ángeles, cánticos, profecías, visitantes excepcionales e intrigas palaciegas, estos acontecimientos no elevan a Jesús por encima de las circunstancias de la vida judía y de la naturaleza ordinaria de su niñez y familia. El efecto es subrayar la opinión del escritor de Hebreos: «No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compadecerse de nuestras debilidades» (He 4.15 NVI).

Con gran clamor y lágrimas (He 5.7). La humanidad de Jesús se refleja claramente en sus estados emocionales. Su ministerio ofrece un abanico completo de emociones humanas y estados fisiológicos. Experimenta el hambre en el desierto (Mt 4.2; 21.18), los

corazones tozudos lo enojan (Mr 3.5), siente una profunda compasión por la multitud hostigada y desamparada (Mt 9.36; 14.14; He 4.15), llora por la muerte de Lázaro (Jn 11.35; cf. He 5.7), se indigna cuando reprenden a los niños (Mr 10.14), se goza en el Espíritu (Lc 10.21; cp. 15.11; 16.24; 17.13), ama a sus amigos y discípulos (Jn 11.3; 20.2), se maravilla con la fe del centurión (Mt 8.10), suspira profundamente cuando los fariseos lo ponen a prueba (M3 8.12) y , cansado de su viaje, tiene sed (Jn 4.6; cp. Jn 19.28).

El perspectiva de la cruz solo intensifica las imágenes de las emociones de Jesús: se siente angustiado por el «bautismo» que debe acometer (Lc 12.50); está sobrepasado por la pena, incluso hasta el punto de la depresión, en Getsemaní (Mt 26.37-38; Mr 14.33-34); agonizando hasta el punto de que «su sudor era como gotas de sangre que caían a tierra» (Lc 22.44 NVI; cp. He 5.7); y además de sufrir un dolor físico extremo en la cruz (Mt 16.21; 17.12; Mr 8.31; He 2.9-10, 18; 5.8; 1 P 2.21), se siente abandonado por Dios (Mr 15.34). Esta lista muestra el abanico de emociones de Jesús presentadas en los Evangelios y la presencia de las mismas constituye una imagen gráfica de su humanidad total.

Crecía en sabiduría y en estatura (Lc 2.52). Las palabras escritas sobre el joven Samuel, que «seguía creciendo y ganándose el aprecio del Señor y de la gente» (1 S 2.26 NVI) se repiten en Lucas: «Jesús siguió creciendo en sabiduría y estatura, y cada vez más gozaba del favor de Dios y de toda la gente» (Lc 2.52 NVI). Encontramos a Jesús en el templo a la edad de doce años, asombrando a los maestros de la ley con su conocimiento, y volviendo seguidamente a casa con sus padres y viviendo en obediencia a ellos. Una marca fundamental de la vida humana es el desarrollo polifacético, y la Biblia, aunque no se extiende en este tema, da toda la impresión de que el desarrollo de Jesús es humano.

Pastor de las ovejas. Jesús reivindica esta imagen para sí cuando declara: «Yo soy el buen pastor» (Jn 10.14 RVR1960). Pedro habla de «cuando aparezca el Pastor supremo» (1 P 5.4 NVI), y en Apocalipsis oímos que «el Cordero está en medio del trono», una prominente imagen cristológica en el apocalipsis, «los pastoreará» (Ap 7.17 RVR1960). La imagen del pastor surge de la vida agrícola cotidiana de Palestina y tiene dos connotaciones complementarias en el AT: se emplea para individuos que guían y protegen a personas (Sal 78.72; Is 40.11); y más comúnmente, es una metáfora de líderes como los reyes o los profetas (2 S 5.2; 7.7; 1 R 22.17). Este hecho se expresa frecuentemente de forma negativa («pueblo sin un pastor») cuando la ausencia de liderazgo provoca dificultades (Ez 34.2; Zac 10.2; 11.17). La imagen de Jesús como pastor se basa en esta trayectoria de la imagen en el AT transmitiendo su protección, que culmina en su muerte: «El buen pastor da su vida por las ovejas» (Jn 10.11 NVI). La respuesta de Jesús ante las multitudes reunidas es aun más cercana a la tradición del AT: «tuvo compasión de ellas, porque estaban agobiadas y desamparadas, como ovejas sin pastor» (Mt 9.36 NVI; cp. 1 P 2.25). Sin embargo, la del pastor no es enteramente una imagen de protección y alivio; incluye un elemento de juicio y discernimiento: el Hijo del Hombre en su gloria separará a la humanidad «como separa el pastor las ovejas de las cabras» (Mt 25.32 NVI).

Esposo y esposa. Jesús se refiere a sí mismo como el *esposo cuando los observadores lo comparan junto a sus discípulos con Juan el Bautista: «¿Acaso pueden estar de luto los invitados del novio mientras él está con ellos? Llegará el día en que les quitará el novio; entonces sí ayunarán» (Mt 9.15 NVI). La imagen de Jesús como esposo puede estar implícita en la parábola de las diez *vírgenes que esperan la llegada del mismo (Mt 25.1-13). Pablo la emplea sin duda cuando habla del amor de Cristo por la iglesia y su deseo de que esta se presente ante él «radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable» (Ef 5.27 NVI). Esta imagen del vínculo de compromiso y de la relación amorosa más íntimos se desarrolla completamente en Apocalipsis, donde Juan retrata «la boda del Cordero» con la esposa, la iglesia, que se ha preparado con «lino fino, limpio y resplandeciente» (Ap 19.8 NVI; ver Ap 21.2, 9; 22.17).

Maltratado. Jesús se identifica con la humanidad experimentado completamente su *dolor y *sufrimiento. Las imágenes de maltrato encontradas en el AT son inquietantemente terroríficas. La violencia y la violación son tan completas que parecen amenazar mucho más de lo que se les ha asignado. Una imagen gráfica de maltrato puede verse en la historia de la concubina del levita, en la que un grupo de hombres «la violaron y ultrajaron toda la noche» (Jue 19.25 NVI). La literatura bíblica no teme presentarnos escenas de maltrato, y nadie lo recibe tan violentamente como Jesús. Los primeros cristianos consideraban que la imagen del siervo sufridor en Isaías 53 predecía el maltrato sufrido por Jesús: «Despreciado y rechazado por los hombres, varón de dolores, hecho para el sufrimiento... nosotros lo consideramos herido, golpeado por Dios, y humillado. Él fue traspasado por nuestras rebeliones, y molido por nuestras iniquidades... y gracias a sus heridas fuimos sanados» (Is 53.3-5 NVI).

En las narraciones de la pasión en los Evangelios, Jesús es azotado, abandonado y nadie habla en su defensa; se burlan de él y se ve finalmente sometido a la vergüenza de quedar desnudo y ser ejecutado públicamente. Experimenta el lado oscuro y trágico del maltrato sin adoptar una mentalidad de «víctima». Sufre fielmente, impávido, pero comprende la violación y, consecuentemente, modela la esperanza de que existe un Dios que se preocupa profundamente por los que sufren la injusticia y el dolor. Él se compadece de nuestros sufrimientos (He 2.17-18).

Refugiado, extraño y escarnecido. Jesús pasa sus primeros meses como un refugiado ya que sus padres huyen con él a *Egipto (Mt 2.13-15). Como adulto, sufre el rechazo en su propia aldea (Lc 4.29) y el escarnio de la sociedad justa. Vive en sus carnes el estigma del extraño incluso antes del rechazo total en su crucifixión. Vive como un *vagabundo (Mt 8.20), habla el lenguaje de la persona común y trabaja con su padre en un oficio simple que combinaba las funciones de leñador, carpintero y artesano (Mr 6.3), y muy probablemente sufriese la ignominia de ser etiquetado como hijo ilegítimo (Jn 8.41).

Amigo de pecadores. Jesús es un amigo verdadero. En los Evangelios, pone en práctica una amistad de corazón, pasando tiempo con las personas, comiendo, hablando, asistiendo a fiestas y organizándolas (Mt 26.17-30). Es conocido como el «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11.19; Lc 7.34 RVR1960), una reputación que le gana el

escarnio de aquellos que mantienen los límites de la pureza. Totalmente apenado, llora por la muerte de un amigo (Jn 11.35). Y declara ser el amigo de sus seguidores: «Ustedes son mis amigos... los he llamado amigos, porque todo lo que a mi Padre le oí decir se lo he dado a conocer a ustedes» (Jn 15.14-15 NVI).

Invitado y anfitrión en cenas. Una imagen recurrente de Jesús en los Evangelios es su comunión en la mesa con publicanos y *pecadores. Vemos a Jesús cenando en casa de Leví (Mateo) con «muchos publicanos y pecadores», que comen con él y sus discípulos (Mr 2.15; Mt 9.10; Lc 5.29). Jesús cita a sus críticos diciendo de él: «He aquí un hombre comilón, y bebedor de vino, amigo de publicanos y de pecadores» (Mt 11.19; Lc 7.34). En otra ocasión, lo encontramos en la casa de un fariseo donde recibe la visita de una mujer de reputación cuestionable (Lc 7.36-50; 19.1-10). Los fariseos, escandalizados por este quebrantamiento de los límites de la pureza erigidos por sus tradiciones, lo condenan con estas palabras: «Este hombre recibe a los pecadores y come con ellos» (Lc 15.1-2 NVI). Lucas expone las escenas de comidas de Jesús al estilo de un simposio helenístico, un banquete cuyo entretenimiento principal es el debate de asuntos filosóficos. Y debemos recordar la alimentación de los cinco mil (Mt 14.13-21; Mr 6.32-44; Lc 9.10-17; Jn 6.1-15) y de los cuatro mil (Mt 15.32-39; Mr 8.1-10), donde Jesús es el anfitrión del pueblo llano de Galilea. Todas estas escenas de comidas son estampas vivientes de la oferta divina de perdón del reino y de su bienvenida generalizada a los pecadores, una pincelada del día en que «muchos vendrán del oriente y del occidente, y participarán en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8.11 NVI; Lc 13.29; cp. Is 25.6-8). En su última cena, Jesús hace de anfitrión con sus discípulos y declara: «No beberé de este fruto de la vid desde ahora en adelante, hasta el día en que beba con ustedes el vino nuevo en el reino de mi Padre» (Mt 26.29 NVI; Mr 14.25; Lc 22.18).

Creador de controversia. Una de las imágenes predominante de Jesús en los Evangelios es la de creador de controversia. Allá donde va, esta parece seguirle. Los escribas y los fariseos son sus oponentes más frecuentes en este área, cuestionando sus palabras y actos, y tratando de atraparlo en un renuncio para hundirlo. Jesús exhibe una sabiduría y una astucia que frustra los planes de sus enemigos y deleita al pueblo llano que observa la escena. Habla con autoridad y toma sutilmente el control de la situación. Nunca se marcha de uno de estos encuentros sin dejar un dicho provocador, una bomba de relojería intelectual que se aloja en la mente. Los temas de controversia son fundamentales para Israel: la verdadera observancia del *día de reposo (Mr 2.23-28), la validez del *divorcio (Mr 10.2-9), la verdadera naturaleza de la pureza (Mr 7.1-8), la esencia de la *ley (Mr 12.28-34), la autoridad para *perdonar pecados (Mr 2.1-12), la necesidad de *ayunar (Mr 2.18-22), pagar o no impuestos a César (Mr 12.13-17), la naturaleza de la *resurrección (Mr 12.18-27) y el futuro de Israel (Mr 12.1-12). Estos asuntos llevan a la raíz de lo que significa ser el verdadero Israel, y los escribas y fariseos, habitualmente en el centro de estas controversias, son los que cuidan profundamente de los mismos. Sin embargo, el conflicto de Jesús con estos líderes religiosos así como con los saduceos y sacerdotes es paralelo al que mantiene con los

demonios y *Satanás. El hilo argumental de ambos conflictos dibuja una trayectoria a través de las deliberaciones del Sanedrín, de Pilato y de la muerte de Jesús en una cruz. Jesús el creador de controversia es vindicado en su resurrección, en el horizonte temporalmente distante más allá de los Evangelios, en la destrucción de Jerusalén en 70 D.C. (p.ej., Lc 19.43; 21.20).

Cabeza de familia. Cuando dicen a Jesús que su madre y sus hermanos están fuera esperándolo, él se vuelva hacia el grupo reunido y dice: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?». Mirando al grupo declara: «Aquí tienen a mi madre y a mis hermanos» (Mr 3.33-34 NVI). Jesús crea una *familia sustituta, un parentesco ficticio alrededor de él. Cuando habla con un discípulo y le dice: «Deja que los muertos entierren a sus propios muertos» (Lc 9.60 NVI), es un llamamiento a dejar atrás las viejas relaciones familiares y unirse a la nueva familia de seguidores de Jesús.

Estamos ante un preludio apropiado a la imagen de la *adopción en el NT. Con la pertenencia a una familia como fuente principal de seguridad y realización social, religiosa, económica y política, pasar de un sistema familiar a otro era un acontecimiento de una importancia extrema en la vida. La adopción se utiliza en el NT como imagen efectiva de la bendición de Dios sobre su pueblo (Ro 8.23; 9.4), con importantes resonancias en la historia de Israel como nación adoptada de Jehová. Los creyentes se unen a la familia de Dios por adopción, y el lenguaje litúrgico de Efesios 1.5 capta esta ocasión de feliz celebración. Los creyentes son adoptados en virtud de su unión con Cristo, el Hijo de Dios.

Esta imagen de la familia se repite en Romanos cuando Pablo habla de Cristo como el «el primogénito entre muchos hermanos» (Ro 8.29 NVI). En Hebreos, leemos que «Jesús no se avergüenza de llamarlos hermanos» (He 2.11 NVI), y el autor de Hebreos pone en boca de Jesús la voz de Salmos 22.22: «Proclamaré tu nombre a mis hermanos». Del mismo modo que Moisés fue fiel como siervo en toda la casa de Dios, «Cristo... es fiel como Hijo al frente de la casa de Dios. Y esa casa somos nosotros» (He 3.5-6 NVI). Sin duda, las imágenes de relación familiar eran importantes para los primeros oyentes de estas cartas, porque se reunían en casa y se consideraban una familia alternativa bajo un nuevo cabeza de la casa.

Israel. En varias ocasiones se representa a Jesús como *Israel. La descripción de Oseas del *éxodo se aplica al retorno de Jesús a Palestina con María y José: «De Egipto llamé a mi hijo» (Os 11.1; Mt 2.15 NVI). Al someterse al *bautismo de Juan, un llamamiento simbólico y una representación del arrepentimiento nacional y la preparación para la obra restauradora de Dios, Jesús se identifica con Israel en su difícil situación de *exilio espiritual. La *tentación de Jesús en el *desierto (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13) se cuenta como un paralelismo a la experiencia de Israel en el desierto. Como siervo que sufre y aquel que pasa representativamente por la muerte del exilio y la restauración de la resurrección, Jesús se identifica con la nación de Israel.

Imágenes de liberación y salvación. Con imágenes que recuerdan el *éxodo, Jesús libera a su pueblo de múltiples facetas de la *esclavitud. Algunas de estas imágenes de liberación equiparan implícitamente a Jesús con Israel. Otras lo asocian con *Moisés o

con Dios. Aunque las imágenes de la historia de salvación están detrás de la principal de Jesús como libertador, sus actos para salvar a Israel y los gentiles trascienden lo que podríamos haber anticipado a partir del AT.

Salvador. En la manera de hablar cristiana contemporánea, *salvador* (gr. *sōter*) es casi sinónimo de Jesús. Puede resultar sorprendente por tanto que, estrictamente hablando, el término solo aparezca veinticuatro veces en el NT, con ocho ejemplos haciendo referencia a Dios y dieciséis a Jesucristo. En los Evangelios, solo se menciona a Jesús como salvador en una ocasión, anunciando su nacimiento (Lc 2.11). En las cartas paulinas, *salvador* se refiere a Jesús (en lugar de Dios) en seis de doce ejemplos, y todos excepto dos (Ef 5.23; Fil 3.20) de ellos aparecen en las epístolas pastorales. Pero estas estadísticas no revelan todo el patrón, porque encontramos las palabras *salvación* (*sōtēria*) y *salvar* (*sōzō*) empleadas muchas más veces en el NT, y frecuentemente con Jesús como sujeto. La imagen de Jesús como salvador se establece bien en el NT, incluyendo muchos textos en su órbita.

En los textos judíos que hablan de un Mesías o una figura mesiánica, no se utiliza el término *salvador*. Sin embargo, la imagen general de la salvación está presente, porque una figura mesiánica debe servir como agente de Dios para liberar a Israel de su situación de pecado, opresión, enfermedad y toda suerte de quebrantamiento, una condición de exilio espiritual de las bendiciones plenas del siglo venidero. Las imágenes del salvador y la salvación evocan principalmente la acción salvadora de Jehová, el Dios de Israel. Esta imagen está codificada en el nombre hebreo Jesús, *Yēšûaʿ* (acortado a *Yēšû*), que significa «Jehová salva», o «que Jehová salve» (cp. Mt 1.21).

Lucas es el autor de un Evangelio que mejor destaca el perfil de Jesús como salvador. Este llega al escenario del drama de Israel en un momento en que la nación ha estado gimiendo durante largo tiempo bajo el exilio espiritual y el sometimiento a un gobierno extranjero. El ángel declara a los pastores que ha nacido «un Salvador» (Lc 2.11) en la ciudad de David, pero no se menciona el hecho de que ya hay un «salvador» entronizado en Roma, Augusto César, cuyos monumentos lo declaran «salvador del mundo». Frente a este trasfondo, el anuncio de un salvador en Israel parece cargado de peligro, ya que las figuras piadosas que encontramos en el Evangelio de Lucas evocan promesas de liberación del AT. Zacarías habla de un «poderoso Salvador» y de ser librados «de nuestros enemigos» (Lc 1.69, 71 RVR1960). Simeón, que ha estado buscando la «consolación de Israel», agradece a Dios haber podido vivir para ver su «salvación» (Lc 2.30) en el rostro del pequeño Jesús. Y la anciana Ana se goza por el niño en presencia de «todos los que esperaban la redención de Jerusalén» (Lc 2.38 RVR1960). Juan el Bautista también habla de un gran juicio y una gran renovación en Israel, relacionados con la venida del Señor. Lucas resume la actividad de Juan con la imagen bíblica de preparar un camino para el *guerrero divino de forma que vea «toda carne la salvación de Dios» (Lc 3.6 RVR1960; cp. Is 40.5 LXX). No se nos lleva a esperar un salvador que traerá salvación «espiritual».

La sorpresa es que el Evangelio de Lucas define a este salvador de una forma que varía las expectativas de salvación de Israel así como las nuestras. Jesús el Salvador libera a

Israel de las dimensiones más profundas de su difícil situación, su estado espiritual de pecado y su esclavitud de Satanás. Sin embargo, esta salvación acaba abarcando a todas las personas y comunidades. La salvación es una imagen extensa que produce numerosos beneficios hechos realidad por medio del acto salvador de Jesús. Algunas traducciones modernas sacan a relucir correctamente el sentido (con la palabra *sanar*) pero enmascaran el uso recurrente de las palabras griegas para «salvar» (*sōzō*) o «salvación» (*sōtēria*). Cuando Jesús proclama: «Tu fe te ha salvado», sea de los pecados (Lc 7.50), de una hemorragia (Lc 8.48), de la *lepra (Lc 17.19) o de la ceguera (Lc 18.42), el sentido es el de «Tu fe te ha hecho completo» (gr. *sesōken*, «ha salvado», se emplea en cada caso). El hombre gadareno, liberado de una «legión» de demonios y ahora «vestido y en su cabal juicio», ha sido «salvado» (*esōthē*, Lc 8.35-36 RVR1960). Jairo no debe temer, sino solo creer, y su hija se salvará de la muerte (Lc 8.50). Al identificar estos acontecimientos fundamentales como actos de salvación, la obra del Salvador, Lucas nos invita a considerar todas las demás curaciones como salvación. El Salvador está obrando en Israel, abriendo los ojos de los *ciegos, destapando los oídos de los *sordos, haciendo que los cojos salten y proclamen la libertad de los cautivos (Is 35.5-10; Is 61.1-2). Todas estas son imágenes concretas de la salvación de Israel al final de los tiempos, y «hoy mismo se ha cumplido la Escritura que ustedes acaban de oír» (Lc 4.21).

Estas imágenes de salvación son ejemplos de personas que experimentan el poder del *reino de Dios en la presencia de Jesús (cp. Lc 18.18, 24, 26). El Salvador provoca un cambio exterior con una transformación interior correspondiente. Encontramos este hecho epitomizado en la historia de Zaqueo. Jesús dice al despreciado y excluido recaudador de impuestos: «Tengo que quedarme hoy en tu *casa*» (Lc 19.5 NVI). Allí, Zaqueo se arrepiente, y Jesús el invitado declara: «Hoy la llegado la salvación a esta *casa* (Lc 19.9). La salvación está presente con Jesús el Salvador. Zaqueo promete voluntariamente dar la mitad de sus posesiones a los pobres y restituir a aquellos a los que ha defraudado (Lc 19.8). Un hombre y su casa experimentan al Salvador, y los efectos se sienten en su ciudad, Jericó. El Hijo del Hombre ha venido para esto, «a buscar y a salvar lo que se había perdido» (Lc 19.10 RVR1960). Sin embargo, a la hora de su mayor acto de salvación, las voces gozosas que celebraron su nacimiento como Salvador se sustituyen por la burla triple de aquellos a los que vino a salvar: «A otros salvó; sálvese a sí mismo, si este es el Cristo, el escogido de Dios» (Lc 23.35 RVR1960; cp. Lc 23.37, 39).

La muerte del Salvador en una cruz romana es el paradójico medio de salvación de Dios (Lc 9.24), cuando Jesús carga sobre sí los ayes de Israel y del mundo. Pero este Salvador rechazado y crucificado es levantado y exaltado a la *diestra de Dios, y proclamado por los apóstoles «Príncipe y Salvador, para dar a Israel arrepentimiento y perdón de pecados» (Hch 5.31 RVR1960). La imagen de Jesús el Salvador está tan estrechamente unida con Dios el Salvador que en Tito ambas se juntan en la de «nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit 2.13 RVR1960). En la cruz y la resurrección de Jesús, la historia bíblica de la salvación ha alcanzado su culminación. El retorno de este Salvador en gloria es la «esperanza bienaventurada» de la iglesia (Tit 2.13; cp. Fil 3.20).

Este será el momento de la restauración de todas las cosas por parte del Señor, la floración completa de la polifacética esperanza de salvación de Israel.

Líder y precursor. En el antiguo Israel, la liberación casi siempre se asocia con un líder levantado por Dios para llevar a cabo la tarea. Moisés, los diversos jueces y figuras posteriores como Ester y Esdras ilustran todos cómo Dios media su liberación por medio de un líder. El liderazgo de Jesús se reconoce de forma implícita por las numerosas ocasiones en las que los escritores de los Evangelios describen a Jesús teniendo seguidores (p.ej., Mt 4.20) que reciben instrucción de él y participan en su misión (Lc 10.3). Tanto Marcos como Lucas desarrollan el tema de Jesús poniendo su rostro hacia Jerusalén y poniéndose en movimiento a lo largo del «camino», la vía de salvación de la que habla Isaías 40.3-5. Por esta vía, el Señor vuelve a Sion, liderando a sus discípulos como un Israel renovado en un segundo éxodo. Este es el camino en el desierto que Juan el Bautista prepara para «el que ha de venir» (Mr 1.2-3, 7).

En Hechos 3.15; 5.31 y Hebreos 2.10; 12.2, el término griego *archēgos* incluye la imagen de un «capitán», un «líder pionero», o con más exactitud, «uno que va delante, liderando la marcha» (pero traducido «autor» y «príncipe» en la NVI). Atribuida a Jesús, esta imagen puede recordar el éxodo, con él, el líder escatológico del pueblo de Dios, avanzando por un camino de vida y salvación, venciendo a la muerte y a todo poder cósmico hostil, y yendo por delante para prepararnos un lugar.

Señor. El título Señor se utiliza tan asiduamente para Jesús en el NT que los rasgos distintivos de esta imagen, como los de una moneda muy desgastada, no son fácilmente reconocibles. Ocasionalmente, esta imagen de autoridad soberana se pone de relieve. En Filipenses 2.9-11, el siervo obediente que ha sufrido la muerte en la cruz es exaltado «hasta lo sumo» y se le da «un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla... y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor» (RVR1960). Ese nombre es «Señor». Una potente imagen de señorío en el NT se extrae de Salmos 110.1, donde el Señor celestial dice al «señor» de David, su descendiente real: «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» (RVR1960). La imagen de Jesús sentado a la «diestra» de Dios con enemigos «debajo de sus pies» habla de su señorío cósmico (1 Co 15.24-26; Ef 1.20-22; Col 3.1; He 1.3; cp. He 8.1; 10.12; 12.2).

Guerrero divino. El ministerio de Jesús comienza con una fuerza y una seguridad nacidas de la soledad y la batalla espiritual luchada en el desierto de Judea. Lucas describe su disposición para el ministerio diciendo que tenía «el poder del Espíritu» (Lc 4.14), que le permitía librar la guerra (Lc 4.18). Juan el Bautista destaca el aspecto guerrero del ministerio de Jesús: «Pero el que viene después de mí es más poderoso que yo, y ni siquiera merezco llevarle las sandalias. Él los bautizará con el Espíritu Santo y con fuego. Tiene el rastrillo en la mano y limpiará su era, recogiendo el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará con fuego que nunca se apagará» (Mt 3.11-12 NVI). Conforme se desarrolla la narración de los Evangelios, particularmente en Marcos y Lucas, encontramos a Jesús entrando en combate con demonios, expulsándolos de una forma que recuerda a Josué y sus guerreros echando a los cananeos de la tierra

prometida. El conflicto de Jesús con los fariseos y las autoridades judías se expone de una forma muy parecida, con la consecuencia de que estos conspiran para matarlo. Cuando calma el mar tempestuoso, Jesús demuestra el poder del guerrero divino sobre las fuerzas del *caos, simbolizadas por el monstruoso *mar en al AT (Job 26.11-12; Sal 65.7; 74.13; 89.9-10; Is 51.9-10; Hab 3.8, 15).

Cristo vencedor. El tema de Cristo vencedor ofrece una perspectiva alternativa sobre su obra, considerando la cruz y la resurrección desde el punto de vista del conflicto y la victoria sobre Satanás, el pecado y la muerte en lugar del sacrificio ceremonial por los pecados. Es una perspectiva que ve la difícil situación de Israel y la humanidad como esclavitud de un poder en lugar de un trabajo bajo la culpa (aunque estas perspectivas no son definitivamente exclusivas). La cruz y la resurrección forman la culminación de la batalla paradójica que implica a las fuerzas espirituales y humanas de Israel, con la cruz, el duro símbolo del poder coercitivo romano, transformada en el símbolo de la victoria de Cristo. En palabras de Pablo: «Desarmó a los poderes y a las potestades, y por medio de Cristo los humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal» (Col 2.15 NVI). En su resurrección de los muertos, él ha vencido al antiguo enemigo:

«La muerte ha sido devorada por la victoria»
«¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?
¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?»
(1 Co 15.54-55 NVI; cp. Os 13.14).

Como Jesús ha triunfado sobre sus enemigos, «Dios lo exaltó hasta lo sumo» (Fil 2.9) como Señor cósmico. Se le representa subyugando a sus *enemigos en el presente (1 Co 15.24-26) y reinando en triunfo sobre ellos, que están ahora «bajo sus pies» (Ef 1.19-22; cp. Sal 110.1). Él vendrá de nuevo en poder y gloria visibles para vencer a la última encarnación del mal (2 Ts 2.1-12) y establecer su reino (1 Co 15.25-28).

Liberador de esclavos. El arquetipo bíblico de la *esclavitud y la liberación es la cautividad de Israel en Egipto y el éxodo. Irónicamente, en la historia bíblica liberación implica dejar a un amo para servir a otro; Israel fue rescatado de Egipto para servir al Señor. Esta historia formativa es el modelo de los relatos e imágenes de liberación más importantes de la Biblia. Una imagen gráfica de esclavitud y liberación se encuentra en Gálatas 4.3-7. Gálatas comienza con la nota de que Cristo en su muerte nos ha librado «del presente siglo malo» (Gá 1.4 RVR1960). La esclavitud se describe en términos de la difícil situación de los judíos, que están «prisioneros» bajo el pecado (Gá 3.22), «confinados bajo la ley» (Gá 3.23 RVR1960; 4.4-5), «en esclavitud bajo los rudimentos del mundo» (Gá 4.3, 8-9 RVR1960). A este mundo sombrío de esclavitud, Dios envía un poderoso libertador, Jesús, «nacido de mujer y nacido bajo la ley, pare que redimiese a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.4-5 RVR1960). La imagen de la redención recuerda la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto. Cristo, como un nuevo Moisés (y nacido como él, en un Israel cautivo), ha dado lugar a un nuevo éxodo.

De forma parecida, en Romanos 5–8 Pablo representa un drama de esclavitud y liberación. Una triple alianza del pecado, la carne y la muerte, más un cómplice involuntario, la ley, se enfrentan al reinado de Dios. El pecado y la muerte trabajan

juntos, con el primero ejerciendo su gobierno en la segunda (Ro 5.21) y esclavizando a la humanidad (Ro 5.6, 14) a través de su firme base en la carne caída, adánica (Ro 6.12; cp 8.6-7). El pecado es un duro capataz que paga su salario con la muerte (Ro 6.23). Las víctimas desamparadas claman con lamentos, pidiendo un poderoso libertador (Ro 7.24-25), que es Jesucristo (Ro 7.25). Él entra en el territorio del pecado «en semejanza de carne de pecado» (Ro 8.8 RVR1960). Cristo condena el pecado (Ro 8.2-3) y da lugar a un rescate asombroso de aquellos que están cautivos de «de la ley del pecado y de la muerte» (Ro 8.2 RVR1960). Como Israel en el éxodo (Éx 4.22; Os 11.1), el pueblo redimido de Cristo pasa a ser los «hijos de Dios» (Ro 8.14-17). Su liberación tiene una importancia cósmica, porque la muerte no solo ha extendido su reinado sobre la familia humana, sino sobre todo el orden creado, sometiéndolo a la futilidad y la decadencia (Ro 8.20-21). Gimiendo de dolor (Ro 8.22), la creación espera su liberación venidera.

Siervo sufridor, justo sufridor. Los escritores del NT identifican fácilmente a Jesús con el siervo del Señor de Isaías, particularmente como se le describe en Isaías 52.13–53.12. La voz celestial en el bautismo de Jesús se hace eco de Isaías 42.1 («He aquí mi siervo, yo le sostendré; mi escogido, en quien mi alma tiene contentamiento» [RVR1960]) en las palabras: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mt 3.17 RVR1960). Sin embargo, el sufrimiento y la servidumbre se unen en un importante dicho de Jesús en el que habla de su ministerio y hace alusión a su próxima muerte: «Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos» (Mr 10.45 RVR1960). Las imágenes de servicio y de entregar la vida propia por muchos parecen aludir a la descripción de la muerte «por muchos» del siervo sufridor en Isaías 53.10-12. En Lucas 22.37, Jesús habla de la necesidad de cumplir el texto: «Fue contado con los pecadores» (Is 53.12). En la última cena, Jesús habla de la copa, «mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada» (Mr 14.24 RVR1960). Mientras estas palabras evocan la «sangre del pacto» rociada sobre el pueblo en Sinaí (Éx 24.8), la imagen de «derramada» y la alusión «por muchos» recuerdan la muerte del Siervo en Isaías 53.12.

Anteriormente en Isaías (Is 42.1-6; 49.3), el siervo es el propio Israel. En Isaías 52.13–3.12, lo es alguien que representa a la nación, que pasa por el sufrimiento en nombre de esta, a fin de salvarla de su dura situación de exilio. El tema más extenso del sufrimiento redentor de Israel en AT se define aquí con el máximo detalle. Por tanto, cuando Jesús «cumple» el papel del siervo que sufre, realmente está adoptando el rol del sufridor justo dentro de Israel y experimentando el sufrimiento y la muerte en representación de la nación. La verdadera fuerza de la imagen se materializa cuando observamos que debajo de su impropia apariencia exterior, el siervo que aparece en Isaías es un rey que sufre, el representante de su pueblo. Él asombra a las naciones y sus reyes (Is 52.15), será «engrandecido y exaltado» (Is 52.13), y en su triunfo final «repartirá el botín con los fuertes» (Is 53.12 NVI).

Sacrificio. La muerte de Jesús se interpreta fácilmente en términos del sistema de sacrificios del AT. Pablo habla de que Dios envía a Jesús como un *hilastērion*, un término griego traducido «propiciación», «expiación», «propiciatorio» o simplemente

«sacrificio de expiación» (Ro 3.25; cp. 1 Jn 2.2; 4.10). La imagen es la de Dios enviando a Jesús a su muerte como el equivalente del sacrificio del día anual de la expiación, un sacrificio realizado por los pecados de la nación de Israel. De forma parecida, en Romanos 8.3, el Señor envía a Jesús «en condición semejante a nuestra condición de pecadores» (NVI). La «sangre» de Jesús también es una imagen sacrificial, como puede verse en el discurso de Pablo a los efesios, cuando representa la imagen de «la iglesia de Dios, que él adquirió con su propia sangre» (Hch 20.28 NVI; cp. Ro 5.9; 1 Co 11.25; Ef 1.7; 2.13; Col 1.20) y el la de Pedro de «la preciosa sangre de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin defecto» (1 P 1.19 NVI).

En Hebreos, Jesús se identifica estrechamente con el *sacerdote (ver abajo). Como él no tiene pecado, no necesita *sacrificar por él sino por el pueblo. Y el sacrificio que ofrece no es de toros ni machos cabríos, sino el de sí mismo, sus propios cuerpo y sangre (He 9.12, 14, 26; 10.10). Este sacrificio, a diferencia de las ofrendas repetidas en el AT, se realiza de una vez por todas (He 9.26; 10.10, 12). Estas imágenes de Hebreos constituyen la culminación de la tendencia del NT de centrar las de los sacrificios del AT en Jesús y su obra. Además del sumo sacerdote y el cordero del sacrificio, la metáfora del *altar también se emplea para su cruz (He 13.10-12). En Hebreos, la *cruz de Cristo es el altar sobre el que se ofrece la sangre de Jesús, y él es el sumo sacerdote que lleva a cabo el sacrificio. Todas las imágenes bíblicas de los altares del único Dios verdadero convergen en este. Jesús pasa a ser el recordatorio del nuevo pacto, el lugar de sacrificio.

Juan el Bautista llamó la atención sobre Jesús al proclamar: «¡Aquí tienen al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!» (Jn 1.29 NVI). Pablo emplea la imagen de Cristo como cordero pascual (1 Co 5.7), pero en Apocalipsis la misma adquiere prominencia. Jesús fue el cordero sacrificado (Ap 5.6, 12; 13.8). La sangre de este purifica a los santos (Ap 7.14) y es el medio para lograr su conquista (Ap 12.11).

Imágenes de protección, provisión y nutrición. Numerosas imágenes forman un grupo en el que Jesús provee para las necesidades de las personas, en actos narrativos o metáforas de su identidad. Su propia naturaleza se asocia con la bendición y la provisión, un hecho ricamente representado en su milagrosa provisión de comida en la alimentación de los cuatro mil y los cinco mil, en la resurrección de Lázaro, y en la curación de leprosos, cojos, sordos y ciegos. Los Evangelios nos proveen un verdadero collage de Jesús como proveedor milagroso. Su propia descripción de sí mismo como médico (Mt 9.12; Lc 4.23) apunta a la centralidad de sus curaciones en todo su ministerio. Muchas de las estampas de provisión y nutrición son bastante básicas, incluso primarias, ya que Jesús se describe con imágenes que apelan a nuestras necesidades más básicas: comida, agua, luz, vida, etc.

Amo benévolo. El yugo puede ser una metáfora de la esclavitud y la dureza de un sometimiento obligado a un amo (Gn 27.40; Lv 26.13; 1 R 12.4; Is 47.6). Irónicamente, a pesar de su llamamiento retador al discipulado, Jesús garantiza a sus seguidores que su «yugo es fácil» y su «carga ligera» (Mt 11.28-30). Jesús está comparando su discipulado al de los fariseos que, con sus «tradiciones de hombres», ponen pesadas cargas sobre hombres y mujeres. En el libro apócrifo conocido como Eclesiástico, la Sabiduría insta a

los oyentes a acercarse a ella (Eclo 51.23), y Sirac les invita a poner el cuello bajo su yugo y dejar que su alma reciba instrucción (Eclo 51.26). Jesús, hablando como la sabiduría divina, ofrece su yugo «fácil» o «amable». Su interpretación escatológica de la ley constituye un alivio bienvenido para aquellos que han sufrido bajo las exigencias del farisaísmo. Él es el amo, pero su camino promete descanso y paz.

Pan. La imagen del *pan recurre al componente más básico de las comidas de la Palestina del primer siglo. Del mismo modo que sería inimaginable sustentar la vida sin el pan, también es imposible vivir de forma satisfactoria sin el alimento espiritual provisto por Jesús. Él alimenta a las multitudes con pan y peces, y proclama al día siguiente: «Yo soy el pan de vida; el que a mí viene, nunca tendrá hambre» (Jn 6.35 RVR1960). No solo eso, sino que él, en contraste con el maná del desierto, es «el pan que baja del cielo; el que come de él, no muere. Yo soy el pan vivo que bajó del cielo. Si alguno come de este pan, vivirá para siempre. Este pan es mi carne, que daré para que el mundo viva» (Jn 6.50-51 NVI).

En el Evangelio de Marcos, después de la alimentación de los cinco mil y de los cuatro mil, los discípulos están con Jesús en una barca, cruzando el mar de Galilea. Jesús, al ver que estaban preocupados por haber olvidado traer pan, excepto una hogaza que había en la barca (Mr 8.14), les dice que tengan cuidado de la levadura de los fariseos y Herodes. Desconcertados, los discípulos se preguntan si estará hablando de su olvido de traer pan. Jesús les recuerda las dos alimentaciones milagrosas y las cestas que sobraron. Les pregunta: «¿Cómo aún no entendéis?» (Mr 8.21 RVR1960). Marcos deja que sus lectores resuelvan esto con los discípulos. La hogaza de pan en el barco, parece, es el propio Jesús.

En la última cena, Jesús da gracias por el pan y dice: «Esto es mi cuerpo, que por vosotros es partido» (Lc 22.19 RVR1960; cp. Mt 26.26; Mr 14.22). Jesús es el pan de vida, el alimento básico de la vida espiritual, en la totalidad de su persona.

Agua. En Juan 4, Jesús se encuentra con la mujer samaritana en el pozo de Jacob. La conversación pasa de la sed física y el beber a la declaración de Jesús de que aquellos que beben del agua que el ofrece «no tendrá sed jamás». «Será en él una fuente de agua que salte para vida eterna» (Jn 4.13-14 RVR1960). En Juan 7, Jesús aparece en el templo durante la fiesta de los tabernáculos, que conmemoraba la experiencia de Israel en el desierto (Nm 20.2-13) e incluía una recreación de la provisión milagrosa de agua en Meriba. Aquí, el Maestro anuncia que si alguno está verdaderamente sediento, debería venir a él y beber (Jn 7.37-38), y recibir el Espíritu Santo. En ambos ejemplos, el simbolismo del agua está estrechamente relacionado con la persona de Jesús y las bendiciones escatológicas ofrecidas en él.

Vid y vino. Como la «vid verdadera» (Jn 15.1), Jesús no solo sirve como fuente de fuerza y consuelo espirituales, sino también como el canal para obtener la presencia y el poder del Espíritu. La vid es una imagen que evoca bendición divina pero también a Israel, el pueblo de Dios (p.ej., Sal 80.8, 14; Jer 2.21; 6.9; 8.13). Jesús declara ser la *vid, toda ella y no solo el tronco, y teniendo en cuenta que sus discípulos permanecen en él como parte de la planta, también pertenecen a la viña fiel. Hay un sentido aquí de

que Jesús la vid sustenta a los discípulos que permanecen «en él». Él no se llama explícitamente «*vino» ni se hace referencia a él como tal, pero el reino de Dios se asemeja al «vino nuevo», el primer y más potente jugo de la uva, que exige odres nuevos (Mt 9.17; Mr 2.22; Lc 5.37-39), y en las bodas de Caná convierte agua en el mejor vino (Jn 2.1-11), simbolizando así la bendición de la era escatológica que comienza. Finalmente, en la última cena, la copa de vino es «mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada» (Mr 14.24 RVR1960; cp. Mt 26.28; Lc 22.20), una imagen sacrificial (cp. Éx 24.3-8; Is 53.12).

Fuente. La imagen de Cristo como fuente se capta quizá de manera más plena en el uso que Pablo hace de «cabeza» para describir la relación de Cristo con la iglesia como fuente de su vitalidad (Ef 5.23; Col 1.18). Aunque la metáfora también habla de su *autoridad y gobierno, la noción de fuente es evidente en Colosenses 2.19 y Efesios 4.15-16. En Colosenses, quien busca experiencias visionarias («la adoración de ángeles», Col 2.18) «no se mantiene firmemente unido a la Cabeza [Cristo]. Por la acción de esta, todo el cuerpo, sostenido y ajustado mediante las articulaciones y ligamentos, va creciendo como Dios quiere» (Col 2.19 NVI). Este uso particular de la imagen refleja la antigua idea fisiológica de que la cabeza es la fuente de la que fluye el poder, a través de los ligamentos hasta los demás órganos del cuerpo. Cristo la cabeza es la fuente de nutrición de la iglesia, su cuerpo.

Luz. Jesús se define como la «luz del mundo» (Jn 8.12; 9.5; cp. Jn 12.35-36, 46), la «luz verdadera» (Jn 1.9). En una era en que la luz está al alcance de todos con un simple interruptor, y se pueden estudiar y medir su naturaleza y velocidad, pasamos fácilmente por alto el hecho de que para los antiguos era algo imbuido de misterio y poder. Las tinieblas someten y restringen, pero la luz revitaliza y libera dispersando la oscuridad, iluminando el mundo, despertando a los que *duermen y permite a los humanos desarrollar su vida. Mateo nos dice que Jesús comienza su ministerio en Galilea a fin de cumplir lo que dijo el profeta Isaías: «El pueblo que habitaba en oscuridad ha visto gran luz; sobre los que vivían en densas tinieblas la luz ha resplandecido» (Mt 4.14-16 NVI). En Apocalipsis 22.16 se describe a Jesús como «la estrella resplandeciente de la mañana», la que señala el amanecer del mismo modo que Jesús apunta a una nueva era (cp. 2 P 1.19). Esta imagen tiene matices de la «estrella de Jacob» (Nm 24.17) y del «sol de justicia» (Mal 4.2), que indican la liberación futura de Israel.

Vida. En el Evangelio de Juan, Jesús se presenta como el dador de vida, la vida eterna que solo viene de Dios. El vínculo entre la vida y la palabra de Dios se da en Deuteronomio 32.46-47, donde Moisés advierte a Israel de que las palabras de Dios no son «cosa vana» sino su «vida» (RVR1960). Jesús, el enviado de Dios y el propio Verbo de Dios, declara ser la vida (Jn 11.25; 14.6), la propia fuente de vida (Jn 10.10). Esta afirmación es asombrosa, pero es apropiado que aquel que «era en el principio con Dios» y estuvo presente y activo en la creación de todas las cosas (Jn 1.2-3) sea la fuente de vida eterna y divina. El don de la vida ofrecido por el árbol de la vida en el huerto del Edén se da ahora en la persona del Verbo encarnado. Al creer en Jesús, los humanos participan de la vida eterna que él ofrece (Jn 3.16). O, de forma más gráfica, comiendo la

carne y bebiendo la sangre de Cristo, consiguen la vida eterna y resucitan en el día final (Jn 6.54). Aquel que es «la resurrección y la vida» ofrece un regalo que revierte el curso de la vida hacia la muerte: «El que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá» (Jn 11.25 RVR1960).

Imágenes de trascendencia. Varias imágenes de Jesús declaran explícitamente o hacen alusión a su divinidad. Por supuesto, debemos tener en mente que los importantes episodios en la narración de los Evangelios proveen pinceladas de la naturaleza trascendente de Cristo, tres de las cuales son momentos fundamentales en los tres Evangelios sinópticos: la voz del cielo en su bautismo (Mt 3.13-17; Mr 1.9-11; Lc 3.21, 22), la transfiguración y una segunda voz del cielo (Mt 17.1-9; Mr 9.2-8; Lc 9.28-36) y los sucesos que rodean su muerte y resurrección (p.ej., Mr 15.38-39; 16.1-8).

Alfa y Omega. En el libro de Apocalipsis, la imagen de Jesús como la primera y última letras del alfabeto griego, «Alfa y Omega», se establece en paralelo con «el principio y el fin, el primero y el último» y se emplea tanto para Dios como para Cristo (Ap 1.8, 17; 21.6; 22.13). La imagen brota de Isaías, donde Dios dice: «Yo soy el primero, y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios» (Is 44.6 RVR1960). Y también: «Yo mismo, yo el primero, yo también el postrero» (Is 48.12 RVR1960). Es una imagen de Dios como Creador soberano de todas las cosas y Aquel que las lleva a su cumplimiento, el Señor de la primera creación y de la nueva. En el pensamiento griego, «el principio y el fin» indicaban la eternidad del dios más alto, y esa idea se refleja en la imagen bíblica. La de Apocalipsis identifica estrechamente a Jesús con Dios, Aquel que es anterior a la creación y estuvo activo en ella así como quien la lleva hacia su meta. Nada queda fuera de su visión, plan y poder soberanos. Los que le adoran junto al profeta Juan son reafirmados: «No temas; yo soy el primero y el último» (Ap 1.17 RVR1960).

Sabiduría y Palabra de Dios. Jesús se relaciona con la sabiduría divina en varios pasajes de los Evangelios sinópticos, y el tema se desarrolla en el cuarto y en las epístolas. Las imágenes se basan en la tradición judía de hablar de la sabiduría de Dios personificada, comenzando con Proverbios 8, donde ella convoca y habla de sí misma como creada por Dios al principio de su obra (Pr 8.22), como su obrero maestro, presente al lado del Señor en la creación del mundo (Pr 8.30-31). Este tema se transmite a la literatura judía de sabiduría posterior, particularmente a la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico, antes de llegar al NT. Estos libros apócrifos desarrollan el tema con las imágenes de la Sabiduría presente junto a Dios, activa en la creación y estableciendo su residencia en Israel (estrechamente asociada con la ley dada en Sinaí).

Cuando Jesús declara que «aquí tienen ustedes a uno más grande que Salomón» (Mt 12.42 NVI; Lc 11.31), está declarando poseer una sabiduría mayor que la de este. Pero la imagen de Jesús como hombre sabio se trasciende cuando dice en aparente referencia a sí mismo: «La sabiduría es justificada por sus hijos» (Mt 11.16-19; Lc 7.31-35). Cuando Jesús se identifica, junto a los profetas y «apóstoles», como uno de los enviados de la Sabiduría a Israel que se encuentran con una recepción hostil (Lc 11.49-51; Mt 23.34-36; cp. Pr 9.3-6; Sab 7.27), está diciendo ser la propia sabiduría de Dios. Una imagen parecida de la misma se evoca en el lamento de Jesús sobre Jerusalén (Mt 23.37-39; Lc

13.34-35). Y cuando Jesús llama a los cansados y cargados a venir y tomar su yugo sobre ellos (Mt 11.25-30), las imágenes de la sabiduría salen a la superficie. El conocido libro de Eclesiástico termina con la Sabiduría instando a los no educados a acercarse a ella para adquirir conocimiento, a poner su cuello bajo su yugo y dejar que su alma reciba instrucción» (Eclo 51.23-27). Jesús, en comparación con las cargas de la ley codificadas en las «tradiciones de los hombres», ofrece un yugo que es «fácil» y una carga «ligera». La sabiduría celestial se representa viniendo de arriba en la acción de gracias de Jesús a Dios: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11.27; Lc 10.22 RVR1960). En Sabiduría 2.13-16, el hombre sabio profesa tener conocimiento de Dios y se define como hijo suyo, alardeando de que el Señor es su padre. El contexto sugiere una identificación con la Sabiduría divina, a quien se confían las cosas secretas de Dios y la tarea de revelarlas (Pr 8.14-36; Sab 2.13, 16; 4.10-15).

En el prólogo del Evangelio de Juan, Jesús se identifica como el Verbo, el *logos*, que «era con Dios... era Dios... era en el principio con Dios» y estaba activo en la creación (Jn 1.1-3). Para aquellos que están familiarizados con las imágenes de la Sabiduría, la evocación no podía ser más directa, y la escena bien conocida de la misma escogiendo a Israel de entre todas las naciones como su morada de repite cuando «aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros» (Jn 1.14). En Eclesiástico 24, la Sabiduría, que salió de la boca del Altísimo y buscó un lugar de reposo entre las naciones recibe la orden de establecer su morada en Jacob, y recibir su herencia en Israel (Eclo 24.3, 8). Ella obedece y mora en la tienda santa, estableciéndose en Sion (Eclo 24.10-12). Pero Jesús, la Sabiduría de Dios encarnada, no es conocida ni reconocida por «el mundo» ni por «su propio pueblo» (Jn 1.10-11).

Jesús como sabiduría aparece de nuevo en Pablo, en una imagen engendrada por la tradición de sabiduría de Israel. Cuando el apóstol escribe que Cristo es «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col 1.15), viste a aquel con el simbolismo de un Adán preexistente y de la Sabiduría. En Eclesiástico 24.3-4, se dice que esta ha salido de la boca del Altísimo y moraba en los cielos más altos, y en la Sabiduría de Salomón 7.25, la misma es la pura emanación de la gloria del Todopoderoso, un reflejo de luz eterna, un espejo sin manchas de la obra de Dios, y una imagen de su bondad. Este simbolismo se retoma de forma incluso más elocuente en Hebreos 1.2-3, donde Cristo es aquel «por quien [Dios] hizo el universo; el cual, siendo el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia, y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder» (RVR1960). Los poetas y sabios de Israel emplearon el tema de la Sabiduría y sus imágenes asociadas para averiguar la naturaleza de la vida interior de Dios y su palabra poderosa y eterna. En el NT, la historia y las imágenes de la sabiduría se descubren como un atuendo hecho a medida para la figura de Jesús.

Presencia del templo. En Juan, leemos que «aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad» (Jn 1.14). La imagen es la de la Sabiduría y el Verbo preexistentes morando

en un tabernáculo o una tienda en medio de la humanidad, como la gloria de la shekiná que estableció su residencia en el tabernáculo situado en el centro del campamento de Israel en el desierto. El mismo y el templo simbolizan la presencia de Dios entre su pueblo, en el «cuerpo» del Israel comunitario. Así pues, en el NT encontramos la imagen de «Dios en Cristo» expresada de formas análogas al templo de Israel. Jesús media la curación y el perdón, dos actos divinos relacionados con el templo, y él es la nueva ubicación de la presencia divina. Este hecho se representa con detalle en el cuarto Evangelio en la escena (en el templo) en la que Jesús dice: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré», y se explica que «él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2.19, 21 RVR1960: cp. Mr 14.58; 15.29). Jesús como templo es una imagen del lugar escogido para la presencia de Dios, una metáfora de lo que llamamos la encarnación.

Pablo, recordando que Dios se agradaba de tener su gloria morando en el templo (Dt 12.5; Sal 68.16; Ez 43.5), dice de Jesús: «Porque a Dios le agradó habitar en él con toda plenitud» (Col 1.19 NVI). La metáfora de Jesús como templo se desarrolla más en el NT para incluir al pueblo de Dios, que se incorpora en él como un nuevo templo, «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas, siendo Cristo Jesús mismo la piedra angular. En él todo el edificio, bien armado, se va levantando para llegar a ser un templo santo en el Señor» (Ef 2.20 NVI). Relacionado con ello, tenemos la imagen de Jesús como «piedra viva» del nuevo templo, «desechada ciertamente por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa» (1 P 2.4-8; cp. Is 28.16; Sal 118.2).

Hijo de Dios. La imagen bíblica de Jesús como Hijo de Dios se oscurece con formulaciones doctrinales posteriores de la Trinidad. Tan cierto como pueda ser el entendimiento de la iglesia, cuando consideramos al Hijo de Dios como una imagen, aparecen nuevas facetas. Es ante todo una imagen que crece del suelo de la historia de Israel. En el éxodo, Dios llama a Israel su «hijo». Se ordena a Moisés decir a Faraón: «Israel es mi hijo, mi primogénito. Ya te he dicho que dejes ir a mi hijo, para que me sirva» (Éx 4.22-23 RVR1960). Esta misma imagen de Israel aparece también el Oseas 11.1: «Cuando Israel era muchacho, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo» (RVR1960). Pero dentro del cuerpo más amplio de Israel, el rey davídico, el representante del pueblo, es escogido para un estatus especial de filiación. En 2 Samuel 7.14, Dios dice del descendiente de David: «Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo» (RVR1960). Y en Salmos 2.7, Dios declara del rey de Israel: «Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy» (RVR1960). Dentro del AT, esta relación filial de Israel y del rey con Dios habla de la posición única de intimidad que Israel disfruta entre las naciones. Sin embargo, es una relación dañada por el pecado y fracturada por el exilio cuando Israel (y su rey), como el hijo pródigo, se marchan a un país lejano.

Las imágenes de Jesús como Hijo se ven mejor frente a este telón de fondo. Jesús es el hijo nacido del vientre de Israel y el linaje davídico, ambos portadores del legado de la filiación divina. Pablo evoca estos ricos antecedentes históricos cuando escribe: «Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.4-5 RVR60; cp. Ro 1.3-4).

La identidad de Jesús como hijo divino se confirma en el bautismo de Jesús por medio de la voz del cielo que anuncia: «Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mt 3.17; Mr 1.11; Lc 3.22; cp. Gn 22.2; Sal 2.7; Is 42.1). En la prueba subsiguiente de la tentación satánica en el desierto, Jesús es tentado tres veces como «Hijo de Dios», y en cada caso la tentación evoca las de Israel en el desierto. La filiación de Jesús es en ciertos aspectos una repetición exitosa de la de Israel. Pero mientras la de Israel y sus reyes está cargada de tensión y desobediencia, Jesús vive totalmente de acuerdo a la imagen plena de un Hijo obediente y fiel en términos íntimos con el Padre. Sobrepasando la filiación de Israel, la de Jesús es única y se resume en las palabras: «todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11.27; Lc 10.22 RVR1960). Esta relación también se evoca en la forma característica de Jesús de dirigirse a Dios, «Abba, Padre» (Mr 14.36), una relación que aquellos que lo siguen pueden compartir (Mt 6.9; Lc 11.2; cp. Ro 8.14; Gá 4.6). La imagen de Jesús como Hijo se establece de forma más elocuente en textos como Juan 3.16: «Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna» (Jn 3.16 RVR1960).

Hijo de Hombre. Esta imagen, frecuentemente empleada por Jesús para referirse a sí mismo, recurre a la visión de Daniel 7, en la que aparece «uno como un hijo de hombre». Este trasfondo debe entenderse completamente para corregir el concepto erróneo de que la imagen «Hijo de Hombre» apunta simplemente a la naturaleza humana de Jesús en contraste con la divina. Hijo de Hombre no es un contrapeso para Hijo de Dios, como si cada uno de ellos apuntase a un «lado» diferente de la naturaleza de Cristo, el humano y el divino. Ambas imágenes son más complejas que eso. En la descripción de Daniel 7, el Hijo de Hombre es obviamente «celestial» en su apariencia, pero cuando Daniel intenta encontrar las palabras adecuadas, apunta el rasgo excepcional de la figura de parecerse a «alguien del género humano».

Establecido dentro del contexto más amplio de Daniel 7, el que «como un hijo de hombre» es una figura comunitaria o representativa. En contraste con las cuatro bestias compuestas y monstruosas («inmundas» según el modelo de la ley de Israel) que representan a los imperios malvados de esta tierra, el que es «como un hijo de hombre» representa un reino verdaderamente humano, Israel (cp. Dn 7.14 y 7.18), «los santos del Altísimo». Este pueblo y reino verdaderamente adánicos sufren opresión en el presente (Dn 7.1-8 y 7.19-25) bajo las bestias desoladoras de la tierra. Las cualidades trascendentes, incluso divinas del que es «como un hijo de hombre» se representan cuando conduce el carro de nubes del guerrero divino (p.ej., Sal 68.4; 104.3-4). Su estatura real se establece cuando es presentado delante del trono del Anciano de días y se le dan «dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido» (Dn 7.14 RVR1960).

Sin duda, pues, cuando Jesús habla de sí mismo como el «Hijo de Hombre», está evocando una imagen que lleva consigo una historia de conflicto y reinado. No es

accidental que la propia historia de Jesús del Evangelio sea una de conflicto con Satanás y una proclamación de la presencia y la plenitud futuras del reino de Dios. El contexto de los tres Evangelios en los que Jesús se identifica por la imagen Hijo de Hombre, como uno que busca la liberación de Israel (p.ej., Lc 19.10), que sufre la muerte y vindicación del exilio de Israel (p.ej., Mr 8.31; 10.45), que es exaltado y a quien se ha concedido soberanía universal (p.ej., Mr 14.26), encuentra sus raíces en la visión de Daniel de «uno como un hijo de hombre». Es una imagen mesiánica proyectada de forma única sobre la historia del Evangelio y centrada en la figura de Jesús.

Adán celestial. Si la imagen del Hijo de Hombre evoca algo de la figura de Adán entre las bestias, Jesús como la «imagen de Dios» nos obliga a recordar la figura bíblica del hombre primigenio (Gn 1.27). Cuando leemos que Cristo es «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col 1.15), la mente bíblicamente familiar vuelve a la historia de la creación de Adán. Sin embargo, aflora una tensión, porque el texto sigue diciendo: «en él fueron creadas todas las cosas... por medio de él y para él» (Col 1.16). Cristo como la imagen de Dios es presentado como un ser preexistente, lógicamente anterior al Adán terrenal y que lleva la «imagen de Dios». La fuerza de este hecho parece ser que Cristo tiene el «rostro humano» de Dios, del que Adán toma su semejanza. Una expresión paralela se encuentra en Filipenses 2.6, donde se dice que Cristo es «en forma de Dios» y aun así, a diferencia del Adán terrenal, «no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse» (RVR1960; quizá haciéndose eco de Gn 3.5: «seréis como Dios»). La noción de Cristo como la imagen del Señor también aparece en 2 Corintios 4.4, donde Pablo habla de la luz del evangelio de la gloria de Cristo, el cual es imagen de Dios» (RVR1960). Aquí, Cristo como imagen de Dios adopta la cualidad luminiscente de la gloria y recuerda la estampa de Adán en Salmos 8.5: «lo coronaste de gloria y honra». Para Pablo, la gloria de Cristo, la imagen de Dios, es el prototipo de la gloria y la honra del humano redimido.

Finalmente, en 1 Corintios 15.42-49 Pablo habla de Cristo como el «postrer», o «segundo hombre... del cielo», en contraste explícito con el «primer hombre, Adán». El primer Adán «fue hecho... alma viviente»; el segundo Adán, por su resurrección, «espíritu vivificante». El primer era terrenal, «de la tierra»; el segundo es «del cielo». Aquí, la atención no se centra en la protología sino en la escatología: «Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial» (1 Co 15.49 RVR1960). Cristo como la imagen de Dios es el prototipo de humanidad tanto originalmente en la primera creación como escatológicamente en la nueva.

Imágenes de vocación. *Cristo, Mesías, Rey.* La palabra *cristo* se asocia tan directamente con Jesús que casi se ha vuelto un apellido para Jesús de Nazaret. Debatirla como una imagen es algo parecido a la restauración arqueológica. Sin embargo, es una imagen, y recuperar su lustre ofrece perspectivas del retrato de Jesús en la Biblia.

Detrás de la palabra *cristo* se encuentra el término griego *christos*, y (en la tradición bíblica) detrás de este está la palabra hebrea *māšîaḥ*, traducida «mesías». Tanto el griego como el hebreo se refieren a una persona ungida que es apartada para una tarea especial, como un sacerdote o un rey. La imagen que nos interesa aquí es la de un rey ungido.

Curiosamente, el término *māšîaḥ*, «ungido», solo se emplea ocasionalmente en el AT como imagen de una sola palabra del rey de Israel (Sal 18.50; 132.10-17), y los profetas no lo utilizan para el futuro rey del linaje de David (2 S 7.8-16). Incluso dentro del judaísmo temprano, donde lo encontramos en textos, no se emplea con frecuencia para el gobernante venidero de Israel. Sin embargo, la asociación de ungir con el reinado se establece bien, y dentro del NT, *māšîaḥ* es obviamente el término hebreo que está detrás del recurrente griego *christos*. El vínculo entre Cristo como «ungido» y el rey davídico del AT se resalta en Hch 4.25-26. Allí, los apóstoles citan Salmos 2.2 («Se levantarán los reyes de la tierra, y príncipes consultarán unidos contra Jehová y contra su ungido» [RVR1960]) como una profecía de Herodes, Pilato, los gentiles y «el pueblo de Israel» que se unen contra Jesús, el santo siervo de Dios, a quien esté ungió (Hch 4.27).

Los Evangelios plantean la pregunta de si Jesús es el rey ungido de Israel, y aunque la imagen de este se transforma en la narración de la historia de Jesús, la respuesta es claramente afirmativa. Jesús, «el Cristo» es aquel que llevará la esperanza de Israel a su culminación. Su unción es divina, concedida por Dios cuando el Espíritu desciende sobre él en su bautismo. Jesús se identifica como el ungido por el Espíritu «para anunciar buenas nuevas a los pobres» (Lc 4.18 NVI; cp. Is 61.1). Él es el rey ungido de Israel que inesperadamente liberará a Israel de su difícil situación de esclavitud y reconstituirá a los que le siguen como el nuevo pueblo de Dios.

Sin embargo, la unción divina por el Espíritu no es el único episodio de unción en los Evangelios. Encontramos una imagen de la misma en la historia de una mujer que unge a Jesús con un perfume costoso (Mr 14.3-8; cp. Lc 7.37-38; Jn 11.2; 12.1-7). Esta unción literal es paradójicamente significativa. El ungüento es escandalosamente caro. Una mujer no es un candidato apropiado para llevar a cabo el acto. Jesús interpreta el mismo como la preparación de su cuerpo para la sepultura, y predice que será contado en memoria de ella allá donde se predique el evangelio. Todo esto debe establecerse dentro del límite más amplio del «evangelio de Jesucristo» de Marcos (Mr 1.1), en el que este presenta la muerte de Cristo en la cruz como el momento culminante en que un oficial gentil experimenta una epifanía: Jesús es el «Hijo de Dios», o en términos judíos, el Mesías de Israel (Mr 15.39). La muerte de Jesús es paradójicamente su victoria y exaltación como rey, y el acto de la mujer de ungirlo forma parte de su escena de entronización.

El sello de la proclamación de Jesús, el mensaje y la promulgación del reino de Dios, es un acompañante natural de su posición como «ungido». Como rey ungido tiene la autoridad para describir la naturaleza del reino, para dispensar las bendiciones del mismo y aceptar a las personas en él. La imagen de Cristo como rey se representa gráficamente en la escena de Jesús ante Pilato en el cuarto Evangelio: «Respondió Jesús: Mi reino no es de este mundo... mi reino no es de aquí... Le dijo entonces Pilato: ¿Luego, eres tú rey? Respondió Jesús: Tú dices que soy rey» (Jn 18.36-37 RVR1960).

En las cartas de Pablo encontramos un aspecto fundamental de la imagen «Cristo», la dimensión colectiva de la realeza. Al igual que los reyes en general, Cristo como tal es el representante de su pueblo. Su logro de la salvación es en nombre de este. Cuando Pablo

habla repetidamente de que los creyentes están «en Cristo» y participando en las bendiciones de la salvación, se evoca la imagen de un pueblo que participa colectivamente en su ungido (cp. 2 S 19.40-43; 20.1). Por la fe y el bautismo «en Cristo» (Ro 6.11), los cristianos han entrado en una solidaridad con el ungido de forma que lo que es cierto de Cristo lo es de su pueblo.

En el libro de Apocalipsis encontramos otras imágenes de mesianidad asociadas con el linaje davídico: Jesús es el «León de la tribu de Judá, la Raíz de David» (Ap 5.5 NVI; cp. Gn 49.9; Is 11.10), la «raíz y la descendencia de David» (Ap 22.16 NVI) y la «brillante estrella de la mañana» (Ap 22.16; cp. Nm 24.17-19). La imagen de la espada que sale de la boca de Cristo (Ap 1.16; 2.12, 16; 19.21) y su juicio con justicia (Ap 19.1) se extraen del texto mesiánico de Isaías 11.4. Y recordando Salmos 2, donde «las naciones» y «los reyes de la tierra» conspiran y se unen contra «Jehová y contra su ungido» (Sal 2.2 NVI), para acabar siendo sometidos, Apocalipsis hace repetidas alusiones a «las naciones» y «los reyes de la tierra» como los poderes políticos que Cristo someterá (Ap 1.5; 6.15; 17.2, 18; 18.3, 9; 19.19; 21.24).

Destructor y edificador. Jesús es el maestro constructor de un nuevo *templo, pero la edificación del mismo implica la demolición de otro. El Mesías de Israel debía ser un edificador del templo en la línea de David. La profecía mesiánica de 2 Samuel 7.12-14 habla de uno del linaje de David cuyo reinado establecerá Dios y que «edificará casa a mi nombre» (cp. Zac 6.12-14). Salomón, por supuesto, cumple esta tarea a corto plazo, pero la expectativa se extiende hacia el futuro heredero del trono eterno de David. En el juicio de Jesús, aparecen testigos comprados que dicen: «Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho a mano, y en tres días edificaré otro hecho sin mano» (Mr 14.58 RVR1960). Su testimonio es «falso», o quizá contradictorio, pero parecen estar presentando una versión confusa de algo que Jesús dijo, posiblemente en forma de acertijo (algo que se verifica en Juan 2.18-22). La predicción de Jesús de la destrucción venidera del templo de Jerusalén (Mr 13.2; Lc 19.41-44; 21.20-24) encaja con este patrón de demolición, y la forma en que vincula ese acontecimiento con su propio llamamiento a Israel y su rechazo (p.ej., Lc 19.41-44) lo relacionan estrechamente con esta destrucción futura. Pablo desarrolla con más detalle este tema en Efesios 2.14, en la imagen de Cristo rompiendo el muro de separación entre judíos y gentiles (probablemente una referencia al que separaba el atrio de los gentiles del templo de los interiores, accesibles únicamente para Israel) en preparación para la edificación de un nuevo templo para el Señor del cual Cristo es la piedra angular (Ef 2.19-22).

Este tema de la edificación del templo tiene igualmente su raíz en los Evangelios, donde se hace alusión a Jesús «construyendo otro» templo en tres días. Pero más fundamentalmente, la imagen de Jesús como maestro constructor se encuentra en las palabras de Mateo 16.18: «Sobre esta roca *edificaré* mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (RVR1960). Las imágenes del templo se vuelven más aparentes frente al trasfondo de la cosmología judía, arraigadas en el glosario simbólico de la mitología del antiguo Oriente próximo, en las que el templo se edificó sobre una roca «cósmica», que servía como una tapa sobre el inframundo (las «puertas del

Hades») y en la especulación rabínica se consideraba incluso la ubicación del paraíso original. Cuando Jesús habla de edificar su «iglesia» sobre la «roca», está haciendo alusión a la nueva roca, o el fundamento, de su mesianidad. La nueva comunidad mesiánica se edificará y formará un nuevo «templo». Él cumple el papel del constructor del templo mesiánico, pero de una forma inesperada. Y cuando Pablo amplía la imagen, este templo se compone tanto de Judíos como de gentiles establecidos sobre un fundamento de «apóstoles y profetas» (Ef 2.20), o como Pedro lo expresa, son «piedras vivas... edificadas como casa espiritual» (1 P 2.4 RVR1960).

Sacerdote. En la carta a los Hebreos, Jesús se representa como uno que «debía ser en todo semejante a sus hermanos, para venir a ser misericordioso y fiel sumo sacerdote, en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo» (He 2.17 RVR1960). Como gran sumo sacerdote (He 4.14), es capaz de «compadecerse de nuestras debilidades» y «fue tentado en todo según nuestra semejanza» (He 4.15 RVR1960). Pero la atención no se centra en el sacerdocio de Aarón, temporalmente restringido y solo una «sombra» (He 8.8; 10.1) del de Cristo. El modelo y el linaje del sacerdocio de Cristo es la misteriosa figura de Melquisedec, que «no tiene padre ni madre ni genealogía; no tiene comienzo ni fin, pero a semejanza del Hijo de Dios, permanece como sacerdote para siempre» (He 7.3 NVI; cp. Gn 14; Sal 110.4). El sacerdocio de Melquisedec se basaba en su carácter y se fundó sobre la eterna voluntad de Dios. Cristo, como Melquisedec, es sacerdote «continuamente» (He 7.23) y ministra bajo un «mejor pacto» (He 7.22). Al ser descendiente de David y no de Aarón, Jesús encaja con la descripción de Salmos 110.4: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (RVR1960).

Mientras el sacerdote aarónico del antiguo pacto presentaba un sacrificio en el día de la expiación en nombre de Israel (He 9.7), «Cristo, sumo sacerdote de los bienes venideros, por el más amplio y más perfecto tabernáculo... no por sangre de machos cabríos ni de becerros, sino por su propia sangre, entró una vez para siempre en el Lugar Santísimo, habiendo obtenido eterna redención» (He 9.11-12 RVR1960). El sentido de la imagen de Jesús como sumo sacerdote es que su ministerio es absolutamente efectivo y que, a pesar del aura trascendente de su perfección, eternidad y grandeza celestial, mucho más íntimo que el sacerdocio aarónico. Jesús es un sacerdote que no solo comparte nuestra humanidad sino que ofrece su propia sangre para nuestra expiación. La imagen es muy parecida a 1 Jn 2.1-2: «Si alguno hubiere pecado, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo. Y él es la propiciación por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (RVR1960).

Profeta. Las multitudes que siguen a Jesús lo perciben como un profeta (Mt 26.28; Mr 14.65; Lc 22.69; Jn 6.17). Su ministerio comienza con Juan el Bautista, una figura profética muy conocida, como mentor. Jesús pasa a ser conocido como un profeta poderoso en palabras y hechos. Todo parece indicar que se centrará en la restauración de Israel. Incluso en el camino de Emaús, oímos a los discípulos refiriéndose a él como «un profeta, poderoso en obras y en palabras delante de Dios y de todo el pueblo» (Lc 24.19).

Como profeta poderoso en palabras, Jesús proclama con autoridad la llegada del reino de Dios. Los Evangelios lo recogen repetidamente diciendo: «En verdad os digo», yendo más allá de la fórmula profética, «Así dice el Señor». En Nazaret, Jesús se incluye entre los profetas leyendo de Isaías 61, identificándose como el siervo ungido del Señor y respondiendo al rechazo de sus paisanos con el proverbio: «Ningún profeta es acepto en su propia tierra» (Lc 4.24). Como un profeta, habla oráculos de juicio contra Israel: «¡Ay de ti, Corazín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que han sido hechos en vosotras, tiempo ha que se hubieran arrepentido en cilicio y en ceniza» (Mt 11.21 RVR1960). Sin embargo, también habla palabras de alivio como profeta: «Dichosos los pobres en espíritu, porque el reino de los cielos les pertenece» (Mt 5.3 NVI). Finalmente, como tal, Jesús habla en parábolas y lleva a cabo actos parabólicos, como en el templo.

Como profeta poderoso en hechos, Jesús resucita al hijo de la viuda de Naín (Lc 7.11-16), de forma muy parecida a Elías con el hijo de la viuda de Sarepta (1 R 17.17-23). Incluso más que Eliseo, que alimentó a cien hombres con veinte hogazas de pan de cebada y le quedaron algunas sobras (2 R 4.42-44), Jesús hace lo propio con cinco mil y después con cuatro mil. Tras estos milagros, el pueblo llega a la conclusión de que es un profeta (Jn 6.17). Los discípulos también lo creen, y cuando los desprecian en una aldea samaritana, se ven como los seguidores de un profeta al ofrecerse a pedir fuego del cielo para que la destruya (Lc 9.52-55; una repetición de la petición de Elías de fuego sobre los mensajeros del rey de Samaria, 1 Reyes 1).

Sabio. El sabio es una figura venerada en las tradiciones bíblica y judía. Resulta fácil ver a Jesús en ese papel, en la línea de hombres como Salomón. Como tal, habla con acertijos, aforismos y parábolas que subvierten la sabiduría aceptada en la época, y otras que hablan de los sabios y los necios (Mt 7.24-27; 24.45-51; 25.1-13). Es hábil en el uso de recursos retóricos como la paradoja, la hipérbole, el contraste, la ironía y el énfasis, todos destinados a arraigar en la mente y germinar. Como hombre sabio, sus dichos demuestran un gran conocimiento del mundo de la naturaleza, semillas, plantas, flores, árboles, pájaros y otros animales son el objeto de su discurso (cp. Salomón, 1 R 4.33). Como hombre sabio extraordinario, declara que «alguien superior a Salomón está aquí» (Mt 12.42 NTV; Lc 11.31) y, de hecho, Jesús declara implícitamente ser la propia sabiduría de Dios (ver arriba). El papel de un hombre sabio no debería separarse del de un profeta, porque en Israel, la profecía y la sabiduría habían convergido desde la antigüedad en figuras como Daniel (y más adelante, Ben Sirac).

Maestro. Los discípulos de Juan identifican rápidamente a Jesús como «Rabí», un maestro (Jn 1.38), y otros que se encuentran con él lo llaman de esta forma (p.ej., Mt 8.19; 9.11; 12.38; 17.24; 19.26; 22.16; 22.24, 36). Como maestro, exhibe claridad, poder y autoridad mientras pone de manifiesto una extraordinaria percepción de sus estudiantes y de quienes le preguntan. A diferencia de los rabís, no está atado a una ubicación fija sino que enseña en el *templo (p.ej., Mt 21.23; 26.55; Jn 7.14; 8.2, 20), en ciudades y *aldeas (Mt 9.35; 11.1; Mr 6.6; Lc 13.22), sinagogas (Mt 4.23; 9.35; 13.54; Mr 1.21; 6.2; Lc 4.15-16, 31-33; 6.6; 13.10), *hogares (Mr 2.1-2), desde una

barca anclada (Mr 4.1; Lc 5.3) y por los caminos (Mr 10.32-34). Jesús enseña a las multitudes (Mr 2.13; 3.7-8; 6.34; 10.1), aunque se centre especialmente en sus discípulos («pupilos», Mt 10; Mr 4.10; 8.27-32; Jn 13–17).

Jesús es un maestro de la palabra hablada y el arte de la retórica, las parábolas, los aforismos e incluso los largos discursos de una manera que atrae la atención de sus discípulos y de las multitudes. Genera controversias de forma astuta y penetrante, silenciando a sus oponentes y derribando sus argumentos. Preguntas, sucesos y milagros constituyen ocasiones para enseñar, y las comidas pasan a ser acontecimientos simbólicos del ofrecimiento del perdón de Dios a los excluidos.

Itinerante. Una de las imágenes más prominentes en los Evangelios es la de Jesús el maestro itinerante. Mateo vincula en dos ocasiones curar, enseñar y viajar como un resumen de su ministerio (Mt 4.23; Mt 9.35): «Jesús recorría todos los pueblos y aldeas enseñando en las sinagogas, anunciando las buenas nuevas del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 9.35 NVI). Su carrera como maestro itinerante y obrador de milagros constituye un telón de fondo memorable que los lectores familiarizados con los Evangelio traen a cualquier historia sobre su ministerio. Desde su base en Capernaum, Jesús «recorrió toda Galilea, predicando en las sinagogas y expulsando demonios» (Mr 1.39 NVI). Sus desplazamientos tan al norte como Cesarea de Filipo y a la región de Tiro y Sidón lo llevan a las zonas fronterizas del territorio clásico de Israel. Cruza a la orilla oriental del mar de Galilea y se dirige al sur a lo largo de su perímetro. Su viaje final a Jerusalén comienza, como recoge Lucas, cuando «Jesús se hizo el firme propósito de ir a Jerusalén» (Lc 9.51 NVI), y su entrada en la ciudad es la culminación de su representación del retorno de Dios a Sion. Finalmente, viaja por la Via Dolorosa, el camino hacia su ejecución en el Gólgota (Mt 27.31-33; Mr 15.20-22; Lc 23.26-33; Jn 19.16, 17). Incluso después de su resurrección, aparece de forma sorprendente en el camino de Jerusalén a Emaús caminando con sus discípulos (Lc 24.13-35), a lo largo de la orilla de Galilea (Jn 21) y sobre un monte en la misma región (Mt 28.16-17). Finalmente, desde las cercanías de Betania, asciende en su viaje hacia el cielo (Lc 24.50-51; Hch 1.9-11).

Sanador. Los milagros de curación establecen claramente las imágenes de Jesús como el Gran Médico del cuerpo. Estas curaciones son tan diversas y se completan de forma tan inmediata en su restauración que establecen la identidad mesiánica de Jesús. Cuando contesta a la pregunta de Juan de si era el Mesías, Jesús contesta, haciéndose eco de Isaías 35: «Id, y haced saber a Juan las cosas que oís y veis. Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres es anunciado el evangelio» (Mt 11.4, 5 NVI). Las obras poderosas de Jesús incluyen exorcismos (Mt 10.8; Mr 6.13; Lc 13.32), restaurar la vista (Mt 9.27-31; Mr 8.22-36), curar la lepra (Lc 5.12-16), la cojera (Jn 5.1-15), fiebres (Mr 1.29-31; Jn 4.43-53), restaurar una oreja herida (Lc 22.51), detener una hemorragia (Mr 5.24-34), revitalizar una mano seca (Mr 3.1-6) y resurrecciones (Mr 5.35-43; Lc 7.11-17; Jn 11.1-44).

Contemplativo. En los cuatro Evangelios, Jesús lleva a cabo numerosos actos de devoción (soledad, ayuno, oración, meditación, lectura de las Escrituras, sumisión, adoración), algunos en privado, otros con sus discípulos y otros en escenarios públicos. Aunque estos actos forman parte frecuentemente del trasfondo de la narración, los Evangelios presentan a Jesús como una persona cuya vida espiritual se inspira en su comunión con el Padre. Los relatos de los Evangelios destacan discretamente lo que Jesús hacía en su «tiempo libre» y dan a entender que su ministerio fluía de esta vida alegre y disciplinada del espíritu. En su uso de las Escrituras observamos una persona de meditación y estudio. Y en su vida de oración (Lc 11.1), su soledad (Lc 5.16) y su ayuno (Lc 4.2, 14), vemos a alguien que vive en comunión con su Padre.

Resumen. El abanico de temas e imágenes del AT cumplidas en Jesús se resume de forma memorable en las palabras de F. F. Bruce:

En Jesús se confirma la promesa, se vindica el pacto, se trae la salvación, la historia sagrada alcanzó su culminación, el sacrificio perfecto se ha ofrecido y aceptado, el gran sacerdote sobre la casa de Dios ha tomado su sitio a la diestra de Dios, el Profeta ha sido levantado como Moisés, el Hijo de David reina, el reino de Dios se ha inaugurado, el Hijo de Hombre ha recibido dominio del Anciano de días, el Siervo del Señor, habiendo sido afligido hasta la muerte por la transgresión de su pueblo y cargado el pecado de muchos, ha cumplido el propósito divino, ha visto luz después del esfuerzo de su alma, y ahora es exaltado, ensalzado y hecho muy alto (Bruce, 21).

BIBLIOGRAFÍA. R. J. Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge UniversityPress, 1993); F. F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968); R. A. Burridge, *Four Gospels, One Jesus? A Symbolic Reading* (Grand Rapids: Eerdmans,1994); T. Longman III and D. G. Reid, *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); M.Magdalene, *Jesus: Man of Prayer* (Downers Grove,IL: InterVarsity Press, 1987); D. Mohline and J. Mohline, *Emotional Wholeness: Connecting with the Emotions of Jesus* (Shippensburg, PA: Treasure House, 1997); B. Witherington III, *Jesus the Sage* (Minneapolis: Fortress, 1994); C. J. H. Wright, *Knowing Jesus Through the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992).

JOB, LIBRO DE

El libro de Job, mayoritariamente poético en forma, es uno de los más cargados de imágenes en la Biblia. También contiene algunas imágenes individuales memorables y otras que quedan en el recuerdo: *Satanás el acusador lanzando la apuesta arquetípica con dios en una corte celestial; el duro anuncio en cuatro etapas de los mensajeros a Job acerca del colapso de su mundo doméstico; Job sentado sobre un montón de *cenizas y sus conocidos estupefactos mirándolo en silencio durante siete días; la elocuente declaración de Job de que sabe que su *Redentor vive y su gran juramento de *inocencia; y sobre todo, el majestuoso viaje por la naturaleza en los discursos desde el torbellino, que culminan con los retratos de Behemot y Leviatán (*ver* Animales míticos).

Con todas sus imágenes detalladas y la plétora de ideas relativas al *sufrimiento y Dios, el libro tiene un firme diseño arquitectónico. La envolvente narración tiene un comienzo (el prólogo que tiene lugar en cielo, una parte central (un debate y la resolución del mismo por parte de Dios) y un final (la restauración de la fortuna de Job). La narrativa central, a su vez, recrea algunos arquetipos familiares. Uno de ellos es la *prueba, cuando Dios permite a Satanás someter a Job al sufrimiento como una forma de poner a prueba si su devoción a Dios es genuinamente desinteresada. Job supera la prueba al principio con resistencia paciente; pero una vez que los ciclos de discursos comienzan a producirse, pierde los estribos con Dios, como él mismo reconoce al final cuando se arrepiente de lo dicho anteriormente (Job 40.3-5; 42.1-6).

Un segundo patrón es la trama de conflicto, entre Job y sus «amigos», entre conceptos opuestos del sufrimiento de Job, y entre Job y Dios (a quien Job acusa repetidamente de injusticia e incluso sadismo). Más prominente aun es el tema de la búsqueda, ya que Job inicia un proceso para llegar comprender el sentido del sufrimiento inocente y el carácter de Dios. Es posible trazar el progreso hacia atrás y hacia delante de Job hacia ese entendimiento por medio de los tres ciclos de discursos, con la voz de la sumisión y la fe en la bondad de Dios más fuerte en cada ciclo. Al principio de libro, Job establece sin quererlo el tema de la búsqueda con su petición: «Enseñadme, y yo callaré; hacedme entender...» (Job 6.24). Al final, Job comprende y se somete, su viaje de fe ha terminado y su búsqueda intelectual se ha satisfecho.

Deberíamos destacar también el papel de la ironía como marco unificador del libro. Predominan dos patrones. Uno de ellos es la ironía de la ortodoxia representada por los consejeros de Job. Expresan una creencia religiosa ortodoxa (Dios es justo, castiga a los que hacen el mal, el sufrimiento humano es por tanto correctivo, Job debería arrepentirse), frecuentemente en forma de dichos de sabiduría convencionales para los que pueden citarse paralelismos bíblicos. La ironía de toda esta ortodoxia es que no se aplica a la situación de Job, tal como él manifiesta a lo largo del libro y Dios confirma al final (Job 42.7-8). Las acusaciones de Job lanzadas contra Dios representan la ironía de un espíritu rebelde. El prólogo nos muestra que las acusaciones de Job no son ciertas (Dios no le está atacando, no es injusto, ha permitido el sufrimiento de Job pero no es la causa del mismo, no considera este su enemigo).

Los patrones de imagen en Job son tan numerosos que es solo es posible bosquejar algunas líneas generales. La mayor fuente individual de imágenes en Job es la naturaleza. De principio a fin, los que hablan recurren habitualmente a las fuerzas de la naturaleza para el lenguaje simbólico con el que expresan sus sentimientos. Además, en esta imaginería de la naturaleza podemos discernir dos rasgos principales. Uno es que las imágenes tienden a ser negativas, y predominan las tinieblas, las tempestades, las privaciones de diversos tipos (*sed, *sequía, *hambre) y la destrucción (*ramas rotas, *fruta no madura sacudida, un *águila cayendo en picado sobre una presa. Casi cualquier página ilustrará la tendencia. El modelo general es el de la «descreación», con los procesos de la creación del mundo por parte de Dios invertidos, la luz que se vuelve tinieblas, el orden natural dando paso al caos. En correspondencia con la destructividad

de la naturaleza esta la inmensa escala sobre la que opera. Las grandes fuerzas de la naturaleza, conforme al poder superior de Dios y el desamparo de las personas, son la que vemos principalmente cuando leemos, y culminan en las imágenes de la misma proyectadas por la voz procedente del *torbellino. Cuando leemos el libro de Job, en la mayor parte de los casos tenemos pocos argumentos para considerar a la naturaleza como amiga de las personas; principalmente es una imagen de terror.

Las imágenes relacionadas con las personas son igualmente terribles. Dada la aflicción física de Job, no es de extrañar que el simbolismo del cuerpo humano sea prominente. Sin embargo, la estampa de este que emerge es casi totalmente negativa. Las imágenes de enfermedad son llamativas: carne «vestida de gusanos y de costras de polvo» (Job 7.5 RVR1960), retorciéndose de dolo (Job 15.20), huesos que pegan a la piel (Job 19.20). Igualmente prevalentes son las de la tortura corporal, con un vocabulario de aplastar, cortar, agarrar por el cuello, romper en pedazos, rajar los riñones, atormentar. El aislamiento humano es la consecuencia natural de ese estado físico, y vemos amigos y familiares que consideran al Job sufridor repulsivo a la vista (Job 19.13-19) y un hazmerreír (Job 12.4). En resumen, las imágenes de Job encarnan el espectáculo del sufrimiento humano.

Otro grupo de temas se centra en la *guerra. Como Job cree que Dios es el culpable de su sufrimiento, la imagen del combate individual emerge en algunos de los primeros discursos. Job representa a Dios como un arquero divino de *flechas envenenadas, y los terrores del Señor «están alineados» contra él (Job 6.4 NTV). En la visión equivocada de Job, Dios lo cuenta como un *enemigo (Job 13.24), lo coloca como objetivo para sus arqueros (Job 16.12-13) y corre contra él «como un guerrero» (16.14 NVI; *ver* Guerrero divino). De nuevo, las tropas de Dios vienen contra Job para asediarlo y acampar alrededor de él (Job 19.12). Un patrón de desinversión acompaña a los actos combativos de Dios, que hace andar a los consejeros y sacerdotes despojados (Job 12.17, 19), suelta el cinto de los reyes y los fuertes (Job 12.18, 21), quita el discernimiento a los ancianos (Job 12.20) y deja a Job sin gloria ni *corona en su cabeza (Job 19.9).

Cuando Job se queja por todo esto, se imagina presentando una demanda judicial contra Dios (*ver* Imágenes legales). Así pues, tenemos las imágenes judiciales de Job y Dios en el tribunal (Job 10.32), debatiendo su caso con el Señor (Job 13.15), siendo vindicado finalmente (Job 13.18) y absuelto por Dios como su juez (Job 23.7). Se dedica todo un capítulo al gran juramento de inocencia de Job (Job 31). Cuando el Señor contesta desde el torbellino, la introducción a sus discursos recurre a las mismas imágenes judiciales, con términos como «pregunta», «contender», «argumentar», «desacreditar». Sin embargo, se produce un giro de los acontecimientos teniendo en cuenta que Dios es ahora quien lleva a Job a los tribunales, después de los intentos inútiles de este de hacer lo mismo con el Señor.

Como podríamos esperar de una obra en que la acción principal es el debate, las imágenes de palabras y del habla son importantes, con casi ochenta referencias. Este tema es especialmente relevante en los vínculos narrativos entre discursos, donde los que

hablan se esfuerzan para cuestionar las palabras del orador anterior. El formato de debate se reafirma con aproximadamente treinta referencias al verbo *respondió*.

Como complemento de las imágenes surrealistas del sufrimiento y la descreación tenemos las de la prosperidad de Job al principio y al final del libro. Aquí encontramos una estampa concisa de la *buena vida tal como la concibe la imaginación del AT: una conciencia sin tacha, una *familia armoniosa y atractiva, *banquetes, aventuras agrícolas exitosas, grandes *rebaños, atención escrupulosa a los ejercicios religiosos y a una larga vida («Y murió Job viejo y lleno de días» [Job 42.17 RVR1960]).

La interacción entre Dios y Job en los últimos cinco capítulos es tan digna de destacar que merece por sí sola un comentario. La declaración poética de Dios desde el torbellino se centra principalmente en la naturaleza. Las contestaciones del Señor a Job son preguntas retóricas cuya respuesta es obvia y cuyo propósito es invertir los roles de ambos en las primeras fases del libro, donde Job había cuestionado a Dios. A primera vista, las ochenta preguntas científicas del Señor parecen ser un *non sequitur*, teniendo en cuenta que no tratan directamente la cuestión del sufrimiento humano y la justicia de Dios en él. Sin embargo, los discursos proveen indirectamente las respuestas a estas preguntas. El tema subyacente en el aluvión de imágenes de la naturaleza es la gestión providencial del mundo por parte de Dios. La gloria de su *providencia sobre la creación tiene por tanto la fuerza de una declaración *a fortiori* (cuánto más): si el Señor controla tanto incluso los aspectos relativamente insignificantes de la naturaleza, aspectos sobre los que Job no conoce casi nada, se puede sin duda confiar en su cuidado de los humanos. Y de una forma relacionada, si Jon ni siquiera puede contestar las preguntas relativamente insignificantes que Dios le plantea sobre las criaturas ordinarias de la naturaleza, ¿cómo puede esperar responde a las profundamente filosóficas?

En cuanto a los detalles específicos de los discursos desde el torbellino, podemos destacar las siguientes características: se centran en los rasgos misteriosos de la *naturaleza, más allá de la comprensión humana; e ilustran las inmensas y poderosas fuerzas de la naturaleza, que se escapan a la fuerza o el control humanos. Además, los discursos acentúan por tanto el conocimiento y el poder superiores de Dios. Una gran paradoja subyace a los discursos: a primera vista demuestran la trascendencia del Señor (su superioridad a los mundos humano y natural), pero al mismo tiempo ponen de manifiesto su inmanencia (su cercanía a su creación y su presencia en ella).

La respuesta humana a esta revelación, como puede comprobarse en las contestaciones de Job a la voz del torbellino, se divide en cinco temas principales. Uno de ellos es la sumisión y la resignación cuando Job pone fin a su debate con Dios y se somete a su sabiduría y poder superiores. El segundo es la humillación, el efecto natural de escuchar los discursos de Dios, cuando Job reconoce que el Señor puede hacer todas las cosas y que él mismo es «indigno» (Job 40.2-4 NVI). El silencio de Job es un tercer tema, cuando este pone su mano en su boca y decide no hablar más (Job 40.3-4). El tema del arrepentimiento también se incluya, cuando Job confiesa que «hablaba lo que no entendía» (Job 42.3 RVR1960) y se arrepiente «en polvo y ceniza» (Job 42.6 RVR1960).

Finalmente, Job alcanza finalmente el objetivo de toda existencia humana, la visión beatífica: «De oídas te había oído; mas ahora mis ojos te ven» (Job 42.5 RVR1960).

Ver también DOLOR; INOCENCIA, INOCENTE; PRUEBA, PROBAR; RIQUEZA; SATANÁS; SUFRIR; TORBELLINO.

JOEL, LIBRO DE

La ocasión de la profecía de Joel fue una plaga de *langostas que devastó la tierra de Judá. El profeta consideró que esta era una evidencia del *juicio de Dios, y un tema que predomina en su libro es el día venidero del Señor como una época de juicio inminente contra una nación malvada. Se declara que ese día está a punto de llegar (Jl 1.15; 2.1; 3.14), y es «grande y terrible. ¿Quién lo podrá resistir?» (Jl 2.11 NVI). En consecuencia, se llama al pueblo del Señor al arrepentimiento en la esperanza de que un Dios misericordioso vuelva el juicio en bendición (Jl 2.12-14).

Varios géneros proféticos apoyan el mensaje básico. Como era de esperar, los oráculos de juicio se colocan en puntos estratégicos (Jl 2.1-11; 3.1-3). Los oráculos de instrucción que advierten de la necesidad de arrepentirse aparecen siete veces, expresados como un *lamento con su llamamiento a *llorar juntos con un motivo para hacerlo (Jl 1.5-7, 8-10, 11-12, 13-18, 19-20; 2.12-14, 15-17). Sin embargo, como en otras profecías del AT, las promesas de restauración equilibran el mensaje de condenación. En Joel captamos visiones de un futuro escatológico, englobadas en un esquema temporal en el que las expresiones clave son «después» (Jl 2.28), «en aquellos días, en el tiempo señalado (Jl 3.1 NVI) y «en aquel día» (Jl 3.18 NVI). El juicio de las naciones, en ocasiones destacado con fervor apocalíptico (Jl 3.1, 15), se mezcla con promesas de salvación para el pueblo de Dios en una nueva era del Espíritu (Jl 2.28-29), de *paz (Jl 3.9-17) y de *prosperidad (Jl 3.18-21). De acuerdo con el tema del juicio, encontramos imágenes judiciales, con Dios representado iniciando un litigio contra las naciones extranjeras (Jl 3.1-18). El Señor actúa como un fiscal que presenta sus acusaciones e interroga a los demandados, y también como un juez que comunica su decisión (*ver* Imágenes legales).

Varios patrones de imágenes dominantes transmiten el tema del *juicio. Uno de ellos es el de la *naturaleza asolada*. Conforme leemos el libro, entramos en un mundo de langostas destructoras (Jl 1.4), vegetación devastada (Jl 1.7) y malas *cosechas (Jl 1.10-12, 16.20). Un segundo tema es la *invasión*, ya que las langostas se convierten en un ejército metafórico (Jl 1.6), como *caballos en apariencia y movimiento (Jl 2.4) y con el sonido del avance de los *carros (Jl 2.5), cargando como soldados que escalan un *muro (Jl 2.7) y entrando en las casas como un *ladrón (Jl 2.9). Un tercer patrón de imágenes es la *desintegración cataclísmica del universo* (Jl 2.2-3, 10, 30-31; 3.15). Las personas que conocen este juicio constituyen un ejemplo práctico de la ansiedad humana: los *borrachos lloran (Jl 1.5), el pueblo «gime como virgen vestida de luto» (Jl 1.8 NVI), los sacerdotes hacen duelo y lamentan (Jl 1.8, 13), los campesinos lloran y están confundidos (Jl 1.11), los ancianos «claman al Señor» (Jl 1.14 NVI), «todo rostro palidece» (Jl 2.6 NVI). El epicentro de toda esta denuncia es la *vida religiosa degenerada de la nación*, ya que se destaca a sacerdotes y ministros por clase (Jl 1.9,

13) y se mencionan prácticas religiosas (Jl 1.14, 16; 2.15-16), aunque se exigen responsabilidades a toda la nación por lo ocurrido (Jl 2.1).

Sin embargo, Joel difiere de la mayoría de los libros proféticos del AT porque equilibra el juicio con restauración y renovación, con el eje situado en el centro del libro (Jl 2.18). En consecuencia, este contiene algunas de las imágenes más famosas de la Biblia de la restauración de Dios y su pueblo, y de nuevo se pueden discernir varios temas. Uno de ellos es la *renovación de las fuerzas naturales* malditas en la primera mitad del libro. En lugar de una *naturaleza y unos cultivos asolados, nos adentramos en un mundo en el que Dios envía *grano, *vino y *aceite para satisfacer a su pueblo (Jl 2.19), en el que los *pastos son *verdes y el *árbol lleva su *fruto (Jl 2.22), en el que el *agua riega la tierra (Jl 2.23) y las cosechas son abundantes (Jl 2.24), en el que las montañas destilan *vino dulce, de las colinas fluye *leche, y por los arroyos corre agua (Jl 3.18). La invasión se revierte igualmente cuando Dios *expulsa al ejército extranjero* (Jl 2.20) y retribuye a las naciones vecinas por atormentar a Judá (Jl 3.1-8), y cuando declara a Jerusalén tan sagrada que «los extraños no pasarán más por ella» (Jl 3.17 RVR1960). La imagen anterior de desolación humana se equilibra con la *satisfacción humana con la provisión de Dios* (Jl 2.26-27), y el derramamiento de juicio de Dios anterior pasa a ser un *derramamiento de su espíritu sobre toda carne* de forma que los hijos profetizarán y ancianos y jóvenes reciben *sueños y visiones (Jl 2.28-29).

Lo que unifica finalmente el libro de Joel son sus intensos contrastes. El futuro es aterrador, pues el «día del Señor» que viene será «día de tinieblas y oscuridad» (Joel 2.1-2 NVI), y al mismo tiempo tan estimulante que se aguarda con interés (Jl 3.28-29). Dios transforma el paisaje fructífero en un desierto (Jl 1.20; 2.3) y viceversa (Jl 2.22-25). Dios emplea primero las langostas para destruir los cultivos de Judá (Jl 1.4) y después restituye «los años que comió la oruga, el saltón, el revoltón y la langosta » (Jl 2.25). El Señor es tanto un *guerrero divino con un ejército destructivo (Jl 2.11; 3.11) como un Dios de piedad (Jl 2.18), *refugio para su pueblo (Jl 3.16). Dios invade naciones con langostas y ejércitos pero al mismo tiempo «mora» en Sion (Jl 3.17, 21). Se advierte a la propia Sion de una invasión (Jl 2.1) y se la garantiza protección (Jl 3.16). Dios permite que pueblos extranjeros invadan su nación escogida y al mismo tiempo los juzga por llevar a Judá al exilio. No existe un libro más paradójico que Joel en la Biblia. Impregnando este caleidoscopio de contraste tenemos la tremenda energía de las imágenes de principio a fin, todo ello elevado a la máxima intensidad.

Ver también DÍA, DÍA DEL SEÑOR; EJÉRCITO, EJÉRCITOS; JUICIO; LANGOSTA.

JONÁS, LIBRO DE

La trama de la historia de Jonás sigue una clara secuencia de cuatro fases delineadas por la división de los capítulos: la *huida de Jonás, su *rescate, su sermón, y su rechazo de la gracia de Dios. Como este bosquejo indica, el libro es una *sátira, la exposición del vicio humano a través del ridículo. De hecho, el mismo es un manual sobre cómo *no* ser un profeta. El objeto del ataque satírico es el tipo de celo nacionalista que trataba de hacer de Dios una propiedad exclusiva de Israel, rechazando aceptar la universalidad de la

gracia del Señor (esto es, su trascendencia de las fronteras nacionales). La norma satírica, el estándar por el que se juzga el etnocentrismo de Jonás, es el carácter de Dios y la amplitud de su gracia. En esta historia, Jonás es un gran nacionalista, pero el Señor es un gran internacionalista. El tono satírico es leve y burlón cuando Jonás se ve sujeto al escarnio al ser presentado como un hombre ridículo, un profeta enojado lo suficientemente necio como para acometer una antibúsqueda para huir de Dios.

La caracterización de los dos personajes principales, Jonás y Dios, forman un tema unificador en la historia. El protagonista surge como un espíritu maligno por todo el libro. Es un personaje hosco e intolerante cuyo oficio profético sirve como contraste para su conducta ignominioso. Tan solo en el capítulo 2, el poema de Jonás que celebra la liberación de Dios, tenemos una tregua del mal comportamiento y las actitudes de Jonás. Su gran perspectiva del carácter de Dios ahí solo sirve para dejar al descubierto su mal humor más adelante cuando el Señor extiende su gracia a Nínive más allá de Jonás. La característica de Dios destacada en la historia es su gracia y su perdón, que explica por qué en el calendario litúrgico judío el libro de Jonás se lee en el punto culminante del Yom Kippur, el día de la expiación.

El entorno físico en el que discurre la acción muestra una diversidad destacable, considerando la brevedad del libro (48 versículo). Gran parte de la misma tiene lugar en la *naturaleza elemental: *mar, *agua, tormenta, pez, campiña, monte, viento cálido. Equilibrando ese entorno encontramos la imagen de la metrópolis, una ciudad-estado tan grande que son necesarios tres días para atravesarla y que se jacta de tener una población de «más de ciento veinte mil personas... y muchos animales» (Jon 4.11 RVR1960). El reparto de actores es igualmente extenso, desde Jonás como protagonista solitario hasta su Dios antagonista, de ahí a una pequeña tripulación de marineros hasta la capital mundial de Asiria (una ciudad terrible para la cual el simple epíteto «aquella gran ciudad» [Jon 1.2 RVR1960] habría sido suficiente para desencadenar un aluvión de repulsión de la audiencia original).

El tema de lo *gigantesco figura de forma prominente en la historia, ya que las cosas acontecen en una escala de magnitud mayor de lo habitual. La naturaleza de la tarea de Jonás, por ejemplo, es gigantesca: ir como profeta solitario a predicar un mensaje de arrepentimiento a toda una ciudad de talla mundial, la capital de una nación conocida por su crueldad. El «gran pez» es gigantesco, lo suficiente como para tragarse un hombre y contenerlo durante tres días. La respuesta al sermón de ocho palabras de Jonás no es nada menos que una reforma total, a gran escala. El *arrepentimiento nacional es espectacular, extendiéndose incluso a los animales (Jon 3.7-8). La magnitud de la gracia de Dios es inmensa, con la salvación de una ciudad entera con una población de 120,000 personas. La paciencia del Señor es grande incluso con Jonás, aunque este hecho no parece producir resultados beneficiosos en la vida del hosco profeta.

Las dos imágenes más famosas de la historia son milagrosas. Una de ellas es el gran pez escogido por Dios para ser el agente del rescate de Jonás de la muerte en el mar. En realidad, el pez pasa a ser un actor en el relato, que por ello es uno de los favoritos de los niños. La otra imagen milagrosa es la planta que Dios hizo crecer y madurar de la noche

a la mañana para que proveyese sombra a Jonás y para enseñar a este una lección sobre la legitimidad de su gracia extendida a Nínive. Dos ejemplos adicionales del control de la naturaleza por parte de Dios cuyo fin era enseñar una lección al profeta son el gusano que atacó la planta y el viento sofocante del este que endureció considerablemente las condiciones para Jonás mientras esperaba sentado en la ladera una destrucción cataclísmica de la ciudad que detestaba.

Imágenes adicionales adornan la historia y su sentido. El capítulo 1 se estructura como una secuencia de confinamiento creciente y sofocación final, desde la cubierta del barco hasta su «interior», donde Jonás progresa de estar dormido a despertarse, seguidamente ser lanzado al mar y acabar en el vientre de un pez. Aquí tenemos un proceso de intento de huida y la parálisis que el mismo produce; puede ser incluso una imagen de impulso suicida o deseo de morir. El himno de liberación del vientre del pez (Jon 2.2-9) se compone alrededor de las imágenes de confinamiento creciente, seguidas por la liberación tanto del espíritu (el voto repentino de Jonás de alabar a Dios) como del cuerpo (su expulsión del pez a tierra seca). El poema recrea el arquetipo *muerte-*nuevo nacimiento.

El tema del *viaje es obviamente importante en la historia, incluyendo la antibúsqueda inicial cuando Jonás intenta escapar de Dios (un desafío irónico y condenado del principio formulado en Sal 139.7-12: es imposible huir de la presencia del Señor). En el capítulo 3, la acción recurre a las imágenes bíblicas de *arrepentimiento (ayuno, cilicio, cenizas, proclamación pública de arrepentimiento). En el capítulo final, la conducta de Jonás encaja con el patrón del *rechazador de festividades arquetípico. La ironía impregna la historia.

Ver también GIGANTESCO, TEMA DE LO; HUIR, HUIDA; MAR; PESCADO, PESCADOR; RESCATE; SÁTIRE; VIAJE.

BIBLIOGRAFÍA. E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (Filadelfia: Westminster, 1965) 39-55.

JONÁS, PROFETA

Si Jonás tuviese una entrada en *¿Quién es quién en el antiguo Oriente próximo?*, el artículo podría incluir loa siguientes datos: «Jonás: hijo de Amitai, de Gat-hefer, profeta profesional, pasó tres días en el vientre de un pez y vivió para contarlo. Mayor logro de su carrera: dar lugar al arrepentimiento de Nínive (apodada la ciudad del pecado), capital de Asiria». Los hechos expuestos son suficientemente interesantes como para explicar que Jonás sea el más familiar de los profetas menores. De hecho, la cualidad legendaria y mítica garantizada por la presencia del *pez hace que se recuerde más a Jonás que a la mayoría de los profetas mayores (quizá con la única excepción de Daniel y su oración domesticadora de leones). Jonás también atrapa nuestra imaginación recreando el intento arquetípico de escapar de Dios (*ver* Huir, huida). Igualmente importantes es el hecho de que las referencias de Cristo a este profeta autentifican su existencia y su significado para los cristianos.

El éxito instantáneo de Jonás con el pueblo de Nínive sugiere que era un gran evangelista. Sin embargo, un estudio de sus actos y de sus motivaciones personales

revela que era un profeta de espíritu rebelde y prioridades erróneas, como indica el propio resumen de Dios al final de la historia (Jon 4.10-11). El Señor dijo a Jonás: «Levántate y ve a Nínive» (Jon 1.2 RVR1960). El texto nos dice que el profeta «se levantó» (Jon 1.3), pero el giro irónico es que huyó exactamente en la dirección contraria de la que Dios había ordenado, a Tarsis. ¿Por qué? Porque no podía conquistar su propio deseo de venganza (Jon 4.2). Su oración de sumisión en el vientre del pez (Jon 2) revela únicamente un remordimiento temporal por su desobediencia y probablemente ningún cambio real en su corazón hacia Nínive. Cuando su proclamación de juicio contra la ciudad provoca un arrepentimiento total y sincero, pide a Dios que lo mate, prefiriendo no ser testigo de la compasión del Señor hacia la misma y decidiendo aparentemente ignorar la que Dios tuvo hacia él cuando se encontraba en el pez (perdiendo de vista así la hermosa simetría de la misericordia del Señor).

La beligerancia de Jonás persiste hasta el final. Su lección práctica final incluye una planta que da sombra, a la que se une mucho, hasta que esta se seca en el cálido sol. Una vez más, Jonás suplica la muerte. Sin embargo, Dios tiene la palabra final en el libro: «Tuviste tú lástima de la calabacera... ¿Y no tendré yo piedad de Nínive, aquella gran ciudad donde hay más de ciento veinte mil personas... y muchos animales?» (Jon 4.10-11). El problema de Jonás es que es un gran nacionalista, mientras Dios es un gran internacionalista. Debido a la rebelión y miopía espiritual de Jonás, todo el libro que lleva su nombre pasa a ser un símbolo de la soberanía del Señor así como de su misericordia hacia los pecadores arrepentidos, lo que explica por qué el mismo se lee en el día de la expiación del calendario litúrgico judío, celebrando así el perdón de Dios.

Aunque la narración del AT y la referencia a Jonás en 1 Reyes 14.25 consideran a este literalmente una persona histórica, las referencias del NT amplían la perspectiva para incluir su importancia figurada. En cuanto a la historicidad de Jonás, Jesús compara su propia estancia en el sepulcro con los tres días que el profeta estuvo en el vientre del pez (Mt 12.39-40), y representa al pueblo convertido de Nínive por la predicación de Jonás levantándose en el juicio final (Lc 11.32). Pero más allá de confirmar la historicidad de Jonás como persona, el NT lo trata como un tipo de Cristo. Mateo y Lucas recogen las referencias de Cristo a «la señal de Jonás» que prefiguraban su propia muerte, sepultura y resurrección (Mt 12.39-41; 16.4; Lc 11.29-32).

Sin embargo, la narración del AT trata a Jonás principalmente como un antiprofeta que acomete una antibúsqueda (*ver* Búsqueda) para huir de la presencia de Dios (una imposibilidad irónica, como atestigua Sal 139.7-12) y evitar su misión profética. Aunque el Señor utiliza a Jonás a pesar de sí mismo, es un etnocentrista mezquino y malhumorado que desaprueba totalmente la *misericordia universal de Dios. Él es el objeto del ridículo *satírico en el libro del AT que lleva su nombre.

Ver también JONÁS, LIBRO DE; PROFETA, PROFETISA.

JORNALERO. *Ver* LABRADOR.

JOSUÉ, LIBRO DE

El libro de Josué narra acontecimientos fundamentales en los primeros años de vida de Israel a través de imágenes gráficas. Estas incluyen la travesía del *Jordán (Jos 1–5), la conquista de la *tierra (Jos 6–12), la asignación de los territorios tribales (Jos 13–21) y aprender a *adorar a Dios como un pueblo unido (Jos 22–24). Algunos de los retratos, como el de Dios luchando en favor de Israel, se desarrollan en otros libros bíblicos. Este libro contiene imágenes tan poderosas y vívidas que estas son frecuentemente las más recordadas de las historias para niños de la Biblia. Su efectividad como medio para comunicar las formas en que Dios obre con su pueblo se realza con el uso de tres técnicas: (1) la repetición de palabras y frases clave a lo largo del libro, (2) la descripción gráfica y espectacular de las imágenes del texto y (3) los memoriales de montones de *tocas, *altares y nombres de lugares en la tierra.

Tenemos un ejemplo de la repetición de una palabra clave al principio del libro. En los capítulos 1 al 5, se hace hincapié en el tema de cruzar con la repetición de la raíz verbal *ʻbr* («cruzar») en 31 ocasiones en esta sección. Diversos grupos cruzan a través del campamento de Israel (Jos 1.11; 3.2), mientras otros lo hacen delante del pueblo (Jos 3.6) o del Señor (Jos 4.13). Sin embargo, todo esto tiene como trasfondo la espectacular travesía del río Jordán, donde el verbo ʻ*br* aparece con más frecuencia (Jos 1.2; 2.23; 3.1, 4, 11, 14, 16, 17; 4.1, 3, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 22, 23 dos veces; 5.1). De hecho, este es un ejemplo de lo que Martin Buber denominó *Leitwort* o «palabra principal» en el AT, una raíz verbal que se repite en una variedad de formas y contextos a fin de acentuar una unidad temática importante en el pasaje en que aparece. Así pues Israel, sus líderes, las tribus del otro lado del Jordán, los espías, los sacerdotes, el *arca y los doce representantes cruzan el río Jordán.

En el núcleo de este acontecimiento encontramos la imagen espectacular de las aguas del Jordán milagrosamente detenidas. Estas se acumulan tras un dique de piedras en Adam cuando los pies de los sacerdotes que llevan el arca (símbolo de la presencia de Dios) entran en el lecho del río. Esta imagen pictórica intensifica la de la travesía. La descripción verbal del milagro en Josué 3.14-16 es fundamental para el relato del momento de cruzar en los capítulos 3 y 4. El acontecimiento al completo, así como el vocabulario específico (p.ej., «montón» en Jos 3.16), recuerdan al lector la confesión de Rahab del milagro anterior de la travesía del Mar Rojo (Jos 2.9-10) y el relato de la misma en Éxodo 14–15. El relato en sí tampoco ignora el simbolismo. Insiste en transmitir el recuerdo de la historia a las generaciones futuras por medio de su propia imagen, el levantamiento de una pila de *doce piedras llevadas del lecho del río a Gilgal, donde Josué explica cómo debe contarse el milagro (4.1-8, 19-24).

Esta imagen central es en sí misma un ejemplo de otras impresiones que aparecen a lo largo del libro. Para la generación de Josué, está la *circuncisión con cuchillos de pedernal y los nuevos alimentos comidos en la primera *Pascua en la tierra prometida (5.2-12). Para el propio Josué, su encuentro con el comandante del ejército del Señor (5.14) como preludio a todas las batallas que pronto librará. Para Rahab, el cordón escarlata que preserva la vida de los espías, permitiéndoles escapar de Jericó (2.18, 21), y que también salva la vida de su familia en la conquista de la ciudad (6.17, 22-25). Este

cordón une la primera sección del libro con la segunda, la parte que detalla la conquista de la tierra (Jos 6–12). Sin embargo, no está sola en esta función de unificación en el libro. El mismo verbo que describe cómo cruzó Israel el río Jordán expresa cómo hace lo propio a través de sus enemigos, primero Jericó (Jos 6.7, 8) y después las naciones que se unen en coalición para oponerse a él (Jos 10.29-34).

Los versículos que describen la guerra de Israel proveen algunas de las imágenes más gráficas de toda la Biblia. ¿Quién puede olvidar la marcha alrededor de Jericó durante siete días, y siete veces el último día, seguida del sonido de las *trompetas, los *gritos de la gente y la milagrosa caída de los *muros de Jericó (Jos 6.15-16, 20)? O una vez más, consideremos la victoria cante Hai, cuando en medio de la batalla (y estructuralmente en medio de la narración del cap. 8), con las fuerzas de Hai seguras de obtener un segundo triunfo y en persecución de los israelitas, Josué sostiene su espada en alto para que brille con el sol y dé la señal de ataque a los hombres emboscados, cambiando las tornas para una victoria israelita (8.18). Igualmente memorable es la imagen de la participación de Dios, el *guerrero divino, en la batalla de Israel contra la coalición del sur, haciendo caer piedras de *granizo y deteniendo milagrosamente el *sol en respuesta a la oración de Josué. El narrador celebra esta imagen insertando un poema en medio de relato de la batalla (Jos 10.11-14).

Codo con codo junto a estas imágenes de victoria milagrosa encontramos otras espantosas de juicio y destrucción: el exterminio del ejército y los ciudadanos de Jericó (Jos 6.21), Hai (Jos 8.22-25) y las ciudades de las coaliciones del sur y el norte (Jos 10.28-41; 11.12-20); la destrucción de parte de la primera fuerza de asalto israelita contra Hai (Jos 7.4-5); el apedreamiento y la quema de Acán y su familia por el robo de los artículos dedicados a Dios (Jos 7.24-26); la captura, ejecución y exhibición en unos maderos de los cinco reyes en Maqueda (Jos 10.16-27).

La tercera sección, los capítulos 13 al 21, que describe la asignación de territorio a las tribus, puede verse desde la perspectiva de estudiar una de las imágenes más grandes de la Biblia, toda la tierra de *Israel. Aquí se proveen con detalle pueblos y ciudades, así como límites e hitos destacados, que comprenden la tierra entregada por Dios en el *pacto. Repartidas por el texto encontramos notas que proveen imágenes gráficas de acontecimientos destacables en la adquisición de este territorio, como los manantiales del desierto del sur que Acsa pide a su padre (Jos 15.16-19) o la región montañosa boscosa que las tribus de Efraín y Manasés limpian para habitar allí (Jos 17.14-18).

La última sección, los capítulos 22 a 24, considera la adoración apropiada a Dios empleando tres poderosas imágenes: un altar, un discurso de despedida y un pacto. El altar es la base de la disputa entre las tribus del oeste del Jordán y las que edificaron el altar en su tierra el este del río. No se podía realizar sacrificios en ningún altar fuera de la tierra prometida. La región situada al este del Jordán no se encontraba en ella, aunque las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés viviesen allí. Su acto de edificar un altar puso a Israel al borde de una guerra civil hasta que esas dos tribus y media pudieron demostrar a las del oeste del río que dicho altar no se utilizaría para sacrificar. En su

lugar, era una imagen que les recordaría tanto a ellos como a sus descendientes que pertenecían al Dios de Israel.

El capítulo 23 es el discurso de despedida de Josué. Como Jacob (Gn 49) y Moisés (Dt), la imagen es la de las tribus de Israel reunidas para escuchar las últimas palabras de su líder. Estas llaman a los israelitas a ser fieles al Señor y completar la tarea de ocupar la tierra prometida a ellos y sus descendientes. El capítulo 24 describe el pacto que Josué formaliza entre Dios e Israel. Como el altar edificado para recordar el pacto en Josué 8.30-35, se establece de nuevo una imagen física del mismo para recordar al pueblo sus promesas: se levanta una piedra en el santuario del Señor en Siquem.

El anuncio de la muerte y sepultura de Josué y el sumo sacerdote Eleazar concluye el libro con una imagen final: el retorno de los huesos de José de Egipto a su sepultura en Siquem junto a Jacob, su padre y también de todo Israel (Jos 24.29-33). Esta imagen termina la gran historia del pueblo de Dios desde sus días en Egipto hasta la primera generación que poseyó la tierra prometida. También prepara para las generaciones de los jueces, que instarían repetidamente al pueblo a volver a la fe que conoció en los días de Josué.

Ver también ALTAR; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; GUERRA; HISTORIAS DE BATALLAS; PACTO; RÍO JORDÁN; TIERRA PROMETIDA.

BIBLIOGRAFÍA. R. S. Hess, *Joshua* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996).

JOVEN, JUVENTUD

Una mayoría de las más de trescientas referencias a *joven* o *juventud* utilizan el término en un sentido neutral para designar edad o un grupo dentro de la sociedad. Los escritores poéticos del AT emplean frecuentemente las palabras **niños* y *juventud* de forma sinónima. La expresión estándar «joven y anciano» es un merismo hebreo, nombrar opuestos con la implicación de que todo lo que está en el centro también se incluye. Nos movemos en la dirección de los significados simbólicos con la expresión estándar «desde mi juventud» (o las variantes «desde su juventud» o «desde joven»), donde juventud designa un punto de partida, el comienzo de la vida o de la responsabilidad adulta. Sin embargo, no deberíamos limitar el estatus de ser «joven» al segmento de la sociedad de los menores de veinte años de edad; en ocasiones, el término se amplía para cubrir un gran abanico de la población comprendida entre los niños y los ancianos. Uno puede estar *casado (Pr 5.18) o ser *padre (Sal 127.4) y seguir siendo considerado un joven. Consideremos las categorías de edad en los siguientes pasajes: «viejos, jóvenes y vírgenes, niños y mujeres» (Ez 9.6 RVR1960).

En el ámbito de los significados simbólicos más evidentes, pueden discernirse tres usos. Una categoría trata la juventud como un tiempo de promesa, los primeros años de la edad adulta en su estado más prístino, esperando su cumplimiento. Los jóvenes son viriles, poseen un futuro, están cargados de potencial, rebosantes de promesa. Por ejemplo, tres docenas de referencias a mujeres o *vírgenes jóvenes hacen alusión al atractivo femenino en su máximo esplendor. Las referencias a hombres jóvenes son mucho más numerosas, y podemos deducir que estos son los principales especímenes

físicos de la sociedad. La evocadora expresión «la mujer de tu juventud» (Pr 5.18 RVR1960; Mal 2.14) habla de la época en que la entrega romántica entre una pareja arde con más fuerza. En una línea parecida, «los hijos de la juventud» (Sal 127.4 NVI) representa una paternidad joven, una aventura nueva y llena de energía optimista. Se define a Daniel y sus compatriotas como «jóvenes apuestos sin ningún defecto físico, que tuvieran aptitudes para aprender de todo y que actuaran con sensatez; jóvenes sabios y aptos para el servicio en el palacio real» (Dn 1.4 NVI). En resumen, lo mejor que uno puede imaginar.

La *fuerza física y el vigor son un atributo especial de los jóvenes. Uno de los proverbios declara que «la gloria de los jóvenes es su fuerza» (Pr 20.29 RVR1960). Cuando Isaías 40.30-31 promete que los que esperan en Dios renovarán su fuerza, prologa la declaración con el comentario de que «aun los jóvenes se cansan y se fatigan, y los muchachos tropiezan y caen» (NVI), con la implicación de que estos son los miembros más vigorosos de la sociedad y los últimos que sucumben al cansancio.

Un segundo tema, contrario al anterior, representa la juventud como una época (o un segmento de la sociedad) caracterizada por la rebeldía de algún tipo, en la línea de nuestra «juventud malgastada». Aquí, la juventud es una época en que las personas hacen cosas de las que se arrepienten más tarde, una idea especialmente captada por la expresión «los pecados de mi juventud» (Sal 25.7 RVR1960; Job 13.26). Existe un contraste implícito entre la experiencia madura y la responsabilidad por un lado y la conducta descuidada y sin trabas de la juventud por otro. Así pues, esta se vincula con actos vergonzosos (Is 54.4), deshonra (Jer 31.13) y lascivia (Ez 23.21). En la historia de seducción de Proverbios 7.6-27, la adúltera encuentra «entre los jóvenes... a un joven falto de entendimiento» (Pr 7.7 RVR1960). Cuando los adultos maduros miran atrás y ven estas indiscreciones e imprudencias de la juventud, lo hacen con un tono de desazón (Sal 25.7). Cuando el escritor de Eclesiastés mira atrás a sus años malgastados, su conclusión es que «la adolescencia y la juventud son vanidad» (Ec 11.10).

El concepto bíblico de la juventud aquí no debería confundirse con la adolescencia del siglo XX; bíblicamente, *juventud* se refiere a una condición de vida y simboliza el estado moral, espiritual y social de uno. La imagen definitiva de este aspecto es el hijo *pródigo de la parábola de Jesús, una figura de juventud con su sed de vida, su indulgencia ante los apetitos prohibidos (incluyendo el sexual), la ruptura de tabús, el abandono de la contención, y el impulso de dejar lo doméstico, lo seguro y lo gobernado moralmente en favor de lo distante y aventurero.

Tercero, con la imagen de la juventud malgastada como contrapunto, esta época se considera el momento de establecer un modelo de vida positivo. Abdías capta el ideal cuando habla de sí mismo diciendo: «He sido fiel al Señor desde mi juventud» (1 R 18.12 NVI; cp. Sal 71.5, 17). En ocasiones, la Biblia representa los años jóvenes como una época formativa de compromiso que establece el tono para la vida adulta futura. Frecuentemente, estas imágenes surgen de las exhortaciones más sinceras y los mandatos de personas adultas a jóvenes, como en las repetidas veces que Proverbios emplea las palabras «hijo mío». Cuando el escritor de Eclesiastés se acerca a la culminación de su

recuerdo relativo a haber buscado la satisfacción en los lugares erróneos, aconseja a los lectores jóvenes escapar de los callejones sin salida de la vida que él buscó y vivir siendo conscientes de que Dios es Creador y Juez, principio y fin:

Alégrate, joven, en tu juventud, y tome placer tu corazón en los días de tu adolescencia; y anda en los caminos de tu corazón y en la vista de tus ojos; pero sabe, que sobre todas estas cosas te juzgará Dios...

Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud (Ec 11.9; 12.1 RVR1960).

El salmista ofrece este consejo a un inexperto: «¿Con qué limpiará el joven su camino? Con guardar tu palabra» (Sal 119.9 RVR1960).

Las referencias del NT continúan con exhortaciones a los jóvenes a ser modelos de piedad. Pablo dice a Timoteo: «Huye también de las pasiones juveniles, y sigue la justicia, la fe, el amor y la paz» (2 Ti 2.22 RVR1960). Y también: «Ninguno tenga en poco su juventud, sino sé ejemplo de los creyentes en palabra, conducta, amor, espíritu, fe y pureza» (1 Ti 4.12 RVR1960). En el libro de Tito, el escritor ofrece consejo moral a diversos grupos, aparentemente acorde al pecado que acorrala a cada uno de ellos; en esta lista encontramos la siguiente exhortación: «Exhorta asimismo a los jóvenes a que sean prudentes» (Tit 2.6 RVR1960). Cuando se habla de la juventud como un tiempo de compromiso piadoso, los escritores bíblicos la consideran generalmente el momento de establecer unos fundamentos apropiados para la vida y servir de ejemplo a otros.

Sobre todo, la juventud es una imagen ambivalente en la Biblia. En un nivel natural, es una época de fuerza y promesa. Pero esta misma energía puede conducir al joven a una rebeldía moral y una conducta inmadura de las que se arrepentirán más adelante. El antídoto es vivir la juventud en la dirección de la piedad y la rectitud moral. El poeta moderno William Butler Yeats lamentó que la vida humana parezca estar estructurada de una forma que resulta imposible que fuerza y sabiduría residan en la misma persona. La Biblia reconoce el problema pero también contempla la posibilidad de una solución.

Ver también FUERTE, FUERZA; HIJA; HIJO; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; MAYOR, HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; NIÑO, NIÑOS; VIEJO, EDAD AVANZADA; VIRGEN.

JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS

Las joyas se incluyen en cuatro temas principales en la Biblia. Son imágenes de adorno y *belleza, de *riqueza y poder, de lo numinoso o *santo, y de la *permanencia del reino *celestial trascendente. En todos sus usos, constituyen un reconocido estándar de valor.

Debe decirse al principio que resulta difícil saber con certeza a que joyas específicas se refieren los términos antiguos (para un debate y una tabla de las diferentes palabras empleadas para traducir las referencias a las joyas, ver «Joyas y piedras preciosas», *IBD*, 781-789). Se han llevado a cabo esfuerzos equivocados para relacionar las cualidades de una gema específica con cada una de las tribus del antiguo Israel. Otros, aparentemente con la idea de las piedras natalicias en mente, han intentado asociar las doce piedras preciosas del efod y de los fundamentos de la Nueva *Jerusalén con los *doce signos del zodíaco. Aunque tales esfuerzos son fútiles, son afortunadamente innecesarios para comprender las imágenes de las joyas. Estas no tienen un simbolismo específico en sí

mismas. Colectivamente, constituyen el premio de la riqueza y el poder. Su presencia en el simbolismo bíblico indica que la riqueza y el poder de Dios no tienen igual.

La joyería como adorno. En todas las sociedades, las joyas han sido una forma de adorno, especialmente para las *mujeres. Cuando el siervo de Abraham quiere dar una buena impresión a la persona que espera conseguir como esposa para Isaac, le entrega varias joyas como regalo (Gn 24.22, 53). Parte del atractivo de la mujer en el *Cantar de los Cantares es que sus mejillas lucen hermosas entre los pendientes, y su cuello entre los collares (Cnt 1.10-11).

Cuando el impulso humano natural de embellecer por medio de las joyas se vuelve excesivo, es un indicador de valores materialistas equivocados, y como tal es objeto del juicio de Dios. Así pues, Isaías 3.18-23 es una lista de joyas y galas que el Señor se llevará en su juicio contra una nación espiritualmente en bancarrota, preocupada por valores falsos. El pueblo próspero y arrogante de Salmos 73 lleva igualmente la *soberbia como un collar (Sal 73.6) y está al filo de una caída repentina (Sal 73.18-20).

El escritor de Proverbios da un uso metafórico al adorno de las joyas como una forma de retratar el valor de la *sabiduría y el entendimiento. Por ejemplo, la sabiduría y la discreción «te adornarán como un collar» (Pr 3.22 NVI). Las enseñanzas de un padre «adornarán tu cabeza como una diadema; adornarán tu cuello como un collar» (Pr 1.9 NVI). Las recompensas de la sabiduría se representan de forma parecida: «Te pondrá en la cabeza una hermosa diadema; te obsequiará una bella corona» (Pr 4.9 NVI). Además, «los labios prudentes son joya preciosa» (Pr 20.15 RVR1960).

Riqueza y poder. Como uno de los principales medios para acumular y guardar riquezas en el mundo antiguo era invertir en joyería, el adorno provisto por las joyas se funde con su función como preservador de riqueza, una versión antigua de depositar dinero en un banco. De ahí que cuando los israelitas saquean a los egipcios tras la plaga final, se llevan «alhajas de plata y oro» de sus vecinos (Éx 11.2). De hecho, la joyería era el objeto más abundante en los botines de guerra (2 Cr 20.25), por ser el tipo de *riqueza disponible más fácil de transportar antes del uso de las monedas (2 Cr 21.3). Por extensión, la joyería no solo es una señal de riqueza sino también de *autoridad, como cuando ponen una cadena de oro en el cuello de José al asumir este su posición como gobernador de Egipto (Gn 41.42).

Las joyas son por tanto un sinónimo de riqueza y poder en la Biblia, especialmente de los reyes. Solo los más ricos podían permitirse el lujo de las piedras preciosas. En tiempos antiguos, el poder y la riqueza personales eran el privilegio de monarcas y oficiales de alto rango de las cortes reales. La riqueza (frecuentemente obtenida con los botines de guerra) y el poder político se atraían mutuamente en el mundo antiguo. Así pues, las joyas, junto al *oro y la *plata, no eran simplemente adornos caros sino también recordatorios visuales del poder que había permitido a un *rey o una *reina adquirirlos.

Junto a las imágenes literales de riqueza y poder reales, el tema de la joyería de los reyes también tiene un uso metafórico y espiritual en la Biblia. Por ejemplo, Jesús representa el reino de los cielos como «un mercader que busca buenas perlas, que

habiendo hallado una perla preciosa, fue y vendió todo lo que tenía, y la compró» (Mt 13.45-46 RVR1960). La riqueza literal representada por las joyas aquí es una metáfora del valor del reino espiritual de Dios. Una parábola complementaria retrata el reino como un *tesoro escondido en un campo, que lleva a su descubridor a vender todo lo que tiene y comprar el mismo (Mt 13.44). Estas dos declaraciones acerca del reino de los cielos, ambas expresadas en imágenes de tesoros, son recíprocas, mostrando el valor que aquel tiene tanto para Dios como para su pueblo redimido.

En otros pasajes, se representa a Dios como un rey con joyas en una esplendorosa *corte real. Las joyas se emplean para representar a Dios como un monarca de poder y riqueza inimaginables. La imagen de la ciudad celestial, la Nueva *Jerusalén, en Apocalipsis 21 sugiere que su rey tiene recursos ilimitados. Esta inmensa ciudad, que cubre unos 2,200 kilómetros cuadrados, está hecha de oro puro y piedras preciosas. Las joyas de la corona de los reyes más ricos y poderosos de la tierra palidecen en comparación con esta imagen deslumbrante de la ciudad eterna de Dios. Los doce *fundamentos de la misma son cada uno de ellos una piedra preciosa diferente, grabada con el nombre de uno de los doce apóstoles. ¡Imaginemos el esplendor del zafiro azul, la esmeralda verde, el topacio amarillo y la amatista púrpura! *Perlas gigantes individuales forman las puertas de la ciudad, que llevan a calles de oro. Cada perla está grabada con el nombre de una de las tribus del antiguo Israel. La belleza y magnificencia de este lugar sobrepasa los sentidos y refleja la gloria del poder y la riqueza infinitos del Creador-Rey.

Las inscripciones de los nombres del pueblo de Dios en las joyas del efod, y más adelante en las de la Nueva Jerusalén celestial, indican que los suyos son preciosos y costosos para el Señor Dios. Los reyes terrenales adquirían riquezas mundanas con su poder, pero en su guerra contra el pecado y el mal, el Rey divino obtuvo un botín de mayor valor, las almas redimidas de hombres y mujeres. Para exhibir la valía de este pueblo redimido y el gran poder que fue necesario para adquirirlo, los nombres de sus miembros se inscribieron en las preciosas joyas que adornaban al sumo *sacerdote cuando derramaba la sangre del sacrificio.

Imágenes de lo sagrado. Otro grupo de imágenes de piedras preciosas evoca un sentido de lo sagrado, especialmente la *santidad de la *adoración. Los pasajes clave son Éxodo 28.17-20 y 29.10-13, que contienen una lista de joyas del pectoral del sumo sacerdote. El efecto es una resplandeciente profusión de belleza, esplendor y valor, que simboliza la santidad de la adoración. El sumo sacerdote estaba de pie en la frontera entre los reinos humano y divino (*ver* Espacio sagrado; Templo), moviéndose en ambos mientras ministraba en el lugar santísimo, y el efod con doce piedras preciosas incrustadas, las cuales tenían grabadas el nombre de las doce tribus de Israel vislumbraba su estatus más que humano.

Ezequiel 28.12-14 también emplea las imágenes de las piedras preciosas para retratar lo santo. Aquí encontramos una lista de joyas que evocan un sentido de la *gloria edénica del rey de Tiro antes de su corrupción, cuando caminaba «en el santo monte de Dios... sobre piedras de fuego» (NVI). De parecida textura es la visión de Ezequiel 1 de un trono divino con ruedas, una visión que contiene una buena mezcla de imágenes de joyas.

Imágenes esmaltadas. A lo largo de los siglos, los poetas han empleado imágenes que combinan la *dureza de la textura y el resplandor más que terrenal de la *luz para indicar un reino de permanencia y valor trascendentes que sobrepasa el mundo vegetativo cíclico de la existencia terrenal. Esto también constituye un depósito de imágenes bíblicas de joyas y piedras preciosas.

El tema comienza ya en el AT en la visión de Isaías de una Jerusalén restaurada en una edad de oro venidera. El profeta pinta un cuadro de una ciudad formada con piedras preciosas engalanada con joyas (Is 54.11-12). Esta circunstancia de cumple en las visiones del cielo del libro de Apocalipsis, donde leemos acerca del mar de vidrio como el cristal, de la aparición de Dios en esplendor como el del jaspe y la cornalina, de coronas de oro, puertas de perla y una ciudad de oro puro. La gran culminación de las imágenes esmaltadas de la Biblia es la visión de la Nueva Jerusalén, descrita a través de una profusión de imágenes de piedras preciosas (Ap 21.9-21).

Resumen. En las visiones de Apocalipsis podemos ver quizá una convergencia de la mayor parte de los temas relativos a las joyas de la Biblia. La magnificencia de la ciudad de la vida eterna, con su joyería, es el escenario de la consumación de las promesas que Dios ha hecho a lo largo de la historia redentora. El poder del Señor, prometido en el AT, se cumple ahora en la persona y la obra de Jesucristo, el Cordero-Rey sacrificado que se sienta en el *trono de la ciudad. En las joyas del efod del sumo sacerdote y en las de la ciudad eterna, resplandecientes, podemos ver que el Dios-Rey más rico y poderoso vive para siempre con su pueblo.

Ver también BELLEZA; CIELO; GLORIA; MUJER, IMÁGENES DE LA; ORO; PERMANENCIA; PLATA; REINA; REY; RIQUEZA; SANTIDAD; TESORO.

BIBLIOGRAFÍA. «Jewels and Precious Stones», en *The Illustrated Bible Dictionary* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1980) 781-89).

JUAN, CARTAS DE

El propósito de Juan es fortalecer la fe de los creyentes genuinos y revelar el verdadero carácter de sus adversarios. Para cumplir este propósito, trata tres temas fundamentales alrededor de los cuales agrupa imágenes fascinantes e impactantes, algunas de las cuales también se encuentran en el cuarto Evangelio: (1) testimonio de la encarnación de Jesús, (2) marcado contraste basado en el carácter santo de Dios, y (3) la certeza de la fe verdadera. En el proceso, Juan se dirige a sus lectores en términos entrañables.

Testimonio. Juan emplea imágenes gráficas de *testimonio (*martyreō*, 1 Jn 1.1-3; 4.14), algo que tiene una importancia vital para establecer la realidad de la vida terrenal de Jesús, negada por aquellos que se habían separado de la comunidad (Jn 2.19, 22-23). El apóstol confirma su propio testimonio personal del conocimiento directo de la vida y el ministerio de Jesús apelando a los sentidos básicos del oído (*ver* Oído, oír), la vista (*ver* ojo, vista) y el *tacto. Además, emplea el tiempo perfecto para los dos primeros verbos de 1 Juan 1.1 no solo para mostrar la realidad pasada de la vida terrenal de Jesús sino también su impacto presente. Para incrementar el efecto literario, emplea dos verbos griegos diferentes para ver (*horaō*; *theaomai*). Apoya el tema del testimonio con el uso de imágenes del *agua y la *sangre (Jn 5.6). La mayoría de los intérpretes creen que

«agua» es una imagen del bautismo de Jesús y que «sangre» habla de su crucifixión. Cuando se combinan con el testimonio del Espíritu (Jn 5.8), tales expresiones refutan los argumentos de los oponentes que negaban o restaban importancia a estas realidades históricas. El uso por parte de Juan de las imágenes de testimonio en este contexto (Jn 5.7-12) habría recordado probablemente a los lectores de Juan el mundo de la jurisprudencia y la necesidad de al menos dos testigos para establecer diversas acusaciones (*ver* Imágenes legales).

Contrastes basados en el carácter de Dios. Numerosas ideas se expresan en forma de marcados contrastes basándose en la verdad del carácter *santo de Dios. Las imágenes empleadas por Juan lo reflejan, como vemos de forma más destacada en 1 Jn 1.5: «Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en él» (RVR1960). El simbolismo de la *luz y las *tinieblas está lleno de ricas connotaciones (cp. Jn 1.1-18). La luz subraya, entre otras cosas, el glorioso carácter de Dios, la perfección moral sin igual, la separación total de la creación y la veracidad y justicia absolutas. También indica la revelación del Señor de sí mismo y encuentra su máxima expresión en su Hijo, a través del cual se ha revelado la verdad a la raza humana. Por sus propias cualidades, la luz descubre la verdadera naturaleza de algo, conduciendo habitualmente al juicio. En cualquier caso, la entrada de la luz da lugar a una división irreconciliable y un conflicto irresoluble. Las tinieblas transmiten lo contrario: maldad moral, impiedad; falsedad, error, ignorancia obstinada, engaño y autoengaño. Al introducir estas metáforas, el propósito de Juan es demostrar la imposibilidad de la neutralidad. Esta idea puede trazarse tanto en el contexto inmediato (1 Jn 1.5–2.11) como en el resto de cartas de Juan bajo imágenes relacionadas.

Por ejemplo, el apóstol emplea la metáfora de *andar, una imagen de la forma de vida de la persona, para poner de manifiesto la incoherencia total de una declaración de comunión con Dios con una vida de pecado (1 Jn 1.6-7). Lo hace contrastando la expresión «andamos en tinieblas» (1 Jn 1.6 RVR1960) con «andamos en la luz» (1 Jn 1.7 RVR1960). Andar en la luz es comportarse de acuerdo al carácter y la verdad revelada de Dios; andar en tinieblas es vivir en el reino de su adversario. De una forma paralela, Juan expone la gran incoherencia de pretender estar en la luz y aborrecer a un hermano creyente (1 Jn 2.9-11).

A fin de transmitir la idea de continuidad en un cierto estado, esfera o persona, Juan recurre frecuentemente a otra imagen relacionada, morar. Así pues, en 1 Jn 2.10 leemos: «El que ama a su hermano permanece en la luz» (RVR1960). En otro versículo, dice: «Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros. Si lo que habéis oído desde el principio permanece en vosotros, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre» (1 Jn 12.24 RVR1960).

Otro ejemplo es el contraste entre el amor del mundo y el del Padre (1 Jn 2.15-17). La imagen del *mundo (*kosmos*) aparece con frecuencia en las cartas de Juan y se refiere habitualmente al sistema de maldad que reside bajo la dominación de *Satanás y mantiene a la gran mayoría de las personas bajo su influencia (1 Jn 5.19), y que se opone de forma hostil a Dios y los cristianos (1 Jn 3.13).

Estrechamente relacionada con las imágenes del mundo encontramos la exhortación de Juan de evitar los *ídolos (1 Jn 5.21). La referencia a los ídolos traería a la mente la deslealtad a Dios del AT. Resume la preocupación de Juan sus lectores, de los que espera que se mantengan fieles a Dios y no abandonen su fe aceptando la enseñanza falsa que circulaba de forma tan generalizada. Quizá deberíamos entender el «pecado de muerte» (1 Jn 5.16-17) en este sentido.

Juan recurre a numerosas imágenes y frases descriptivas para afirmar que la raza humana se divide en dos campos diametralmente opuestos. Los que pertenecen al Señor son llamados «*hijos de Dios» (1 Jn 3.1, 10; 5.2). En otros pasajes, se caracterizan como «nacidos de Dios» (1 Jn 3.9) o simplemente «de Dios» (1 Jn 3.10; 5.19). Los que se oponen a Dios son «los hijos del diablo» (1 Jn 3.10) o «del diablo» (1 Jn 3.8). También se etiquetan como «falsos profetas» (1 Jn 4.1) y «engañadores» (2 Jn 7). Además, la llegada de muchos «anticristos» es una señal segura de que «la hora final» (2.18), un período en el que la oposición a Cristo y sus seguidores alcanza su punto culminante, ha llegado. Además, la imagen de la *hora sugiere un período de corta duración. A lo largo de 1 Juan, la línea divisoria entre estos grupos opuestos se centra en su concepto de Cristo, la práctica de la justicia y la demostración del amor cristiano.

La certeza de la fe verdadera. Finalmente, se describe la certeza de la fe verdadera. La auténtica fe tiene características distintivas, incluyendo el amor por Dios y los hermanos cristianos (1 Jn 3.14; 4.20), la creencia en Jesús (1 Jn 4.2) y la morada del Espíritu (1 Jn 3.24; 4.13).

En primer lugar, el autor emplea regularmente imágenes de la familia para transmitir el mensaje de que un verdadero creyente ama tanto a Dios (el Padre del creyente) como a su hermano cristiano. Un versículo clave es 1 Jn 5.1: «Todo el que ama al padre, ama también a sus hijos» (NVI). El término frecuentemente empleado *hermano (*adelphos*) comunica de forma efectiva esta idea y su propósito por parte del autor es incluir ambos géneros. De hecho, tanto «señora» como «hermana» transmiten la misma noción en 2 Juan (2 Jn 1, 13 respectivamente) y sirven como metáforas para dos asambleas locales de la iglesia. Según Juan, la forma en la que uno se relaciona con un miembro de la familia es un instrumento de medida fiable de la fe auténtica. De hecho, ¡el que aborrece a su hermano es etiquetado como un *«homicida» desprovisto de vida eterna (1 Jn 3.15)!

Otra marca de la fe auténtica es la creencia en el Hijo (1 Jn 5.1, 13), representado como el «Verbo de vida» (1 Jn 1), «la vida» (1 Jn 1.2) o «la vida eterna» (1 Jn 1.2b). Los que niegan a Jesús son llamados mentirosos (1 Jn 2.22).

En tercer lugar, Juan nos dice que el Espíritu mora en los verdaderos creyentes (1 Jn 3.24; 4.13). Se emplean dos imágenes para transmitir su ministerio: la *unción (rica en connotaciones del AT), permite a los creyentes conocer la verdad (1 Jn 2.20); la *semilla (1 Jn 3.9) los capacita para vencer el pecado y garantiza, como descendientes del Padre, su semejanza a él (1 Jn 3.1-2).

Refiriéndose a sí mismo como «el anciano» en 2 y 3 Juan, una imagen que no solo indica edad física sino también madurez y supervisión espirituales, Juan se dirige

frecuentemente a sus lectores de forma entrañable. Por ejemplo, son sus «hijitos» (empleando *tekna* en 1 Jn 2.1 y *paidia* en 1 Jn 2.18), «hijos» (*tekna* en 3 Jn 4) y «queridos» (1 Jn 2.7; 3 Jn 1, 5). En 2 Juan 1, llama a sus lectores «la señora elegida y sus hijos» (RVR1960).

Ver también JUAN, EVANGELIO DE; LUZ; MUNDO; NIÑO, NIÑOS; OÍDO, OÍR; OJO, VISTA; OSCURIDAD; TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA. G. Burge, *The Letters of John* (Grand Rapids: Zondervan, 1996); I. H. Marshall, *The Epistles of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); R. Schnackenburg, *The Johannine Epistles* (New York: Crossroad, 1992); J. Stott, *The Epistles of John* (Leicester, UK: InterVarsity, 1983).

JUAN, EVANGELIO DE

El propio autor provee una pista sobre el propósito de su libro cuando nos dice cerca del final del mismo: «Hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero estas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20.30-31 RVR1960). Juan se sentía abrumado por la inmensidad de Cristo, no solo como Dios mismo sino también por la importancia de sus actos en la tierra. De hecho, el autor declara hiperbólicamente en el último versículo del Evangelio: «Hay también otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales si se escribieran una por una, pienso que ni aun en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir» (Jn 21.25 RVR1960).

Juan impone una estructura estricta y ordenada en su narración, especialmente a través del uso del simbolismo. Consciente de la capacidad de imágenes y símbolos de unificar inmensos tratados de experiencia y verdad, Juan recurre a ellos de forma tan incesante que nos provee un Evangelio poético. Pero mientras el libro de *Apocalipsis (que tiene muchas similitudes con el Evangelio de Juan) emplea imágenes apocalípticas y sobrenaturales, Juan utiliza la cualidad simbólica de los acontecimientos de este mundo en su Evangelio, evocando en el proceso el mundo cotidiano de la Palestina del primer siglo.

El Evangelio de Juan es quizá el más conscientemente literario de los cuatro Evangelios. En particular, podemos destacar la preferencia de Juan por la unidad narrativa relativamente adornada (en contraste con el estilo más fragmentario y superficial de los sinópticos), su tendencia a dar largos discursos de Jesús, y su confianza en grandes imágenes y símbolos.

Como los demás Evangelios, el de Juan sigue de forma libre la cronología de la carrera pública de Jesús. Una característica distintiva de la historia de Juan es que Jesús conforma su propia carrera de forma consciente como destacan las referencias intercaladas a su *«hora»; esto es, el punto culminante de su vida en su muerte y resurrección (Jn 2.4; 4.21; 5.28; 7.30; 8.20; 12.23; 17.1; 31.1). Subyacente a la trama tenemos una intensificación progresiva del conflicto entre Jesús y sus oponentes. Un bosquejo general del hilo narrativo es el prólogo (Jn 1), seguido por el libro de las señales

(Jn 2–12) y el de la pasión (Jn 13–21). Una corriente narrativa continua discurre a través de cada uno de los dos «libros».

Juan también da a su historia de la vida de Jesús una trama unificadora: el conflicto entre creencia e incredulidad. Manteniendo siempre a Jesús en el centro de la acción, presenta una serie de reacciones de personas que entran en contacto con Jesús, que indican creencia o incredulidad. G. W. Knight ha escrito que el Evangelio de Juan representa a Jesús «perfilado contra un mundo de religión formalizada, hipocresía, envidia, mal y sufrimiento» (Knight, 169). La corriente narrativa de conflicto en la trama surge del impulso del poeta de encarnar la verdad en imágenes con varios patrones de contraste, incluyendo la *luz y las *tinieblas, la vida y la muerte, y la aceptación frente al rechazo de las reivindicaciones de Jesús.

El patrón más obvio del Evangelio de Juan (comparable al intercalado de narración y discurso de Mateo) es el de combinar un acontecimiento relacionado con Jesús con un discurso que interpreta el sentido del mismo. Así pues, a la petición de agua a la mujer samaritana por parte de Jesús siguen sus declaraciones sobre el *agua de vida (Jn 4), la curación en el día de reposo se vincula con las palabras de Cristo sobre su autoridad divina (Jn 5), la alimentación de los cinco mil viene seguida por un discurso sobre el *pan de vida (Jn 6), y la resurrección de Lázaro está acompañada por las declaraciones de Jesús relativas a que él es la *resurrección y la vida (Jn 11). Una variación consiste en vincular un discurso con dos acontecimientos cercanos. Por ejemplo, el sermón sobre Cristo como la luz del mundo (Jn 8) está flanqueado por referencias a la fiesta de los tabernáculos con sus grandes antorchas (Jn 7) y un episodio en el que da la vista a un hombre *ciego (Jn 9), y el discurso sobre el pan del cielo se coloca entre referencias a la Pascua y la alimentación de los cinco mil (Jn 6). Alternativamente, un único suceso se vincula con dos discursos, como cuando la curación del ciego (Jn 9) ilustra el discurso precedente de Jesús sobre la luz del mundo (Jn 8), y la expulsión del hombre de la sinagoga conduce inmediatamente a los comentarios de Jesús sobre los pastores buenos y malos (Jn 10; *ver* Oveja, pastor). El modelo que impregna todas las variantes es simplemente la vinculación de acontecimiento con discurso, junto a la prominencia de imágenes maestras (*agua, *luz, *pan, resurrección) en la configuración. Vemos destacada aquí la forma doble en que los Evangelios retratan a su protagonista, por sus hechos y por sus palabras.

El Evangelio de Juan también es conocido por su idea de la declaración malinterpretada. Estos dramas en miniatura se desarrollan en tres etapas: Jesús hace un pronunciamiento, un espectador expresa un entendimiento erróneo del mismo, y Jesús procede a explicar su significado. Este patrón, que tiene lugar en nueve ocasiones (Jn 3.3-8; 4.10-15; 4.31-38; 6.47-58; 7.33-36; 8.21-30; 8.31-47; 8.56-58; 11.11-15; y con una modificación, en 2.17-22), gira habitualmente en torno a una afirmación de Jesús en sentido figurado que un espectador interpreta de forma literal.

El Evangelio de Juan también emplea patrones numéricos de una forma parecida al énfasis en el siete en el libro de Apocalipsis. Los patrones de *tres son prominentes: tres Pascuas, otras tres fiestas a las que Jesús asiste, tres testimonios de Juan el Bautista de la

mesianidad de Jesús, Jesús condenado en tres ocasiones, tres afirmaciones desde la cruz, tres negaciones por parte de Pedro, una restauración de este en tres etapas.

Las imágenes del *siete son igualmente generalizadas. La parte central de la narración se estructura alrededor de siete grandes milagros o «señales» que Jesús lleva a cabo: convertir el agua en vino (Jn 2.1-11), curar al hijo del oficial (Jn 4.46-54), sanar al paralítico (Jn 5.1-18), alimentar a los cinco mil (Jn 6.5-13), andar sobre el agua (Jn 6.16-21), curar al hombre ciego (Jn 9.1-17) y resucitar a Lázaro (Jn 11.1-44). Igualmente importantes son las siete declaraciones de Jesús que empiezan por «yo soy», cada una de ellas seguida por una descripción metafórica de su persona y su obra: el pan de vida (Jn 6.35); la luz del mundo (Jn 8.12); la *puerta de las ovejas (Jn 10.7); el buen pastor (Jn 10.11); la resurrección y la vida (Jn 11.25); el camino, la verdad y la vida (Jn 14.6); y la *vid verdadera (Jn 15.1). El libro también revela un testimonio séptuplo de Cristo: el testimonio del Padre (Jn 5.37; 8.18), el Hijo (Jn 8.14; 18.37), las obras de Cristo (Jn 5.36; 10.25), las Escrituras (Jn 5.39-46), Juan el Bautista (Jn 1.7; 5.35), los discípulos (Jn 15.27; 19.35) y el Espíritu (Jn 15.26; 16.24).

Las imágenes de *testimonio pertenecen a un patrón de lenguaje jurídico o de tribunal, con la implicación de que Jesús y sus declaraciones está siendo sometidos a juicio a lo largo del Evangelio (*ver* Imágenes legales). No obstante, aquellos que oyen las evidencias también lo están, con su destino eterno en juego. Construyendo su relato alrededor de «señales», Juan presenta una acusación que exige un veredicto.

En ocasiones, se hace referencia al Evangelio de Juan como el Evangelio «cósmico». Mientras Mateo se concentra en Jesús como la esperanza de los judíos, y Lucas como el amigo de los desfavorecidos, Juan presenta un Cristo del cosmos, retratado en arquetipos universales como el agua, el pan y la luz. El prólogo ya marca la pauta. Mientras Mateo comienza con una genealogía humana, Juan lo hace con una divina. Repitiendo y parodiando un himno griego a Zeus de siglos de antigüedad, identifica al Mesías encarnado con el *Logos* divino, una Palabra de sabiduría y revelación. Juan combina así el pensamiento pagano y cristiano para una audiencia helenística. Habiendo creado el propio universo, este Verbo ilumina a cada persona (Jn 1.2, 9). Las imágenes asociadas con este himno de Cristo son igualmente cósmicas: luz, vida, poder para llevar a las personas a un nacimiento espiritual, gracia. Incluso la crucifixión de Cristo adquiere matices cósmicos a través del simbolismo del Hijo de Hombre siendo «levantado» (Jn 3.14; 8.28; 12.32, 34) y «glorificado» (Jn 7.39; 12.23; 13.31; 17.1-5), como si su muerte en la cruz fuese el primer paso en su ascensión a su trono celestial.

Según M. Tenney, las principales verdades de este Evangelio de transmiten con menos de una docena de imágenes. Algunas son pastorales (oveja, pastor, vid, *grano de trigo); algunas nombran productos básicos de sustento universales (pan, agua) o actos comunes (*comer, *beber, *dormir, *nacimiento); algunas son sociales (*novio, ladrón, *siervo); algunas denotan el bien y el mal elementales (luz, tinieblas); algunas son títulos (*Padre, *Hijo de Dios; *Hijo del Hombre). Estas imágenes y metáforas destacan el carácter indispensable de Jesús, la naturaleza de la vida espiritual para aquellos que siguen a

Cristo y el conflicto cósmico entre el bien y el mal. Sobre todo, las imágenes de Juan son universales.

Ver también AGUA; EVANGELIO, GÉNERO DEL; LUZ; OSCURIDAD; PAN; PARRA, VIÑEDO; TESTIMONIO.

BIBLIOGRAFÍA. G. W. Knight, «The Pioneer of Life: An Essay on the Gospels», en *The Christian Renaissance* (Londres: Methuen, 1962) 145-72; M. C. Tenney, «The Imagery of John», *BibSac* 121 (1964) 3-21.

JUBILEO. *Ver* LABRANZA; CINCUENTA.

JUDAS, CARTA DE

Aunque solo consta de veinticinco versículos en total, la carta de Judas rebosa de imágenes impactantes. La mayor parte de ellas hacen referencia a adversarios que se están infiltrando en la comunidad creyente. Judas, que muchos creen hermano de Jesús, no escatima palabras ni imágenes a la hora de advertir a sus lectores del peligro de estos intrusos y hablar del juicio que sin duda caerá sobre ellos.

Numerosas imágenes sugieren la comunidad como una casa que debe preservarse en su integridad. Los oponentes son «intrusos» que han robado en la comunidad (Jud 4), que debe edificarse como una *casa (Jud 20), resistir divisiones (Jud 19) y proteger a sus miembros de la destrucción (Jud 22). Como un cuerpo, debe *guardarse de la contaminación o la mancha (Jud 23-24), mantenerse firme y no caer (Jud 24). Mientras sus miembros deben quedarse dentro de los límites de su casa, los intrusos transgreden los mismos. Rechazan la autoridad y son como los *ángeles que abandonaron su posición asignada y «abandonaron su propia morada» (Jud 6 RVR1960).

Imágenes del habla sobrevuelan el tema del conflicto. Los oponentes son «murmuradores» y «querellosos» (Jud 16 RVR1960), que evocan recuerdos de Israel en el *desierto (Jud 11; cp. Éx 16–17). Su blasfemia contra «las potestades superiores» (Jud 8) es un discurso que sobrepasa sus límites entrometiéndose en las prerrogativas del cielo. La misma se contrasta con las palabras del arcángel Miguel, una figura de autoridad exaltada, que ni siquiera estando en conflicto con el diablo asumió prerrogativas sino que dijo: «El Señor te reprenda» (Jud 9 RVR1960). Por el contrario, estos adversarios blasfeman de lo que no conocen (Jud 10), su «boca habla cosas infladas» (Jud 16 RVR1960). Y cuando su *lengua no está tan ocupada, adornan el lenguaje adulando a otros (literalmente, «admirando el rostro») en busca de su propio beneficio (Jud 16).

Los adversarios van acompañados de una diversidad de imágenes sensuales. Como *animales irracionales y salvajes, siguen sus instintos naturales, que los acaban destruyendo (Jud 10). Son como los tristemente célebres habitantes de *Sodoma y Gomorra, que consintieron la inmoralidad sexual (Jud 4, 7) y buscaron los deseos no naturales (Jud 7, 18). Estos intrusos comen vergonzosamente en los ágapes sagrados de la comunidad, haciéndolo impúdicamente (Jud 12). Son «criaturas naturales» (*physikos*), desprovistas del Espíritu de Dios (Jud 19). Estas imágenes de sensualidad se asocian con las de contaminación o polución: los adversarios «mancillan la carne» (Jud 8), son «manchas» (*spilas*; posiblemente *spilos*, «arrecifes escondidos») en los ágapes (Jud 12),

y el cuerpo de los miembros de la comunidad que han caído presas de los adversarios han contaminado incluso las túnicas que los cubren (Jud 23).

La acusación más dura de Judas a sus oponentes se encuentra en un grupo de imágenes concretas que evocan los cielos, las colinas, las orillas de palestina en un estilo que recuerda al de Jesús. Los adversarios son «nubes sin agua, llevadas de acá para allá por los vientos» (Jud 12 RVR1960). Como las nubes bajas que se desplazan rápidamente por el cielo y dan esperanzas de la tan necesitada lluvia pero que no la proveen, son todo postura y promesa pero no actúan. O como los *árboles frutales que no han dado fruto a finales del otoño (a pesar del tiempo y el esfuerzo del granjero, cp. Lc 13.6-9) y han sido ahora arrancados para utilizarlos en forma de madre o leña (cp. Mt 3.10; Lc 3.9), «están doblemente muertos», sin fruto, inclinados sobre su costado, aunque sus hojas puedan seguir estando verdes con promesas. Los adversarios son como «violentas olas del mar, que arrojan la espuma de sus actos vergonzosos» (Jud 13 NVI). Esta imagen de poderoso tumulto está teñida con el antiguo simbolismo mítico del *mar como un oscuro dios demoníaco del caos (cp. Mt 4.35-41). Las estrellas fugaces o la espuma descolorida echada a la orilla son el engaño efímero de la vergüenza de los engañadores.

La dimensión demoníaca se indica con más firmeza en la imagen de «las estrellas errantes, para las cuales está reservada eternamente la oscuridad de las tinieblas» (Jud 13 RVR1960). Rompiendo el comportamiento observado en las *estrellas en la antigüedad, que seguían su camino en formaciones fijadas, estas *vagan por el firmamento y su destino es la oscuridad más sombría. La imagen de las estrellas en este contexto evoca seres angélicos celestiales y es análoga a la referencia de Judas a los ángeles vagabundos que están confinados en las más profundas tinieblas esperando el juicio (Jud 6).

Imágenes gráficas de juicio marcan el texto de Judas. El juicio divino se ejecuta en dos esferas paralelas: los cielos, o reino espiritual, y la tierra, o reino natural. Los ángeles que abandonaron sus posiciones asignadas están ahora encarcelados «bajo oscuridad, en prisiones eternas», esperando el gran día del juicio (Jud 6 RVR1960). Miguel pide al Señor que «reprenda» (*epitimaō*, una palabra poderosa de juicio efectivo y demoledor) al diablo. Sodoma y Gomorra, cuyos apetitos se satisfacían con la inmoralidad sexual y los deseos no naturales, pasaron por «el castigo del *fuego eterno» (Jud 7 RVR1960). Los creyentes deben salvar a sus hermanos que se han apartado «arrebatándolos del fuego» (Jud 23 RVR1960); porque incluso Israel, salvado de Egipto, sufrió la consiguiente destrucción de aquellos que no creyeron (Jud 5). Aunque la imagen de la condena en un tribunal de evoca brevemente (Jud 15), está precedida y eclipsada por el simbolismo bíblico renovado y atronador del libro de Enoc en la imagen del *guerrero divino que viene con su ejército celestial: «He aquí, vino el Señor con sus santas decenas de millares, para hacer juicio contra todos» (Jud 14-15 RVR1960).

Finalmente, los falsos maestros se comparan brevemente con un trío de canalladas lamentables del AT: el camino de *Caín, el error de Balaam y la rebelión de Coré (Jud 11). Estos nombres y sus breves etiquetas evocan historias arquetípicas de pecado y sus nefastas consecuencias, expuestas con más detalle en rollos de la tradición judía familiares a los lectores de Judas.

Ver también PEDRO, SEGUNDA CARTA DE.

JUECES, LIBRO DE

Aunque Jueces está repleto de imágenes, un tema central organiza todo el libro, el ciclo. *Josué narra la historia de la conquista de Israel de una forma lineal bajo el liderazgo y la fidelidad del hombre Josué. Como contraste, Jueces comienza con una imagen totalmente diferente. No hay un líder que sustituya a Josué tras su muerte, ninguna persona que uniese al pueblo en una *búsqueda resuelta. Como consecuencia de la pérdida de liderazgo visionario, la historia de la nación degenera en un ciclo de desobediencia y castigo (*ver* Crimen y castigo).

El ciclo se produce como sigue: (1) Los israelitas hacen el mal a los ojos del Señor (Jue 2.11; 3.7, 12; 4.1; 6.1; 10.6; 13.1); (2) Dios castiga a Israel utilizando naciones extranjeras que lo oprimen (Jue 2.14; 3.8; 4.2; 10.9); (3) Los israelitas se *arrepienten y claman al Señor pidiendo liberación de sus enemigos (Jue 3.9, 15; 6.6-7; 10.10); (4) El Señor levanta un líder para salvar a su pueblo de la opresión (Jue 2.16; 3.9, 15; 10.1, 12); (5) Un tiempo de *paz viene seguido por la muerte del juez y el retorno a la *apostasía (Jue 3.10-11; 8.28-32; 10.2-5; 12.9-15). En contra de algunas interpretaciones del libro, deberíamos destacar que este ciclo incluye bien así como mal, el mismo paradigma existente a lo largo de la Biblia (incluyendo *Génesis, *el viaje del éxodo y las crónicas históricas) y en la experiencia humana en general, algo que no debería llevarnos a considerar bajo una luz negativa todo lo que ocurre en el libro de Jueces.

Dentro del patrón general destacado anteriormente encontramos una secuencia de extraordinarios actos individuales de liberación, y el libro es, además de una historia melancólica de una nación en decadencia, una colección de historias de héroes en la que Dios levanta líderes carismáticos y valientes para rescatar a una nación arrepentida. El libro de Jueces encuentra el mismo equilibrio que Milton en la visión de la historia futura narrada en los dos últimos libros de El paraíso perdido, donde Miguel dice a Adán al principio de la visión que debe esperar oír «lo bueno con lo malo,... la gracia suprema contendiendo con la pecaminosidad de los hombres». El libro de Jueces presenta una combinación parecida.

Héroes y heroínas. El título del libro sugiere por sí solo su imagen principal, aunque no de la forma supuesta habitualmente. Solo uno de los jueces (Débora) aparece ejerciendo las funciones de la judicatura (Jue 4.5). Una traducción mejor sería «gobernante-guerrero». Los «jueces» eran esencialmente libertadores militares as hoc que Dios levantaba en tiempos de crisis militar para salvar a la nación de Israel. Además, eran figuras carismáticas, no líderes autoescogidos o elegidos. Eran personas que «el Señor levantó» (Jue 2.16, 18; 3.9, 15). En siete ocasiones leemos que «el Espíritu del Señor» vino sobre varios jueces. El papel fundamental de estos líderes era liberar (casi dos docenas de referencias), y el libro en sí es una pequeña antología de historias de *rescate. El patrón se bosqueja al principio del mismo: «Y Jehová levantó jueces que los librasen de mano de los que les despojaban» (Jue 2.16 RVR1960). El punto culminante de este tema del rescate es el famoso cántico de victoria patriótico conocido como el

Cántico de Débora (Jue 5), que se detiene cuidadosamente en los detalles de la conquista.

Por un lado, estas historias de liberación son historias de éxito. Después del asesinato de Eglón y la consiguiente victoria militar, «reposó la tierra ochenta años» (Jue 3.30 RVR1960). Bajo cualquier modelo político, es un éxito destacable. Otras conclusiones formularias emiten veredictos parecidos: «Reposó la tierra cuarenta años» (Jue 3.11; 5.31; 8.28 RVR1960); «Reposó la tierra ochenta años» (Jue 3.30 RVR1960); «Él juzgó a Israel veinte años» (Jue 16.31 RVR1960). En otros pasajes, leemos acerca de enemigos «subyugados» (Jue 3.30; 4.23; 8.28; 11.33) y sobre la nación de Israel «liberada» (media docena de referencias). El hecho de que algunos de los propios jueces demostrasen defectos en su carácter o que durante su época la nación cayese en la decadencia moral no niega los logros genuinos de las personas, del mismo modo que no lo hace en otros pasajes de la Biblia. Los jueces heroicos hicieron lo mismo por lo que se alaba a David, concretamente, servir a Dios en su generación (Hch 13.36).

Talento humano. En el nivel de los logros heroicos, el libro de Jueces introducir un cambio en el tema del talento humano. Por supuesto, Dios es quien confiere los dones, pero la agencia por medio de la cual logra la liberación es abrumadoramente humana. Los jueces tienen en común que Dios los levantó y que tienen muchos recursos para liderar una nación. Son hábiles en las técnicas que se les exigen, y la narración recoge frecuentemente sus estrategias con suficiente detalle como para permitirnos ver que las mismas son importantes.

Más allá del hilo común de los dones compartidos, los jueces comparten una rica diversidad. El libro de Jueces se construye alrededor de sorpresas, ya que la mano de Dios cae donde él quiere, sobre una mujer, un zurdo, el más joven de un clan, un nazareo cuya vida estuvo acompañada de milagros. Los jueces individuales emplean diversas estrategias, llevan a cabo hechos diferentes, tienen virtudes y defectos distintos. Como el libro de Jueces celebra el talento humano, pone de manifiesto una destacada democracia de espíritu en el proceso, ni siquiera la traición es mala en cualquier circunstancia. Lo que encontramos aquí es el valor potencial de cada persona, para bien así como para mal.

La experiencia de Gedeón puede entenderse como una ilustración de los temas destacados arriba. En la primera mitad de su historia, él es un ejemplo práctico de complejo de inferioridad. Es tímido, tarda en aceptar el llamamiento de Dios y creer su promesa de prepararlo, y se muestra reticente al liderazgo. A lo largo de la primera mitad de la historia se nos lleva a esperar que cualquier liberación tendrá que venir de Dios en lugar de un humano. Sin embargo, la «creación» de un héroe durante la primera parte del relato se sustituye por la demostración de cualidades heroicas en la segunda. Dios se sale de la lista de actores, y la atención se centra en la maestría total de Gedeón en cada situación a la que se enfrenta. Cuando la nación desea proclamarlo rey, él responde de una forma admirable: «No seré señor sobre vosotros... Jehová señoreará sobre vosotros» (Jue 8.23 RVR1960). Es cierto que Gedeón tropieza cuando elabora un ídolo que conduce a la nación a la idolatría (Jue 8.27), pero el narrador se niega a explotar el error, dándole

únicamente un versículo. Casi todo el espacio del relato se dedica a cómo Dios forma y utiliza a un héroe humano.

Imágenes de violencia. El de Jueces es un mundo predominantemente militar (*ver* Ejército, ejércitos; Historias de batalla). Las hazañas narradas son principalmente militares, definidas en líneas generales para incluir actos de valentía individuales como el asesinato espontáneo de Sísara por parte de Jael empleando para ello elementos de la casa, el de Eglón a manos de Aod con una espada casera y las incursiones en solitario de *Sansón utilizando armas tan poco convencionales como una quijada o zorros con la cola ardiendo. Una atmósfera de *violencia emerge de las imágenes de carne mutilada, *huesos rotos, *cabezas aplastadas, ojos sacados, entrañas atravesadas, cuerpos desmembrados y atrocidades parecidas. Lo peor de todo es la *violación colectiva de la concubina del levita, que acaba con su muerte (Jue 19.22-30). Cualquier heroísmo que tenga lugar en el mundo de Jueces está coloreado en la imaginación del lector por la sordidez de las circunstancias en que el mismo ocurre. Lo grotesco se presenta pronto en el libro: «Mas Adoni-bezec huyó; y le siguieron y le prendieron, y le cortaron los pulgares de las manos y los pies. Entonces dijo Adoni-bezec: Setenta reyes, cortados los pulgares de sus manos y de sus pies, recogían migajas debajo de mi mesa; como yo hice, así me ha pagado Dios» (Jue 1.6-7 RVR1960).

Imágenes de apostasía. El tema positivo del libro de Jueces se equilibra con el negativo de la *apostasía nacional y los fracasos en la vida de los propios jueces. El tema de la *ceguera es uno de los patrones de imagen a través del cual se presenta el ciclo recurrente de la autodestrucción. El ciclo de desobediencia y castigo (*ver* Crimen y castigo) viene provocado por la ceguera voluntaria ante la ley deuteronómica. A lo largo del libro de Jueces, el pueblo hace el mal a los ojos de Dios (Jue 2.11; 3.7,12; 4.1; 6.1; 10.6; 13.1). En otras palabras, los israelitas hacen lo que bien les parece (Jue 17.6).

La ceguera de los líderes no tiene lugar de golpe sino gradualmente a lo largo de la narración. Comenzando con Gedeón, cada juez aparece en escena un poco más ciego e inconsciente que el anterior. Gedeón lleva a la nación a la idolatría; Jefté sacrifica a su hija; Sansón, a sí mismo; el levita, a su esposa, provocando que Israel destruya casi toda la tribu de Benjamín. La caracterización de los jueces pasa a ser una imagen literaria para retratar a personas que pierden de vista a Dios haciendo lo que les viene en gana.

Gedeón inaugura el ciclo de alguna manera. La narración comienza con un profeta anónimo hablando públicamente de la historia del *éxodo (Jue 6.7-10). Gedeón no puede oírlo porque está escondido en un lugar trillando *trigo. Este tarda en reconocer al *ángel del Señor que aparece, e insiste en su famosa prueba del vellón para ver «si has de salvar a Israel por mi mano» (Jue 6.36 RVR1960). Esta misma lentitud para ver se repite en la negación de Manoa, padre de Sansón, de ver al Señor. Manoa, como Gedeón, mantiene toda una conversación con el Señor sin darse cuenta de con quién está hablando (Jue 13.16). Sin embargo, ni siquiera aquí el tema es totalmente negativo: los personajes acaban percibiendo al Señor y actuando en consecuencia. Puede que Gedeón no estuviese presente en la recitación del éxodo, pero es precisamente él quien recibe la visión de Dios, ya que el ángel se aparece a él y lo escoge para el liderazgo.

Muchas imágenes encuentran su cumplimiento en *Sansón, que acaba ciego y moliendo grano dando vueltas y vueltas alrededor del molino de la prisión. Sansón es un hombre de visión, pero esta es sesgada porque desea apropiarse de todo lo que ve («He visto en Timnat a una joven filistea; pídanla para que sea mi esposa», Jue 14.2-3 NVI). Al final, es destruido por sus propios deseos, su propia vista. Esta es la ironía de Sansón. Su castigo es contundente: los filisteos le sacan los ojos. Pasa a ser una imagen encarnada de Israel, una metáfora de carne y sangre de un pueblo que pierde de vista al Señor.

La imagen final que expresa la pérdida de la visión de Dios tiene lugar en Jueces 19 con el levita y la concubina. De camino a la región montañosa de Efraín, se detienen en Gabaa, donde se hospedan con un anciano. Se repite una escena extrañamente familiar (cp. Gn 19): los hombres de la ciudad se reúnen alrededor de la casa del anfitrión y piden mantener relaciones sexuales con el visitante, el levita (Jue 19.22). De nuevo, las imágenes son de lo más contundente. En Génesis, Dios salva a Lot y su familia de este trágico sufrimiento cegando a los hombres. Pero no así en Jueces. En Génesis, los hombres malvados son extranjeros de Sodoma y Gomorra. En Jueces, son israelitas de la tribu de Benjamín. Como las personas han decidido hacer lo que bien les parece, el Señor ha decidido desaparecer de su vista; como han hecho el mal repetidamente a los ojos de Dios, hacen lo que les viene en gana.

Después de la violación de la concubina del levita, este descuartiza su cuerpo en doce pedazos. Seguidamente, envía cada uno de estos a cada tribu de Israel para que estas se unan y hagan guerra contra Benjamín, uno de los suyos. La imagen de la esposa descuartizada simboliza la mutilación que Israel llevará a cabo con su propio pueblo y su tribu. Como han perdido la visión de Jehová, se han vuelto a sí mismos y se disponen a desmembrarse solos.

La imagen de la *casa es otra metáfora que conforma el libro. Cuando alcanzamos el final de Jueces, los israelitas viven en una tierra donde una mujer no está segura en su propio hogar. En una de las imágenes más penosas de la Biblia, la concubina cae a la puerta de la casa donde se hospeda su marido, y sus manos están sobre el umbral. Esta imagen evoca una gran compasión, pero también condena al verdadero criminal. Irónicamente, agarrarse al umbral es un intento de entrar en la supuesta seguridad de la casa. Como es habitual con el simbolismo en Jueces, este gesto comunica dos sentidos. La mano de la concubina apunta hacia el hombre que cometió este crimen atroz. El levita, un hombre de la ley, perdió de vista lo correcto y lo incorrecto, sacrificando a su esposa para una muchedumbre voraz. La narración de Jueces comienza con dos mujeres poderosas y exitosas: Acsa (Jue 1.13-15) y Débora (Jue 4–5), pero acaba con el levita sacrificando a su esposa. Es un acto extraño y macabro por parte del mismo, pero resume y epitomiza cómo el simbolismo del libro de Jueces revierte la normalidad y la moralidad.

Tan solo necesitamos comparar la acción del levita con la de Saúl en 1 Samuel. Este descuartizó un par de bueyes para reunir a las tribus a fin de luchar contra los filisteos (1 S 11.5-8). Ni siquiera el terco rey Saúl cayó tan bajo como el levita, sin embargo, en un extraño giro del destino, las dos imágenes de desmembramiento conectan al fallido rey de

Benjamín con el fracaso moral de toda esta tribu. Como es tan típico con el uso de las imágenes en Jueces, el descuartizamiento condena al levita, a la tribu de Benjamín y al futuro rey procedente de esta. Este es otro ejemplo en el que las imágenes se interrelacionan y entretejen temas a lo largo de la Biblia.

Lo más importante, Jueces termina de la forma que empezó. Incluso la narración en sí pasa a ser una imagen. Al final de Jueces, Israel está inmerso en el mismo ciclo de desobediencia y castigo. «En aquellos días no había rey en Israel; cada uno hacía lo que bien le parecía» (Jue 17.6 RVR1960; 21.25). Después de trescientos años de empresas agotadoras por parte de Israel y sus jueces, sigue sin existir un líder visionario que pueda unir al pueblo en una visión única tal como lo hicieron *Moisés y Josué.

Así pues, el pueblo, que vive en una sociedad pluralista, se vuelve a sus propios caminos y pierde la visión del Señor. El libro de Jueces describe lo que ocurre a una sociedad que deja de mirar a Dios y solo encuentra sentido en lo individual. La imagen del ciclo al final cae trágicamente en una espiral descendente. La narración de Jueces se vuelve una imagen de decadencia a través de su uso de la trama, la caracterización y el simbolismo. Todas las demás imágenes principales en Jueces subrayan la razón y las consecuencias de una sociedad sin líder que pierde de vista a Dios.

Resumen. La ambivalencia en el núcleo del libro de Jueces se sintetiza bien en su juez más famoso, Sansón. Parte de su historia se suma al patrón de *tragedia literaria, ya que el escritor decide incluir acontecimientos que revelan los defectos del protagonista. Estos son múltiples, y vemos de manera sucinta una visión cada vez mayor de lo fácilmente que las personas se equivocan debido a imprudencia, la voluntad débil, la autoindulgencia, la sensualidad, el exceso de confianza, la confianza en uno mismo, los apetitos, la complacencia religiosa, las malas compañías, la confianza puesta en el lugar equivocado y los votos quebrantados. A la vista de su talento, Sansón es un ejemplo práctico de cómo desperdiciar los dones de Dios.

Pero la historia de la ignominia personal solo es la mitad del cuadro. La tragedia literaria también es un relato de héroes. Existen formas en las que Sansón emplea muy bien su fuerza concedida por Dios para librar a su nación de sus enemigos. A pesar de toda su debilidad humana, leemos repetidamente que «el Espíritu del Señor» vino sobre Sansón. Leemos en dos ocasiones que este juzgó a Israel durante veinte años (Jue 15.20; 16.31); obviamente hizo mucho también por buscar unirse a mujeres filisteas. Además, después de caer del favor de Dios, Sansón vuelve a él, como simboliza el crecimiento de su *pelo y que el Señor conteste su oración final pidiendo el regreso de su fuerza. En caso de que tuviésemos alguna duda de que la de Sansón es una historia de éxito así como de fracaso, encontramos a este incluido en la lista de héroes de la fe en Hebreos 11 (He 11.32, que también menciona a los jueces Gedeón, Barac y Jefté).

Ver también APOSTASÍA; CIEGO, CEGUERA; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; JOSUÉ, LIBRO DE; JUICIO; RESCATE; SAMUEL, LIBROS DE; SANSÓN.

JUEZ. *Ver* JUICIO.

JUGAR, TOCAR

En la Biblia, estos verbos engloban un abanico de actividades humanas, que implican en su mayor parte actividades de ocio agradables, las artes o los deportes.

Un grupo de imágenes rodea al acto de tocar un instrumento musical (Gn 4.21; 1 S 16.16-17, 23; 1 Cr 15.16, 20; Sal 33.3; 144.9; Mt 11.17; Lc 7.32; 1 Co 14.7). Jugar un papel, como en una obra teatral, provee otro grupo. Existen dos docenas de referencias en los profetas a jugar a ser prostituta. Otra connotación es la de pretender cumplir una función para la uno no está preparado, como cuando los lugareños se burlan de Lot, un forastero, por jugar a ser juez delante de ellos (Gn 19.9). En otros pasajes, el sentido es que alguien finja ser algo que no es, como en el proverbio: «Hay quienes parecen amigos pero se destruyen unos a otros; el amigo verdadero se mantiene más leal que un hermano» (Pr 18.24 NTV). Cuando David fingió estar loco, el rey Aquis preguntó sarcásticamente: «¿Acaso me faltan locos, para que hayáis traído a este que hiciese de loco delante de mí?» (1 S 21.15 RVR1960).

Otro tema es el de los deportes, incluyendo los juegos infantiles. La voz del torbellino pregunta a Job con una ironía obvia en relación a Leviatán: «¿Jugarás con él como con pájaro, o lo atarás para tus niñas?» (Job 41.5 RVR1960; *ver* Animales míticos). Hablando de Behemot, Dios dice: «Los montes le brindan sus frutos; allí juguetean todos los animales salvajes» (Job 40.20 RVR1960). La lista de provisiones de Dios en la *naturaleza en Salmos 104 incluye la declaración de que el Señor creó a Leviatán para que jugase en el mar (Sal 104.26). Los juegos recreativos también pueden ser el espectáculo de las orgias paganas, como en la retrospectiva de Pablo sobre el incidente del becerro de oro: «Se sentó el pueblo a comer y a beber, y se levantó a jugar» (1 Co 10.7 RVR1960).

Las imágenes más positivas de jugar tienen lugar en las visiones *apocalípticas del *milenio venidero. La principal entre ellas es la maravillosa escena callejera de la nueva Jerusalén, donde ancianos y mujeres se sentarán en las calles, «llenas de muchachos y muchachas que jugarán en ellas» (Zac 8.4-5 RVR1960; ver también Jer 30.18-19; 31.4, 13-14). En la visión paralela de Isaías del reino pacífico, «el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid» (Is 11.8 RVR1960).

Si ampliamos el concepto de jugar a la jocosidad, el principal ejemplo bíblico es *Jesús. Sus sermones y sus luchas dialécticas con sus oponentes (y ocasionalmente con sus amigos) están marcados por una cualidad enigmática y jocosa. Una de las figuras retóricas más características de las parábolas y sermones de Jesús es la idea de lo *gigantesco, una exageración cómica diseñada para garantizar el asentimiento del oyente y provocar una sonrisa durante el proceso. Jesús también gustaba de emplear juegos de palabras (como cuando dio al volátil Pedro el sobrenombre «roca») e ironía (p.ej., cuando preguntó a la multitud que había salido a buscar al rudo morador del desierto Juan el Bautista si habían ido a ver a un petimetre delicado [Mt 11.7-8]).

Ver también ATLETISMO; GIGANTESCO, TEMA DE LO; MÚSICA; OCIO.

JUICIO

El juicio en la Biblia es tanto humano como divino. Es un intento de discernir correctamente entre lo incorrecto y lo correcto, llegando a una decisión que se sintetiza a

partir de la experiencia observada y la precedencia de la ley. Un juez toma la decisión, determinando la justa recompensa para el acto de una persona.

Jueces humanos como pacificadores. La función principal de los jueces humanos en la Biblia es servir como agentes del orden civil, trayendo paz al conflicto humano dentro de una comunidad. *Moisés preservó el orden en el desierto sirviendo como primer juez de Israel y escogiendo a otros para juzgar los pequeños conflictos cotidianos durante el éxodo (Éx 18.2-24; Dt 1.16). Bajo la ley mosaica, un juez supervisaba cada ciudad (Dt 16.18), enviando los casos más difíciles a un tribunal superior (Dt 17.8-9). Con un discernimiento correcto, estos jueces humanos mantenían un clima de cooperación en el desierto.

Debido a la palabra empleada en las traducciones al castellano, los «jueces» del libro del mismo nombre pertenecen a la judicatura en la imaginación popular. Sin embargo, su identidad esencial era la de libertadores: «Jehová levantó jueces que los librasen de manos de los que les despojaban» (Jue 2.16 RVR1960). Débora es la única que celebraba audiencias en las que los israelitas «acudían a ella para resolver sus disputas» (Jue 4.5 NVI). El papel de juez lo desempeñaban sacerdotes y profetas en la sociedad anterior a la monarquía (1 S 7.15–8.1). Posteriormente, los reyes se ocuparon de esta función, como observamos en las crónicas históricas: Natán presenta un caso civil para que David lo juzgue (2 S 12.1-6), y Salomón tiene que emitir un veredicto en el conflicto de las dos mujeres por un recién nacido (1 R 3.16-18). Proverbios 20.8 declara que «cuando el rey se sienta en el tribunal, con su sola mirada barre toda maldad» (NVI). Absalón «robaba... el corazón de los de Israel» ofreciendo proveer *justicia para ellos, diciendo: «¡Quién me pusiera por juez en la tierra, para que viniesen a mí todos los que tienen pleito o negocio, que yo les haría justicia!» (2 S 15.4-6 RVR1960).

Un juez humano ideal imita la justicia de Dios (Lc 12.57; Jn 7.24), pero no intenta usurpar el papel del Señor como juez absoluto (Dt 1.17). Muestra un discernimiento maduro en cuestiones morales con humildad, teniendo en mente la perfecta ley de Dios (Lc 12.57; Jn 7.24; Ro 15.14; 1 Co 2.15; 6.1-6; 10.15; 2 Co 13.5; Fil 1.9ss; Col 1.9; 1 Jn 4.1). Las Escrituras confieren grandeza y rotundidad a las imágenes de juicio porque Dios es la autoridad suprema, la justicia suprema. Como el salmista declara: «La ley de Jehová es perfecta, que convierte el alma; el testimonio de Jehová es fiel, que hace sabio al sencillo» (Sal 19.7). Las imágenes bíblicas de juicio reposan sobre la suposición de que los juicios de Dios son totalmente justos y que, aunque misteriosos, constituyen el estándar por el que se conoce toda la justicia.

El problema del juez injusto. Los «jueces con motivos malvados» conforman otra serie de historias e imágenes del juez humano. Este tiende a favorecer su propia versión de la sabiduría; la frase «cada uno hacía lo que bien le parecía» resume una era de corrupción y decadencia en Israel (Jue 21.25 RVR1960). La resistencia al juicio moral asume que el juez no merece su posición de autoridad, siendo tan propenso al error como cualquier otra persona. Antes de que Israel se formase, los habitantes de Sodoma se burlaron del intento de Lot de ejercer autoridad moral; cuando este se resistió a sus intenciones lujuriosas, ellos dijeron: «Quita allá... Vino este extraño para habitar entre

nosotros, ¿y habrá de erigirse en juez? Ahora te haremos más mal que a ellos» (Gn 19.9 RVR1960). Su escarnio suponía la dificultad común de los jueces con motivos corruptos.

Aunque Dios escoge muchos jueces, no todos siguen sus patrones de justicia. Una lista de escenas pinta un cuadro de favoritismo y parcialidad como pecado habitual de los jueces. El favoritismo define la perversión de la justicia en la ley (Lv 19.15). Dios elogia a aquellos que evitan los sobornos y declaran la verdadera inocencia (1 R 8.32), y desprecia a aquellos que los aceptan (Mi 3.11; 7.3). Se ordena repetidamente a los jueces que eviten esta tentación (2 Cr 19.7), y que muestren misericordia en su lugar (Lc 18.6). Detrás del mandato escritural de no juzgar mal a otra persona (Mt 7.1; Lc 6.41-42; Jn 8.7; Ro 2.1; 14.4; Stg 4.1), podemos sentir la tendencia perenne de los jueces humanos de abusar de su autoridad.

El juez humano como tipo literario. En la Biblia, como en la literatura en general, el tipo de carácter del juez es ambivalente. En el mejor de los casos, un juez es una figura de autoridad que representa el orden civil, sin el cual una sociedad se vendrá abajo. Así pues, tenemos imágenes de Moisés (Éx 18.13) y Débora (Jue 4.5) sentándose a administrar juicio en casos civiles (ver también Dt 17.9; Esd 7.25). Parte del alivio proporcionado por un juez justo es que los derechos de los pobres y desfavorecidos se defienden (Pr 31.9).

Sin embargo, el juez humano es una figura de terror así como de alivio. Como supervisa el castigo de los ofensores (Dt 5.2), una persona culpable bien podría temer comparecer ante uno de ellos (Mt 5.25). La imagen negativa definitiva es la del juez falso (Jer 5.28; Mi 7.3). Uno también capta referencias a jueces indiferentes a los que incluso deben despertar para que oigan un caso (Lc 18.2-6); esta situación se da a entender en los salmos de lamento en los que quien habla de dirige a Dios como un juez que necesita que lo despierten para entrar en acción.

Historias de juicio. El juicio también puede producir un género narrativo conocido como historias de juicio. La historia de la desobediencia de *Adán y *Eva (Gn 3) es una de ellas, ya que Dios entra en el huerto en el papel del juez que sonsaca la verdad a sus hijos desobedientes y pronuncia seguidamente el juicio sobre los culpables. La historia de fratricidio de *Caín (Gn 4.1-16) está gobernada de principio a fin por la dinámica del juicio, como leemos en una secuencia sobre los antecedentes familiares, vocacionales y religiosos del criminal; sus motivos para llevar a cabo el crimen; y su historia de reinserción. Leemos acerca del arresto, el juicio, la sentencia, la apelación, la modificación de la sentencia y su ejecución. Otras historias de Génesis que encajan en el género de las historias de juicio incluyen la del *diluvio y la torre de *Babel. Los episodios individuales en la vida de los patriarcas también contienen escenas de juicio, como cuando el engaño de Abraham e Isaac a los reyes egipcios sale a la luz o cuando el primero tiene que superar las repercusiones de la mala decisión de tener un hijo con Agar.

La épica del éxodo es una antología de historias de juicio, que comienza con las plagas que Dios envía sobre Faraón por su tozudez. Cuando los viajeros israelitas murmuran o se rebelan, sus actos desembocan en escenas de juicio, ya que son castigados con la

muerte, enfermedades temporales, el ataque de serpientes ardientes o la tierra que se abre y se traga a las personas. La escena de juicio culminante se narra en Números 15, después de que los espías den un informe derrotista, cuando Dios sentencia a la nación a cuarenta años de deambulación por el desierto. La historia posterior de la nación de Israel se basa en un ritmo de *apostasía, juicio, *arrepentimiento y liberación. Los libros proféticos del AT son también historias de juicio nacional, reforzadas en ocasiones por imágenes del tribunal cuando Dios pide responsabilidades a un pueblo caprichoso.

Dentro de este ámbito nacional, también se exigen responsabilidades a los individuos en escenas de juicio memorables, personajes como Nadab y Abiu (Lv 10.1-8), María (Nm 12), Coré, Datán y Abiram (Nm 16), Uzías (2 S 6:6-7; 1 Cr 13.6-10), Acán, Sansón, Saúl, y David y Betsabé. Reyes paganos también se ven sometidos al juicio (p.ej., Nabucodonosor, Belsasar). En el NT, juicios parecidos caen sobre Ananías y Safira (Hch 5.1-11), y Herodes Agripa (Hch 12.21-23).

Enfermedades físicas y muerte. Además del juez y las historias de juicio arquetípico, la Biblia elabora el tema del juicio con un grupo de patrones de imagen específico. En contraste con la larga vida prometida a los justos, las Escrituras representan el juicio del malvado con una gran variedad de enfermedades. La *lepra golpea a María cuando esta escarnece a Moisés (Nm 12.4-9) y a Uzías cuando ofrece un sacrificio deficiente (2 Cr 26.16-21). Jeroboam se hace un ídolo personal y se le juzga haciendo que su mano se seque (1 R 12.25–13.6). La *esterilidad es un juicio sufrido tanto por la casa de Abimelec (Gn 20.17-18) como por Mical, esposa de David (2 S 6.23).

La *muerte como juicio llega con una velocidad parecida. Un profeta miente y seguidamente un *león lo mata (1 R 13.7-32). Uza toca el arca (1 Cr 13.6-14), y Josías altera órdenes de guerra (1 Cr 35.20-24); el juicio de ambos es la muerte. Se juzga al hombre sanguinario según su pecado (Sal 5). Grupos enteros son juzgados con la muerte: cincuenta mil por un sacrificio inapropiado (1 S 6.19), y otro grupo por casarse con mujeres extranjeras desobedeciendo el mandato de Dios (Nm 25.1-10). Ejemplos más prominentes incluyen a *David y *Betsabé, cuyo primer hijo muere en el juicio de Dios del adulterio de sus padres (2 S 12.15-23); Ananías y Safira, cuyo engaño mata a ambos (Hch 5.1-11); y por supuesto, Adán y Eva, juzgados con muerte por su desobediencia al comer del árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 3). Incluso la muerte es un juicio temporal, porque toda persona comparecerá delante de Dios en el día del juicio final. Y, como en el caso de Adán y Eva, la muerte puede verse como un juicio de misericordia a gran escala, un juicio que evita una desgracia mayor.

Ruina política. El escritor de Proverbios observa que «cuando el Señor aprueba la conducta de un hombre, hasta con sus enemigos lo reconcilia» (Pr 16.7 NVI). A diferencia del éxito de aquellos que son bendecidos por Dios, los juzgados como malos se encuentran con una amplia variedad de intentos frustrados de autodeterminación. Estos esfuerzos acaban frecuentemente en juicio por desobedecer mandatos: Israel ignora la orden de Josué de no tomar botín y pierde una batalla que se suponía fácil de vencer (Jos 7); Micaía decide tener sus propios ídolos y sacerdotes, y ve como le atacan repentinamente (Jue 17–18); la cautividad asiria y otras tienen lugar cuando Dios juzga la

desobediencia de Israel (2 R 17.1-23). Se dice a Rubén, el primogénito de Jacob, que «no será el principal» tras su infidelidad con la concubina de su padre (Gn 36.16-22; 49.4). Dios impide a Moisés conducir al pueblo al interior de Canaán debido a su desobediencia (Nm 20.9-13; 27.12-14). Los reinados tanto de Saúl (1 S 13.11-14) como de Jeroboam son cortos por su falta de respeto a los mandatos del Señor (1 R 14.1-20). La ruina política viene a menudo como un juicio de Dios.

Desastre natural. Quizá las imágenes de juicio más asombrosas son los llamados desastres naturales, los elementos de la tierra que se levantan para aplastar a los malvados: *diluvios, *hambrunas, *terremotos, *fuego, *plagas e infestaciones. De nuevo, la aparición del desastre no quiere decir necesariamente que se esté produciendo como un juicio. Sin embargo, las Escrituras detallan numerosas ocasiones en las que la causa explícita detrás de los desastres naturales es el juicio de Dios. Comenzando con el diluvio mundial de Génesis 6–9 (cp. 2 P 2.5), encontramos otras imágenes de destrucción de los malvados por medio de inundaciones (Job 20.28; 22.16; Nah 1.8). Su fuerza irresistible (Dn 2.26; Os 5.10) y naturaleza repentina abrumadora (Mt 24.38) hacen de ellas una potente imagen de juicio.

La segunda lista prominente de desastres naturales es la serie que Dios trajo a Egipto justo antes del éxodo (Éx 5-10). El aire, el agua, el suelo, no hay escapatoria del juicio de Dios. En otras ocasiones, los israelitas sufren mortandades de enfermedades humanas, una vez por avaricia (Nm 11.33-35) y la otra por quejarse (Nm 16.42-46), el Señor también los juzga con campamento infestado de serpientes (Nm 21.4-9).

El *fuego es otra imagen de juicio. Ineludible y repentino como las inundaciones o las plagas, este consume en juicio. Recordamos la bendición de Dios sobre el sacrificio de Elías cuando el *altar empapado se consumió con el fuego (1 R 18.38), pero este quemó a los sacerdotes, no el sacrificio, en otros casos de sacrificio ofrecido de forma impropia (Lv 10.1-6; Nm 16.35). El «fuego del Señor» quemó los aledaños del campamento israelita cuando el pueblo se quejó de sus dificultades (Nm 11.1-3; Sal 78.21-22); el «fuego consumidor» era un juicio del Señor por desafiar su autoridad (Dt 9.3; Jos 7.15; 2 R 1.10-12; Ez 20.47-48). La historia de Daniel muestra que el fuego era un prominente juicio humano (Dn 3). También es una de las principales metáforas para los profetas que anuncian el juicio inminente de Dios (Is 31.9; Jer 43.12; Lm 4.11; Am 1.7; Mi 1.7; Zac 9.4). El juicio final del Señor implicará un fuego que consume la tierra (Ap 16.8; 1 P 3.10) así como un lugar de fuego al que irán los que no se arrepientan (Mt 3.12; 25.41; Ap 20.14-15).

El fin de los tiempos está marcado por una acumulación de desastres naturales provocados por el juicio de la tierra por parte de Dios. El profeta Juan escribe: «Por lo cual en un solo día vendrán sus plagas; muerte, llanto y hambre, y será quemada con fuego; porque poderoso es Dios el Señor, que la juzga» (Ap 18.8 RVR1960). La historia, la profecía y la poesía de la Biblia proveen imágenes inevitables de juicio que conforman nuestras emociones cuando nos encontramos esas mismas imágenes en nuestra experiencia. No obstante, el contexto necesario para esta lista de juicios observados es la afirmación constante de la Biblia de que Dios es el juez perfecto.

Dios como juez perfecto. El tema del juicio divino es más dominante aun que el humano en la Biblia. El testimonio bíblico es que la ejecución del juicio de Dios surge en alabanza y adoración tanto de la humanidad como del orden creado (Jer 51.48; Ap 19.1-2). Los efectos del mal son tan devastadores en el mundo humano y natural que en la era actual toda la creación gime «con dolores de parto» (Ro 8.22). Por el contrario, cuando Dios venga a poner las cosas en su sitio, los cielos, el mar y sus habitantes, los campos y sus habitantes, y los árboles del bosque se retratan regocijándose en la celebración del juicio escatológico de Dios: «¡Canten delante del Señor, que ya viene! ¡Viene para juzgar la tierra!» (Sal 96.11-13 NVI; Sal 98.8).

Dios el juez paciente. Los juicios de Dios se representan brotando de su ira judicial. Algunas de las imágenes gráficas empleadas para describir la intensidad de la ira del Señor pueden dejarnos la falsa impresión de que el juicio de Dios es un estallido emocional incontrolado. Más bien, el testimonio de las Escrituras es el de la misericordia y la gracia de Dios luchando con las personas hasta «el cumplimiento del tiempo» (Gá 4.4). El Señor actúa contra el mal. El juicio de Dios tiene una puntualidad y una proporcionalidad santa (Gn 18.16-33; Is 65.1-7).

Los autores bíblicos representan a Dios siendo paciente con la humanidad mientras esta sigue degenerando a pesar de sus constantes súplicas y advertencias (Ro 2.5). Cuando Dios hizo su promesa del pacto a Abraham en relación a Canaán, advirtió a este de que la tierra no se entregaría a sus descendientes antes de que pasasen cuatrocientos años. Dios dio una razón para este retraso: «porque entes de eso no habrá llegado al colmo la iniquidad de los amorreos» (Gn 15.16 NVI). El *exilio provee otra imagen de la paciencia de Dios. La expulsión de Israel de la tierra con los horrores que la acompañaron fue simplemente la consecuencia advertida de antemano de la desobediencia al pacto (Lv 26.14-39; Dt 28.15-68; Ez 14.21-23). Se retrasó una y otra vez (2 R 17.13-14; 2 Cr 36.15-16) hasta que, como el cronista dice, «no hubo ya remedio».

El juicio como escena en el tribunal de Dios. La paciencia de Dios también tiene como propósito la acumulación de suficientes pruebas para hacer de la condenación del mal y la vindicación de lo recto algo inescapable e irrefutable. Los juicios intermedios y final de Dios se representan en términos de una escena de tribunal. Los *profetas del AT se consideran fiscales del Señor en una demanda del *pacto contra el pueblo de Dios (Jer 2.4-9; Os 4; Mi 6.1-6; cp. Mt 21.33-46). En Isaías 1.2, se convoca a los cielos y la tierra como testigos, remontándose a Deuteronomio, donde esos mismos elementos naturales dieron testimonio del pacto de Dios con su pueblo (Dt 4.26; 30.19; 31.28-29; 32.1). Ahora, atestiguan la justicia del inminente juicio anunciado por Isaías.

En el caso del juicio final, Dios asume el papel de fiscal y juez de los impíos. Los libros que dan testimonio de la *rebelión decidida de los no arrepentidos se abren. Estos caen bajo el peso de la condenación que han ido acumulando para sí (Sal 1.5; 5.5). La ausencia de cualquier defensa legítima tiene como consecuencia que se les echa en el lago de fuego (Ap 20.11-15).

Las actividades y el resultado de la escena del tribunal es diferente para los creyentes. Dios sigue siendo juez. Satanás es ahora el fiscal. Sus acusaciones se contestan y

silencian y él mismo es reprendido por la defensa que Jesús ofrece en favor de los suyos (Zac 3.1-5; 1 Jn 2.1; Ap 12.10-12). Los justos también caen, pero en alabanza y adoración bajo la conciencia total de que se encuentran en la presencia del Juez del universo (Ap 4.10-11; 19.4).

El juicio como un proceso gradual. Las Escrituras retratan los juicios de Dios a lo largo de la historia como imágenes prolépticas del juicio final. Los mismos se representan llegando por etapas en un plan divino de entrega a plazos. En cierto sentido, los impenitentes ya son juzgados (Jn 3.18), pero los juicios parciales presentes de Dios sobre sociedades e individuos tienen el propósito de servir como advertencia misericordiosa a fin de que renuncien al mal y se sometan a Dios (Am 4.6-13; Ro 1.18-25; 2.1-4. Ver también el estribillo repetido de Ezequiel: «entonces sabréis/sabrán que yo soy el Señor» [Ez 5.8-13; 6.8-10; 16.59-63]). El número de plazos es limitado. Las Escrituras denominan el día del pago final «la ira venidera» (Lc 3.7; 1 Ts 1.10). Para los que no se arrepientan, este día de juicio es un día de temor y terror espantoso.

Las idas y venidas del juicio de Dios. El juicio se representa con frecuencia como una expulsión de la presencia de Dios. Él es santo, y como tal no puede tolerar el pecado en su presencia. Como el huerto del Edén hacía las veces de santuario de Dios en la tierra, era necesario que Adán y Eva fuesen expulsados de él cuando pecaron (Gn 3.23-24). Más adelante, cuando el *tabernáculo y el *templo sirvieron como símbolos de la morada de Dios en medio de un pueblo pecador, se establecieron regulaciones para mantener la santidad de la misma. Aunque el sacerdocio se estableció para garantizar una vía de acercamiento, se hizo en el marco de la protección de la *pureza de la morada de Dios (Lv 1–10). Se echaba del campamento a los impuros en juicio (Lv 13–14). Cuando los israelitas se negaron a prestar atención a las repetidas advertencias proféticas en relación a su presunción religiosa, su castigo fue la expulsión de la tierra prometida donde Dios había pactado que viviría junto a su pueblo (Jer 7.15).

En el período del NT, este juicio se ejecuta temporalmente con la práctica de la excomunión del cuerpo comunitario de creyentes (1 Co 5.1-5). En estos casos, la expulsión incluye un elemento de gracia, cuyo propósito es dar lugar al arrepentimiento de la parte ofensora. No se debe dar por hecha esta misericordiosa oferta de una «segunda oportunidad», porque viene el día en que ya no se ofrecerá más.

El juicio como la gran exposición. La popularidad y el éxito de la exposición en todos los tipos de medios de comunicación puede deberse en parte a la capacidad del lector/oyente de sentarse anónimamente en juicio contra lo expuesto. Pocas cosas pueden rivalizar con el examen prolongado de los pecados de otro para acallar la conciencia y el sentido de depravación propios. En la exposición final, el velo del anonimato se quitará cuando cada individuo comparezca desnudo ante el Juez del universo (Mt 12.36-37; 1 Co 4.5; He 4.12-13).

La Biblia retrata a la raza humana respondiendo a la exposición venidera de dos formas contrarias. El inminente juicio final se representa en 1 Pedro como el «día de la visitación» (1 P 2.12 RVR1960). Dios se mantiene distante de los no arrepentidos hasta que llegue el tiempo del juicio (Is 13.5; 26.21; 30.27-33; 64.1; Mi 1.3). En su venida, los

malvados trataran de esconderse aterrados (Is 2.19-21; 26.20; Os 10.8; Ap 6.15-17). Este hecho contrasta con los justos, que esperan el día del juicio del Señor con gran expectación (Ro 8.23-25; 1 Co 1.7; Fil 3.20-21; 2 Ti 4.8; Ap 6.9, 10) e incluso aceleran su llegada en oración (Ap 22.20).

El juicio como separación. La consecuencia será la revelación de la gran división. Surgirán dos grupos, que dan testimonio del carácter bipolar de toda la historia humana (Ez 20.33-37; Mt 13.24-30, 47-50). Agustín tipificó acertadamente el drama desarrollado en la historia humana como la «ciudad de Dios» frente a la «ciudad del hombre».

Las separaciones parciales a las que dan lugar los juicios intermedios tienen el propósito de servir como advertencia a los impenitentes. En la narración del diluvio Dios separa a los justos (Noé y su familia) antes de ejecutar su juicio (Gn 6–7). Durante el curso de las diez plagas en Egipto, esta diferenciación surge antes de que Dios ejecute la plaga de las moscas (Éx 8.22-23). La separación alcanza su punto culminante en le décima plaga, en la que aquellos que se preparan obedientemente tal como Moisés ordenó no pierden un hijo (Éx 11–12).

La separación entre los impíos y los justos también tiene lugar dentro de la nación de Israel. Cuando se envían doce representantes de todas las tribus a explorar la tierra prometida, solo Caleb y Josué vuelven con la confianza de que el Señor demostrará ser fiel y entregará Canaán a los israelitas. Cuando las tribus siguen el consejo de los diez y se rebelan contra Moisés y el Señor, se niega la entrada en la tierra a toda esa generación, excepto los justos Caleb y Josué (Nm 14.30).

El juicio como separación también aparece en imágenes relacionadas con la *cosecha, un contexto que realza aun más la noción de separación final y total (Mt 13.36-43; Jl 3.12-13; Ap 14.14-20). Se retrata a Jesús como un aventador que «recoge el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará con fuego que nunca se apagará» (Lc 3.17 NVI). En Apocalipsis 14.14-20, se representan dos cosechas, de *grano y *uvas. En ambos casos, el pueblo del pacto de Dios se separa para siempre de sus enemigos. Ambos grupos ya no estarán juntos nunca más, debido a un insuperable cisma entre ellos (Lc 16.26).

Por muy paradójico que pueda parecer, cada grupo recibe lo que quería. Los impíos quedan fuera de la presencia de Dios para bien (Ap 21.27; 22.15), mientras los justos son bienvenidos en la misma para siempre (Ap 21.3-4; 22.14). Como C. S. Lewis plasmó de forma memorable en su visión ficticia del infierno titulada *El gran divorcio*, el juicio final es el momento en el que Dios dice a los pecadores no arrepentidos: «Sea hecha vuestra voluntad». Y como reflexiona el anglicano del siglo XVII Jeremy Taylor, Dios amenaza con hacer cosas terribles a las personas que se niegan a ser felices.

La imagen del juicio insta a estar preparados. La imagen bíblica es la del juicio espoleando a los creyentes a una vida justa. Este estado de preparación no es simplemente un asunto de conocimiento individual sino de respuesta de fe a la gracia de Dios. Como un acto de gracia, el Señor advierte a Noé del juicio que viene y revela un plan de salvación: la construcción del arca. Noé se prepara para el juicio por obediencia (Gn 6.13-22), construyendo literalmente su propia salvación. De forma parecida, antes

de la destrucción de los primogénitos en Egipto, el Señor revela misericordiosamente a Moisés las provisiones para la Pascua. En un lenguaje que recuerda al que describe la obediencia de Noé, se dice que los israelitas se prepararon según las instrucciones del Señor y se salvaron (Éx 12.1-28).

Este hincapié en la preparación espiritual continúa en el NT. La narración de Mateo del nacimiento de Jesús es única al recoger la visita de los magos y la consiguiente conversación entre Herodes y los líderes judíos en relación al lugar de nacimiento del Mesías (Mt 2.1-6). Este episodio en la primera aparición de Jesús sirve como introducción a la incapacidad de los líderes judíos de prepararse para la venida de Dios. Irónicamente, estos dirigen a los magos (que vienen de la tierra de los enemigos históricos de Israel) hasta Cristo, porque saben exactamente dónde debe nacer este (incluso citan Mi 5.2), pero van con ellos para honrar al Mesías. Está claro que su problema no es la falta de conocimiento sino la incredulidad.

En 1 Tesalonicenses 5.1-9, un pasaje que recurre a temas e imágenes del discurso *apocalíptico de Jesús, Pablo habla de la necesidad de preparación de la iglesia. Urge a sus lectores a prepararse para la aparición de Cristo. A la luz de lo repentino e inevitable del juicio, es necesario que la iglesia se controle y ejerza la fe, el amor y la esperanza. El ejercicio de estas virtudes es los que significa estar *vigilante. Los que están fuera, que siguen practicando el mal, se verán sorprendidos por el retorno de Cristo.

El elemento sorprendente del juicio. El proceso de separar a los salvados de los condenados traerá algunas sorpresas. El testimonio de las Escrituras es que muchos se sorprenderán cuando se les prohíba la entrada en la gloria. Su presunción da lugar al asombro y la incredulidad cuando el Señor los despide con palabras cortantes: «Nunca os conocí; apartaos de mí, hacedores de maldad» (Mt 7.23 RVR1960).

Para acentuar esta sombría verdad, varias de las parábolas del reino de Cristo presentan a un grupo o a un individuo que se encontraba inicialmente en un lugar de privilegio especial viéndose excluido al final (Mt 25.1-13; 14-30; Lc 19.11.27). Cristo hizo hincapié en la criba en el juicio final con el propósito de advertir tanto a su audiencia judía original como a los cristianos que leyesen los Evangelios de que no se volviesen pagados de sí mismos en su relación con Dios.

El punto hasta el que *muchos* se sorprenden por el veredicto final de Dios es un terrible testimonio del grado de éxito de Satanás al transmitir como verdad lo que en realidad es mentira. En la parábola de las diez *vírgenes (Mt 25.1-13), el tono familiar («¡Señor, Señor!» RVR1960) empleado por las vírgenes insensatas cuando piden entrar en el banquete de boda indica que esperan que las dejen entrar. En su lugar, el *esposo (que simboliza a Jesús en su segunda venida) las rechaza: «De cierto os digo, que no os conozco» (Mt 25.12 RVR1960).

El juicio como la guerra de Dios y una copa de ira. Las Escrituras retratan gráficamente a Dios actuando en violento juicio como un guerrero manchado de sangre (Dt 32.40-42; Is 13.4; 34.5, 6; 63.1-6; *ver* Guerrero divino). El día de la venganza de Dios produce una desolación total (Is 34.1-4; 59.15-20; 65.17-25).

Una de las imágenes más patéticas es la de ser obligado a beber una *copa de vino tan potente que provoca locura y muerte. En los libros poéticos y proféticos, esta imagen describe tanto a Israel como a la experiencia de sus enemigos (Job 21.20; Sal 75.8; Is 51.17, 21-23; Jer 25.15-29; Ez 23.31-34; Abd 15, 16). Los Evangelios dan testimonio de la culminación del juicio de Dios cuando Cristo bebe voluntariamente esta copa de ira (Mt 26.42) a fin de satisfacer el juicio de Dios contra nuestros pecados. Al cargar con ese juicio sobre sí mismo, Cristo ofrece después una nueva copa de vino que simboliza el nuevo pacto (Lc 22.20; 1 Co 11.25-26).

Cuando Cristo venga de nuevo en juicio, el vino de la ira de Dios se transpone de una imagen a la aterradora realidad que espera a aquellos que rechazaron su llamada. Lo que Cristo experimentó en el Calvario por los creyentes al beber esta copa se reserva para los incrédulos en el juicio final (Ap 14.9-10).

Resumen. En la Biblia, el juicio se construye alrededor de una serie de dicotomías. Por ejemplo, es tanto humano como divino. Los jueces humanos son muy buenos (agentes del orden civil y la justicia) o muy malos (perpetradores egoístas y parciales de un colapso moral dentro de una sociedad). El juicio de Dios es una buena noticia para los oprimidos, que se salvarán finalmente, y una mala para los hacedores de maldad, que serán castigados.

Ver también APOSTASÍA; COPA; DÍA, DÍA DEL SEÑOR; EXILIO; FIN DE LOS TIEMPOS; DIVINO GUERRERO; IMÁGENES LEGALES; INFIERNO; JUECES, LIBRO DE; JUSTICIA; MALDICIÓN; PACTO; PECADO; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

JURAMENTO. *Ver* VOTO, JURAMENTO.

JUSTICIA

Las palabras *justo, justicia* y *justamente* aparecen casi cien veces en la Biblia, en su gran mayoría en el AT, y solo un puñado de veces en el NT. Justicia encaja con el concepto de ley, y por tanto la justicia de Dios se revela profundamente en el AT. Sin embargo, en el NT, somos justificados por la *misericordia de Dios.

La justicia es uno de las atributos más excepcionales de Dios en las Escrituras. Una y otra vez, se representa al Señor como el heraldo de la justicia, especialmente en los profetas (Is 28.6; 51.4-5; 61.8; Jer 9.24; 21.12; Ez 34.16). Todos los caminos de Dios son justos: «Él es la Roca, sus obras son perfectas, y todos sus caminos son justos. Dios es fiel; no practica la injusticia. Él es recto y justo» (Dt 32.4 NVI; ver también Neh 9.13, 33; Is 58.2; Jn 5.30; 2 Ts 1.6). Se llama a los justos a reflejar la justicia de Dios, porque el Señor ama a los justos (Sal 37.25; cp. Gn 18.19; Dt 27.19; Jer 22.3). La imagen está tan estrechamente vinculada al carácter de Dios que «los malvados nada entienden de la justicia, los que buscan al Señor lo entienden todo» (Pr 28.5 NVI).

La justicia se considera frecuentemente un sinónimo de imparcialidad, pero en muchas ocasiones la justicia de Dios no equivale a lo que es legítimo sino a lo que es correcto (2 Cr 12.6; Neh 9.33; Jer 22.15; 23.5; 33.15; Ez 18.5). Tenemos un ejemplo vivo en la difícil situación de Job. Sabemos por las Escrituras que Dios es siempre justo (Dt 32.4),

pero no se está siendo ecuánime con él. Sufre por la voluntad de Dios, a pesar de su justicia. Job no ha hecho nada para merecer ese castigo, pero está afligido con gran dolor y pérdida.

No obstante, aunque la justicia de Dios se asocia frecuentemente con el castigo o la ira, la misericordia juega un gran papel en él. Isaías profetiza que «Sion será redimida con justicia» (Is 1.27 NVI) y que «mi justicia [la de Dios] será luz para las naciones. Ya se acerca mi justicia, mi salvación está en camino; ¡mi brazo juzgará a las naciones!» (Is 51.4-5 NVI; ver también Jer 30.11; Ez 33.13-20; 34.16). Aquí, la justicia se asocia con la redención y la salvación, trayendo liberación a los cautivos y libertad a los oprimidos. La justicia de Dios nunca es fría, porque él es amor. En su lugar produce gozo (Pr 21.15). Los salmos en particular expresan en ocasiones un gozo extático porque Dios viene como juez (Sal 67.4; 96.13; 98.9).

La figura del Siervo en Isaías es un ejemplo de justicia excelente y vivo. Isaías escribe:

Éste es mi siervo, a quien sostengo,
mi escogido, en quien me deleito;
sobre él he puesto mi Espíritu,
y llevará justicia a las naciones.
No clamará, ni gritará,
ni alzará su voz por las calles.
No acabará de romper la caña quebrada,
ni apagará la mecha que apenas arde.
Con fidelidad hará justicia;
no vacilará ni se desanimará
hasta implantar la justicia en la tierra.
Las costas lejanas esperan su enseñanza» (Is 42.1-4 NVI).

Esta descripción de la justicia y de aquel que la administrará es cautivadora. El lector es atraído a la fuerza y la misericordia del Siervo y anhela ver el día de su venida. Aquí, la justicia es personal, llena de misericordia, amor y liberación; está relacionada con lo recto, lo bueno y lo santo. La integridad, la honradez y la fidelidad están implícitas en el pasaje, revelando la naturaleza de la justicia de Dios.

Ver también JUICIO; MISERICORDIA.

JUSTICIA POÉTICA

La justicia poética consiste en recompensar la virtud y castigar el vicio. Uno de los rasgos más comunes de las historias es terminar con justicia poética. De hecho, con este recurso, los narradores señalan con frecuencia sus propias lealtades morales o sistema de creencias. Cuando un personaje es recompensado al final de una historia por sus experiencias en la vida, es natural llegar a la conclusión de que la historia ofrece esa conducta aprobada como una virtud. Lo contrario se aplica a personajes o acontecimientos que «pierden» al final de una historia.

Aunque una lista completa de las historias bíblicas que exhiben la justicia poética está fuera del alcance de este artículo, es importante ser consciente de que casi cada una de ellas acaba con justicia poética, no solo señalando lo que constituye virtud y vicio en el

relato sino también expresando fe en la justicia divina como un principio de la realidad que se ejecutará (y que lo hace frecuentemente en la vida humana terrenal). El principio de justicia poética se formula de forma sucinta en la historia de *Caín: «Si bien hicieres, ¿no serás enaltecido? Y si no hicieres bien, el pecado está a la puerta» (Gn 4.7 RVR1960).

La justicia poética como convención narrativa. La justicia poética se asocia de forma natural con la narrativa bíblica. Algunos aspectos de la historia de *Jacob ilustran el lado negativo de la justicia poética. Jacob se aprovecha del anhelo de comida de su hermano para su propio beneficio (Gn 25.29-34), y posteriormente le roba la *bendición de su padre engañando a este (Gn 27.1-40). En el episodio de la esposa sustituida (Gn 29.15-30), un miembro de la familia cambia las tornas aprovechándose del amor de Jacob por Raquel y engañándolo. El *embaucador es embaucado, y se hace justicia por el propio engaño de Jacob.

Un segundo ejemplo es la historia de *José, hijo de Jacob, y sus hermanos. En ella, la justicia poética hace acto de presencia en múltiples niveles. José sigue siendo virtuoso a pesar de sus tentaciones y sufrimientos en Egipto, y recibe la recompensa de un ascenso meteórico al poder en la corte de Faraón. Aunque el dolor de Jacob por la supuesta muerte de José supera su desierto, en cierta medida se le castiga por el favoritismo mostrado a este. Mientras tanto, a través de la manipulación de sus hermanos, José castiga a estos por el mal que le hicieron.

El libro de *Ester también destaca elementos de justicia poética, que se desarrolla a lo largo de todo el curso de los acontecimientos, incluyendo el hecho de que aquellos que intentaron matar a los judíos fueron ejecutados. La justicia poética más deliciosa se reserva para el villano Amán. Culpable de una arrogancia excesiva, este se ve obligado a llevar a su enemigo Mardoqueo en honra por las calles porque esa fue la recompensa que él mismo prescribió para la persona a quien el rey quisiese honrar. Después, culpable de un odio sin límite hacia Mardoqueo, Amán es colgado de la misma horca que ordenó construir para el judío, cuando este cayese del favor del rey.

Las historias de *héroes no pueden existir sin la justicia poética como principal resorte de la acción, teniendo en cuenta que su propósito es alabar al personaje principal y (como parte del mismo) mostrar las recompensas que se obtienen con un carácter y una acción virtuosos. Así pues, Dios recompensa a Noé por su piedad permitiéndole escapar del diluvio, y a *Abraham por su fe y obediencia. *Rut se pone en peligro por su lealtad a su suegra y por comprometerse con la fe hebrea, recibiendo por ello la recompensa del amor, al matrimonio y la familia. Al final del libro de *Job, las fortunas de este se restauran después de arrepentirse de su beligerancia hacia Dios, mientras el Señor denuncia a sus presuntuosos amigos. Gedeón responde al llamamiento de Dios para que sea un libertador militar, y su trayectoria se llena de éxitos.

Historia del pacto del Antiguo Testamento. Un patrón más amplio de justicia poética puede encontrarse en la historia de la nación de Israel en el AT. El ciclo que se repite es prosperidad, apostasía, sometimiento a una nación enemiga, arrepentimiento, liberación. Líderes como Moisés y Samuel exponen ante la nación una gran disyuntiva en la que bosquejan las *bendiciones que vendrán si se obedece el *pacto así como las

*maldiciones resultantes de la desobediencia (Dt 28; 1 S 12). Subyacente a este ritmo se encuentra la justicia poética, recompensa por una conducta virtuosa y castigo por la pecaminosa.

El mismo contexto de pacto provee el telón de fondo para los libros proféticos del AT. En ellos, se predice y predica el castigo por la evidencia de que la nación ha sido desobediente a sus obligaciones del pacto. El tema principal es que Dios juzgará la desobediencia. El secundario es el llamamiento siguiente: «Buscad lo bueno, y no lo malo, para que viváis; porque así Jehová de los ejércitos estará con vosotros» (Am 5.14 RVR1960), dando a entender un principio de recompensa por un comportamiento recto.

La justicia poética en Salmos y Proverbios. La justicia poética también forma la base de Salmos y Proverbios. La premisa de los salmos de lamento (la categoría más numerosa de salmos) es que existen lo correcto y lo incorrecto, y que se puede confiar en que Dios vindicará la causa de los rectos. Salmos 73 es el paradigma de un patrón que se repite en los salmos: aunque el malvado arrogante florezca por el momento, Dios lo pone en «deslizaderos», de forma que serán «asolados de repente» (Sal 73.18-19 RVR1960), con la consecuencia de que a la larga «ciertamente es bueno Dios... con los limpios de corazón» (Sal 73.1 RVR1960). Salmos 1 marca la pauta desde el principio: «El Señor conoce el camino de los justos; mas la senda de los malos perecerá» (Sal 1.6 RVR1960).

Un patrón similar forma la base de muchos proverbios del AT, que presuponen una conexión causal entre la conducta humana y sus consecuencias. «El buen entendimiento da gracia; mas el camino de los transgresores es duro» (Pr 13.15 RVR1960). También, «el testigo mentiroso perecerá; mas el hombre que oye permanecerá en su dicho» (Pr 21.28 RVR1960). Por un lado, «el que confía en Jehová es bienaventurado» (Pr 16.20 RVR1960). Por el otro, «Jehová está lejos de los impíos» (Pr 15.29 RVR1960). Estos son ejemplos aleatorios de un modelo que impregna todos los proverbios de la Biblia.

La justicia poética en la historia de salvación. La metanarrativa de la Biblia en sí misma es una historia de justicia poética, basada en la premisa del triunfo definitivo del bien y la derrota del mal. La redención no se obtiene por méritos sino por gracia, pero la Biblia retrata a los que reinarán con Cristo siendo recompensados por su fe en Dios y su devoción a él. Daniel pinta un cuadro de la resurrección final como la ocasión en que los muertos se levantarás, «unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua. Los entendidos resplandecerán como el resplandor del firmamento» (Dn 12.2-3 RVR1960). El sermón de Jesús en el monte de los Olivos también termina con una visión de aquellos que sirvieron a la humanidad con compasión siendo recibidos en el reino eterno de Dios, mientras que los que fueron negligentes son condenados al infierno («Irán estos al castigo eterno, y los justos a vida eterna» [Mt 25.46 RVR1960]). El libro de Apocalipsis concluye la Biblia con una note de justicia poética definitiva y eterna, con los buenos triunfando y los malos derrotados.

Un concepto de justicia poética subyace al mensaje de Pablo, que combina la personal con la cósmica. El apóstol caracteriza a la humanidad y en consecuencia el mundo como caídos y pecadores, que siguen su propio camino perverso (Ro 1.18-32). Como consecuencia, hay maldad y sufrimiento en el mundo (Ro 5.12-21), de los que tanto

Pablo como otros en la iglesia son víctimas (p.ej., 2 Co 11.23-27; 2 Ti 4.6-7). Más aun, en este mundo existen fuerzas malignas por todas partes (2 Ts 2.1-12). Sin embargo, para el apóstol, esta vida en la tierra solo es parte de la historia. Aunque el pecado y la muerte son una realidad, Pablo mira a la victoria y la conquista de ambos por parte de Cristo. Por un lado, este hecho implica una vindicación personal, definida como justificación, reconciliación o santificación humana. En el nivel cósmico, empleando imágenes *apocalípticas, Pablo habla de una fuerza que retiene el poder del mal y que está obrando incluso ahora, hasta el momento en que todas las potencias malignas irrumpan en escena y tenga lugar una última batalla. Cristo será el vencedor absoluto (nótese que Ro 8.18-22 habla de una redención del orden creado; *ver* Triunfo), y en ese momento entregará a Dios un mundo en el que la justicia reinará con supremacía (1 Co 15.20-28).

Resumen. La justicia poética en la Biblia es tanto una convención narrativa como una expresión de una visión moral/teológica de la historia humana. No deberíamos minimizar el encanto literal de la justicia poética en las historias. La prevalencia de esos finales en las narraciones bíblicas no deben apuntar a un impulso ficticio. La raza humana simplemente prefiere contar historias que acaban «bien». Aristóteles declaró que en la ausencia de ese final nuestro sentido moral no se satisface. Por supuesto, no todas las historias bíblicas terminan con justicia poética, pero es evidente que existe una preferencia por las que sí lo hacen.

No obstante, en la Biblia la justicia poética es más que una convención narrativa. También expresa la visión moral y espiritual del universo a la que se adhiere la fe bíblica. Como escribió el crítico literario John Dennis (1698), «la justicia poética sería un chiste si no fuese una imagen de lo divino». Las leyes del universo creadas y gobernadas por Dios garantizan que en última instancia la virtud será recompensada y el vicio castigado. Por tanto, en cierto sentido, la justicia poética puede considerarse un tema predominante en toda la Biblia.

Ver también BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; BIBLIA; CRIMEN Y CASTIGO; HÉROE, HEROÍNA; MALDICIÓN; RECOMPENSA.

JUSTIFICACIÓN. *Ver* ROMANOS, CARTA A LOS; SALVACIÓN.

JUVENTUD. *Ver* JOVEN, JUVENTUD.

L

LABIOS

Una parte tan pequeña y a la vez tan activa de la anatomía humana requiere gran mención y muchas imágenes a lo largo de las Escrituras, la mayoría de ellas relacionadas con la calidad del *corazón que produce las palabras pronunciadas por los labios.

La Biblia suele describir los labios de la persona como agente separado, racional y moral. La literatura hebrea, en particular, está llena de sinécdoque, esa figura retórica en la que una parte asume las cualidades del todo. Si una persona es mentirosa, se dice que tiene «labios mentirosos» (Sal 31.18; 120.2; Pr 10.18 NVI). Así, también tenemos labios que adulan, engañan, detentan la impiedad, fomentan la instrucción, saben lo que es adecuado, etc. (ver, en especial, Salmos y Proverbios). De los labios veraces se llega a decir que «permanecen para siempre» (Pr 12.19).

A veces, los labios se vuelven unos agentes tan independientes que la persona a la que pertenecen tiene un conflicto. Elifaz le dice a Job que sus labios testifican en su contra (Job 15.6). El salmista habla de cumplir los votos prometidos por sus labios cando él tenía problemas, como si un conocido hubiera hecho una promesa en su nombre y ahora él tuviera que cumplirla (Sal 66.14). «El que guarda su boca guarda su alma» (Pr 13.3 RVR1960. Aquí, los labios podrían ser un prisionero valioso o incluso peligroso que hay que mantener vigilado. Los labios de un necio —es decir, labios no controlados— le «traen contienda» y se convierten en su propio enemigo (Pr 18.6). En la imagen más extrema y casi inimaginable, «los labios del necio causan su propia ruina» (Ec 10.12 RVR1960).

Se suele describir los labios, a menudo, como aberturas por las que salen las palabras. Job se retrata a sí mismo como tan «lleno de palabras» que es como un odre listo para explotar por el vino contenido; debe abrir sus labios y dejar que salgan las palabras para hallar alivio (Job 32.18-20). David le pide a Dios que abra sus labios para alabarle, porque ha confesado el pecado que atascaba esa abertura (Sal 51.15). Se regocija alabando a Dios, no «sellando sus labios» (Sal 40.9).

Sin embargo, en otro sitio, David le pide a Dios: «Pon guarda a mi boca» y «guarda la puerta de mis labios» (Sal 141.3 RVR1960). La apertura de los labios aparece con frecuencia como una puerta que se puede abrir o cerrar y por la que salen las palabras directamente del corazón, la habitación a la que conduce dicha puerta. Esta última no es más que la fachada externa visible; lo que cuenta es lo que hay adentro. El Señor dice de los israelitas que le honran con sus labios, pero que sus corazones están lejos de él (Is 29.13). Cuando los labios de Isaías son tocados por el carbón ardiente, vemos la imagen externa de una purificación interna: «Mira, esto ha tocado tus labios; tu maldad ha sido borrada, y tu pecado, perdonado» (Is 6.7 NVI).

Cuando el corazón el malo, las palabras que salen de los labios pueden ser armas mortales; la imagen del guarda delante de la puerta encaja perfectamente. Los labios pueden escupir *espadas (Sal 59.7); pueden amenazar el veneno de las víboras (Sal 140.3); pueden obrar como un lazo, poniéndole freno al alma desprevenida (Pr 18.7).

En un patrón de imágenes un tanto más formal, los labios también aparecen como superficies sobre las que las palabras y las cualidades se pegan o descansan. «La ley del Señor debe estar en sus labios», le dijo Dios a Moisés (Ex 13.9 NVI). ¿Acaso hay maldad en mi lengua?, pregunta Job, casi invitándonos a inspeccionar sus labios por si hay alguna maldad (Job 6.30 NVI). Este tipo de simbolismo hace que las palabras y el pronunciarlas sean incluso más palpables, con una relevancia más sólida y duradera. Proverbios usa varias veces esta imagen, contrastando al hombre con discernimiento que tiene sabiduría «en sus labios» con el hombre necio en cuyos labios no se haya conocimiento alguno «Pr 10.13; 14.7).

En una imagen casi en retrospectiva, Proverbios describe los labios como produciendo comida. En lugar de que el alimento entre, como en el proceso de comer, los labios producen palabas como *«fruto» cuando hablan. Una persona se nutre espiritualmente mediante este proceso de suscitar una *«cosecha» de fruto en palabras, del mismo modo en que se nutre físicamente comiendo fruta real (Pr 12.14; 13.2; 18.20). «Los labios del justo apacientan a muchos», y también a sí mismo (Pr 10.21), en contraste con las palabras del necio que ataca y se destruye él mismo y a los demás. Puede parecer que los labios de una adúltera produce buena comida ya que «gotean *miel*, pero al final solo ofrecen «hiel amarga» (Pr 5.3-4). Otras porciones de las Escrituras también describen las palabras como fruto, convirtiendo «el fruto de labios» en sacrificio de alabanza ofrecido a Dios (p. ej. Os 14.2; He 13.15).

Las imágenes de labios en *Cantares, por el contrario, sencillamente celebran la hermosura del amante y de la amada, y viceversa. El describe los labios de ella como «cinta escarlata» y «como panal destilan» (Cnt 4.3, 11 NVI). Sus palabras le han parecido sinceras (y con toda seguridad sus besos), realmente dulces, a diferencia de las de la adúltera de Proverbios. Los labios del amado son como lirios para la amada, «que destilan mirra» (Cnt 5.14 RVR1960). La vista, el gusto, el tacto y el olfato, todo revive en estas imágenes sensuales del amor joven.

Las Escrituras presentan una gran variedad de labios, desde los de los amantes a los de los niños (Sal 8.2), a los de todo tipo de mujeres y hombres, a los de Dios (Is 11.4). En ellas, todos los labios aparecen en el contexto de un Dios justo que ama las palabras verdaderas y odia las falsas, y que valora lo que sale de los labios según lo que hay en el corazón.

Ver también BOCA; CORAZÓN.

LABRANZA

Desde el comienzo de la Biblia, hasta casi su final, nos movemos en el mundo predominantemente rural y agrario del campo y de la *viña, de *ganado y de *manadas; de *sembrar y de cosechar. Aunque las *ciudades existían en el mundo de la Biblia, la mayoría de las personas dependían directamente de la tierra para su sustento.

Hasta un rey como Saúl y un profeta como Eliseo son llamados mientras araban en el campo, el segundo de ellos con una enorme yunta de doce bueyes (1 S 11.5; 1 R 19.19). Cuando un rey codicia algo, esto resulta ser la viña de un vecino (1 R 21.1-16). Cuando golpea la *sequía, el rey responde yendo a buscar agua y *hierba para sus *caballos y

mulas (1 R 18.5). Cuando Samuel intenta disuadir a los israelitas de tener un rey, su advertencia se inclina hacia una nación de agricultores: «Se apoderará de sus mejores campos, viñedos y olivares, y se los dará a sus ministros, y a ustedes les exigirá una décima parte de sus cosechas y vendimias para entregársela a sus funcionarios y ministros. Además, les quitará... sus mejores bueyes y asnos... una décima parte de sus rebaños» (1 S 8.14-17 NVI). Cuando un invasor extranjero quiere convencer a una cultura agrícola para qe se rinda, su amenaza se plantea en términos agrarios: «Hagan las paces conmigo, y ríndanse. De este modo cada uno podrá comer de su vid y de su higuera... hasta que yo venga y los lleve a un país como el de ustedes, país de grano y de mosto, de pan y de viñedos, de aceite de oliva y de miel» (2 R 18.31-32 NVI). El romance de la agricultura es evidente en la historia de *Rut y en la letra del amor bucólico del *Cantar de los Cantares. En el NT las parábolas de Jesús están saturadas de referencias a la agricltura: *obreros de una viña, una *oveja perdida, un rico agricltor que reconstruye sus *graneros; *semillas que crecen en secreto, plantar y cosechar, *trigo y malas hierbas.

Aunque podría ser verdad que las personas que vivían en la antigua Palestina recurrían a la agricultura para su sustento, también podemos vincular la prominencia de esta en la Biblia para los temas teológicos más amplios de la *tierra prometida. El pacto de Dios con Abraham y sus descendientes incluía la promesa de una tierra, y, conforme la nación de Israel se fue dirigiendo hacia el asentamiento en Canaán, una *«tierra de leche y miel», las bendiciones que Dios prometió adoptaron un contenido fuertemente agrario. Parece plausible concluir que el interés prominente del AT se produce contra el telón de fondo de las promesas del pacto de Dios.

La prominencia de la agricultura en el antiguo mundo también se atestigua mediante prácticas militares. Para propinar un golpe mortal a un enemigo, un vencedor arrasaría una ciudad y, a continuación, *sembraría sal en ella (Jue 9.45; Jer 48.9 RVR1960). Era una acción diseñada para provocar la muerte agrícola a una región, puesto que el terreno salino no tiene vida y es improductivo (Sal 107.34).

En una amplia definición de la agricultura como subsistencia a partir de las plantas y los animales, las referencias bíblicas abarcan los tipos de agricultura nómada y también asentada, con el pastoreo como actividad dominante del primero y el cultivo del grano en la segunda. En la Biblia se puede discernir cuatro tipos principales de agricultura: el cultivo del grano, de las viñas, de los olivares y la crianza de ganado. Habacuc 3.17 insinúa el abanico de actividades agrícolas con su mención de la higuera, las vides, los olivos, los campos, los rebaños y las manadas. El profeta Amós, que se identifica como boyero y cuidador de higueras silvestres, cubre del mismo modo el territorio con referencias a ovejas, vacas, *fruta de verano, viñas, *uvas, *huertos y siembra.

Unos cuantos hechos sobre la agricultura en la antigua Palestina ayudarán a explicar las referencias de la Biblia. Los agricultores no vivían en las parcelas de tierra que cuidaban; en vez de ello, residían por la noche en pueblos y ciudades, e iban a sus campos según lo requería la estación. Existía un cierto grado de tensión entre el pastoreo nómada y la agricultura más sedentaria (ver en especial la historia de *Caín y *Abel, Gn 4.2-5).

Los campos cultivados y los vergeles solían estar situados cerca de las fuentes de agua, y hasta el rocía del verano era útil para las plantas en el árido clima de Palestina. Las cosechas se dividían en dos categorías principales: *grano (siendo la cebada y el trigo los más comunes) y la cosecha de alimentos (incluidas las verduras, la fruta, la uva y las aceitunas). Los obstáculos más importantes contra os que luchaban los agricultores eran la sequías, la mala hierba, las invasiones de *langostas y otras plagas, el terreno inhóspito o el suelo pedregoso, así como los ejércitos invasores durante el tiempo de la cosecha (Jue 6.2-4). En un clima en el que el verano es una sequía de seis meses, las cosechas dependían de las *«lluvias tempranas» a finales de noviembre y diciembre, y las «lluvias tardías» que hacían florecer la cosecha en marzo y abril.

Un buen índice de los sentimientos despertados por la agricultura en el AT es las imágenes atractivas de la Tierra Prometida y las que describían los poetas de la *buena vida en los salmos. La imagen más evocadora de la tierra hacia la que se dirigían los descendientes de Jacob cuando abandonaron Egipto era su designación como «una tierra buena y espaciosa, tierra donde abundan la leche y la miel» (Ex 3.8, 17 NVI). Aunque, por lo general, la agricultura se consideraba en la literatura como el antítesis de la ciudad, en el AT se la contrasta con el *desierto. Moisés hace, pues, un seguimiento de su recordatorio de las deamblaciones en el desierto con el comentario de que «el Señor tu Dios te conduce a una tierra buena... tierra de trigo y de cebada; de viñas, higueras y granados; de miel y de olivares» (Ex 3.8, 17 NVI). De manera similar, la prueba del atractivo de la tierra que los doce espías trajeron de regreso, fue una prueba agrícola: un gigantesco racimo de uvas, junto con granadas e higos (Nm 13.23). Los salmos son obviamente el producto de una nación de agricultores y están repletos de imágenes de *tiempo, tierra y ganado que solo un agricultor conoce (Sal 65.9-13; 104.13-16; 107.37-38; 144.12-14). Así son algunos de los proverbios del AT que tienen lugar en la literatura antigua de la agricultura conocida como la «égloga» (Pr 24.30-31; 27.23-27; 28.19).

Las leyes mosaicas confirman el estatus agrario de la sociedad hebrea. El sistema de *festividades religiosas estaba ampliamente construido alrededor de los tiempos de *cosecha: la *Pascua al principio de la cosecha de la cebada al principio de la primavera, la Fiesta de las Semanas al final de la cosecha del trigo al final de la primavera y la Fiesta de los Tabernáculos al final de la cosecha del grano y la fruta en otoño. La lista de bendiciones de Moisés por la obediencia a Dios y las maldiciones por la desobediencia es una visión ampliamente agrícola (Dt 28–29). Del mismo modo, las leyes incidentales presuponen un entorno agrícola con estipulaciones sobre devolver el buey perdido o la oveja de un vecino (Dt 11.1-2, 4) sobre la siembra del grano (Dt 11.9-10) y su maduración (Dt 24.19-21; 25.4), sobre no codiciar el buey o el *asno de un vecino (Ex 20.17). El requisito de que la tierra quedara en barbecho durante el año del Jubileo fue un sistema temprano para la conservación de la tierra así como un sacrificio (Lv 25.8-12). No sería erróneo decir que en el AT la agricultura es un campo principal en el que las personas hacen sus elecciones morales y espirituales.

El ciclo de la vida para los agricultores queda establecido por las *estaciones vegetales. Los puntos clave eran sembrar o plantar, el cultivo (incluido el regado y la *poda) y la

cosecha o la siega, y la Biblia está llena de referencias a las tres cosas. Aunque pensamos adecuadamente que los hebreos primitivos eran en parte nómadas, es relevante que, desde el principio, el calendario se basaba en un ciclo agrícola (con énfasis en la cosecha). Una forma útil de entender las imágenes bíblicas de la agricultura es relacionarlas con el ciclo natural del año agrícola, y debería observarse con antelación que los usos figurados de las fases agrícolas están estrechamente vinculados al ciclo físico.

Agricultores egipcios aran y siembran semillas

LADRILLOS

El material de construcción más utilizado en los tiempos antiguos bíblicos, los ladrillos, se solían hacer de barro o *arcilla mezclados con arena y paja cortada. Esta mezcla se cocía bajo el sol o (en especial para los edificios más decorativos o importantes) en hornos de barro. Los ladrillos que se cocían en este tipo de hornos eran más duraderos, pero menos abundantes y casi se desconocían en Palestina hasta el periodo romano. Los ladrillos más baratos y más fáciles de hacer, secados al sol, abundaban por todo el mundo antiguo.

Los ladrillos secados al sol parecen duros y permanentes, pero se desmoronan fácilmente con la lluvia o el cambio de temperatura. Isaías envía una advertencia de Dios a los israelitas que se jactan con arrogancia de que, aunque «los ladrillos cayeron», edificarán con *piedra» (Is 9.10; RVR1960). La piedra es duradera; los ladrillos describen aquí una construcción que se derrumba con rapidez, tal vez incluso se trate de *altares paganos que el pueblo desobediente de Dios levantan por todo el territorio para imitar los altares de las naciones que los rodean. Según Isaías, estos adoradores de ídolos provocan a Dios en su cara, «sacrificando en huertos, y quemando incienso sobre ladrillos» (Is 65.3). Esos altares estaban hechos según los planes humanos y no los divinos, no solo porque los ladrillos se derrumbarían, sino porque en última instancia el señor pronunció juicio sobre Israel por su pecaminosa *idolatría (ver, por ejemplo, todo el pasaje de Is 9.8-21).

Los ladrillos aparecen con frecuencia en contextos en los que alguien está construyendo su propio orgullo, planes temporales en lugar de obedecer al Dios eterno. Por tanto, en las Escrituras los ladrillos suelen tener connotaciones y asociaciones negativas: muestran las creaciones limitadas y temporales de los seres humanos, en especial cuando esos seres humanos se han enemistado con el Dios eterno. Los edificadores de la torre de *Babel empezaron diciéndose: «Vamos a hacer ladrillos y endurecerlos con fuego» (Gn 11.3). El versículo 4 incluso comenta que usaran ladrillos en lugar de piedra, que abundaba menos conforme uno se desplazaba hacia el este. En esta historia, los ladrillos son los bloques de cemento de los orgullosos planes del ser humano. Los ladrillos subiendo hacia el cielo ayuda a ilustrar la dureza de *corazón de las personas en su anhelo por las alturas y el poder que solo le pertenece a Dios.

La mención más extensa de ladrillos aparece en la historia de los israelitas en *Egipto (Ex 1). De nuevo, quienes tienen el control afirman su propia voluntad orgullosa rebelándose contra el Dios Todopoderoso: los egipcios imponían cruelmente sobre el

pueblo escogido de Dios «a hacer mezcla y ladrillos», y su líder, *Faraón, se niega a obedecer la orden de Dios de dejar ir al pueblo (1,14; 5.2).

En cada historia prevalece el poder supremo de Dios: detiene la edificación de la ciudad y de la torre de Babel; libera a su pueblo de la mano de Faraón; más tarde castiga a su pueblo por la idolatría. Una vez más, los ladillos nos cuentan la historia no solo de unos corazones duros y rebeldes, sino también de la fugaz y transitoria subida al poder de la que disfrutan esos corazones.

Ver también ARCILLA; BABEL, TORRE DE; PIEDRA.

LADRÓN

En español se hace una distinción general entre un **bandido*, que usa la amenaza o el ejercicio de la fuerza o la violencia en el acto de robar, y un *ladrón* que toma la propiedad de los demás con sigilo, ingenio o destreza de mano, La distinción no es rígida, sin embargo, porque en Juan 10.1-10 las imágenes del ladrón y el bandido son descripciones paralelas de uno que entra al redil de las *ovejas, y al ladrón se le describe como una persona violenta que mata y destruye al *rebaño.

El sigilo y el ingenio se inclinan hacia la oscuridad de la noche. Job considera: «...los que, rebeldes a la luz, nunca conocieron sus caminos, ni estuvieron en sus veredas» (Job 24.13). Aquí se incluye a los *adúlteros, a los que entran a robar, y a los *asesinos que «apenas cae la noche, actúa como ladrón» (Job 24.14. El ladrón tiene dos caras: es una persona durante el día y otra por la noche, o en lo privado. Operando en la oscuridad (una oscuridad bastante desconocida para quienes hoy viven en zonas urbanas y suburbanas bien iluminadas), el ladrón espera evitar ser descubierto, capturado y expuesto al castigo y a la vergüenza pública. Un ladrón puede encontrarse entre el compañero más cercado de uno, como Judas, el discípulo de Jesús al que se le confió la bolsa del dinero y que era un ladrón que sisaba de los fondos (Jn 12.6).

Los ladrones son intrusos poco gratos quienes, en secreto, se saltan las convenciones de su sociedad para adquirir lo que no les pertenece. Evitando la luz y la exposición pública del día (Jer 49.9; Abd 5), se aprovechan de los que duermen. Allanar las casas (Os 7.1), entrar por las ventanas (Jl 2.9) y eludiendo la puerta (Jn 10.1), no usan la entrada designada para entrar a los espacios privados.

El ladrón suele ser alguien que, sin manifestarlo, no tienen respeto por los valores de la comunidad y, por ello, es despreciado. Pero incluso aquí, un dicho proverbial permite una excepción: «Si hurta para saciar su apetito cuando tiene hambre» (Pr 6.30 NVI). Jeremías acentúa el matiz dominante de *vergüenza, y pérdida de *honor cuando habla de Israel «como se avergüenza el ladrón cuando lo descubren» (Jer 2.26; cp. 48.27). El tema de la vergüenza nacional se epitomiza cuando los gobernantes de Israel son «compañeros de ladrones; todos aman el soborno, y van tras las recompensas «Is 1.23). Un ladrón descubierto es una persona inadecuada para participar en la comunidad. Job capta la actitud del Antiguo Oriente Próximo al describir a sus burladores como hijos de aquellos que él antes desdeñó, «Habían sido excluidos de la comunidad, acusados a gritos como ladrones» (Job 30.5). El tema de la exclusión culmina en la advertencia de

Pablo en cuanto a que los ladrones, junto con los borrachos, los calumniadores y los estafadores no heredarán el reino de Dios (1 Co 6.10).

Desde el punto de vista de la víctima, el ladrón transmite la lección de que la riqueza y las posesiones materiales son tesoros precarios. Jesús instruye a sus seguidores que hagan tesoro en el cielo «donde no hay ladrón que aceche ni polilla que destruya» (Lc 12.33 NVI; Mt 6.19).

En algunos casos la imagen de un ladrón evoca el elemento de *sorpresa, sin ninguno de los matices negativos que se suponen en otros lugares de la Biblia. Jesús urge a sus discípulos a estar «listos» para la venida del Hijo del Hombre, y usa la imagen de un ladrón que llega de repente. Y Pablo se hace eco de la imagen en la advertencia a los tesalonicenses en cuanto a que «el día del Señor vendrá como ladrón en la noche» (1 Ts 5.2), aunque los creyentes, que no viven en oscuridad, no necesitan ser tomados completamente por sorpresa. En Apocalipsis Jesús advierte: «He aquí yo vengo como ladrón» (Ap 16.15 RVR1960). Es evidente que no es la imagen de Jesús viniendo a tomar lo que no es suyo. Ya sea la iglesia de Sardis (Ap 3.3) o los creyentes en general, la imagen pretende inspirar vigilancia y preparación.

Ver también ROBO, LADRÓN; SORPRESA, HISTORIAS DE.

LÁGRIMAS

Las lágrimas con una manifestación de una fuerte emoción, por lo general de *dolor. En la Biblia, las lágrimas son incontrolables con «llorar», pero cuando van asociadas a «clamar» son más frecuentes y las causas son múltiples. Las lágrimas se derraman como marcas de *humildad (Sal 80.5; Hch 20.19), frustración (Jer 9.1) y decepción (Lm 1.16). Aunque las verdaderas palabras en hebreo y griego para lágrimas solo aparecen treinta y seis veces en el AT y el NT, a menudo las lágrimas están implicadas. Sin embargo, en textos en los que se usan otros verbos para *llorar, estas suelen traducirse con una frase que incluye *lágrimas* (de forma más común en versiones recientes de la Biblia). Las lágrimas en Génesis 27.38 se vuelven explícitas en Hebreos 12.17. Incluso expresiones más indirectas como «secar» (Sal 69.3) o «derramar» (1 S 1.15; Job 30.16; Sal 22.14; 42.4; Lm2.11, 19) pueden reflejar nociones contemporáneas de la fisiología de las lágrimas.

Los personajes de la narrativa bíblica derraman lágrimas en una amplia variedad de circunstancias: súplicas por uno mismo /Gn 27.38) o por amor a otros (Est 8.3; Mr 9.34), en especial en la *oración a Dios (1 S 1.10; 2 S 12.22; 2 R 20.3; Job 16.16, 20; Lm 2.18-19); *gozo (Gn 43.30); dolor por seres amados que han muerto (Rebeca por su nodriza, Gn 35.8; David por Absalón, 2 S 18.33; Raquel por sus hijos, Jer 31.15 y Mt 2.18; María por Lázaro, Jn 11.33; los discípulos por Jesús, Mr 16.10 y Jn 20.11; los amigos por Dorcas, Hch 9.39 NTV); dolor por la *apostasía nacional (Sal 119.136) o el desastre (Is 16.9; Lm 1.2, 16; Lc 23.28; aunque Ez 24.16 insinúa que las lágrimas pueden ser insuficientes); depresión o anhelo espiritual (Sal 42.3); maltrato (Sal 31.9; Ec 4.1; Hch 20.19); *exilio anticipado (Jer 9.18) o realizado (Sal 137.1), *sufrimiento físico interpretado como desaprobación divina (Sal 6.6-7; 39.12); y remordimiento (Pedro en Mt 26.75). Con frecuencia no podemos determinar una sola fuente emocional. En Esdras

3.12, las emociones mezcladas se les atribuyen a los ancianos, y las lágrimas de la mujer a la que se le perdonó mucho (Lc 7.38, 44) surgen con toda seguridad del gozo y de la gratitud mezclado con escrúpulo. En muchos pasajes, los comentaristas interpretan las lágrimas como pruebas de contrición y penitencia incluso cuando estos sentimientos no se nombran explícitamente.

Cristo llora por su amigo Lázaro muerto (Jn 11.35), por la Jerusalén espiritualmente insensible y, por tanto, condenada (Lc 19.41) y en sus propias luchas internas (He 5.7, una alusión a Getsemaní y tal vez a otros episodios no registrados). Más allá de estas escenas específicas, se le identifica como el «varón de dolores... hecho para el sufrimiento» de Isaías 53.3 (nvi), y ya en los tiempos más tempranos del cristianismo algunos de los salmos de *lamento se interpretaban como referidos a él. Sus lágrimas son una marca de su humanidad, tanto parte como símbolo de su autovaciado.

Las lágrimas de compasión de Cristo por su pueblo se presagian en el AT con las de Jeremías, tanto en su profecía (Jer 9.1; 13.17; 14.17) y en el libro de *Lamentaciones que se le atribuye (Lm 2.11; 3.48-49). Pablo es un seguidor de Cristo a este respecto, conmovido hasta las lágrimas por la *fuerza de su cuidado por sus conversos, en persona (Hch 20.31) o por escrito (2 Co 2.4).

Las lágrimas asociadas con la tristeza por el *pecado propio son, por razones obvias, especialmente destacadas en la homilética y en las tradiciones devocionales. Las lágrimas de Pedro, después de negar a su Señor, el copioso derramamiento de la mujer que lavó los pies de Jesús con sus lágrimas (identificada en la tradición con María Magdalena, que lloró junto a la tumba) y los llantos penitentes que se encuentran en los salmos que se le adjudican a David (p. ej. donde las lágrimas parecen una expresión del «corazón quebrantado... arrepentido» de Sal 51.17), estos son los textos principales usados para establecer un firme vínculo entre las lágrimas y el arrepentimiento. Sin embargo, existen ocasiones de llanto en los que la genuinidad de la emoción es incierta. Las lágrimas derramadas en Jeremías 3.21, por ejemplo, son poco más que un intento de evitar la justificable ira de Dios. Con mucha frecuencia, el contexto de desobediencia e *idolatría en el que se sitúa dicho llanto pone en duda su sinceridad.

Las Escrituras sugieren que Dios aliviará a las personas de sus lágrimas, a menos que se sea culpable de una fechoría irrevocable (el caso de Esaú, He 12.16-17) o impenitente a pesar de la aflicción (Mal 2.13 en la interpretación más tradicional). Es cierto que el *hijo recién nacido de David muere (2 S 12.22-23), pero el Señor ve las lágrimas de Ezequías y lo sana (2 R 20.5 par. Is 38.5). «Tú has librado... mis ojos de lágrimas» afirma el salmista (Sal 116.8 RVR1960), y las lágrimas de «Raquel» acabarán en el regreso de los exiliados (Jer 31.16). De hecho, existe la seguridad de que «por la noche durará el lloro, y a la mañana vendrá la alegría» (Sal 30.5 RVR1960), y que «los que siembran con lagrimas, cosecharán con gritos de alegría» (Sal 126.5 NTV); esta *esperanza se hace repite en Lucas 6.21 y Juan 16.20. La idea no es meramente que la consternación representada por las lágrimas serán cambiadas finalmente por *gozo, pero que las lágrimas pueden ser un camino al gozo y, por tanto, son buenas. Salmo 84.6 está en cierto modo relacionado en la tradición exegética: «Atravesando el valle de Baca pónenle

por fuente»; a pesar de la metáfora diferente (el *agua sustituye a la *sequía), el milagro es similar. Pero el término *bāḵā*, tratado en la rva como nombre de un lugar, se traduce literalmente en la lxx y la posterior Vulgata vallis lacrymarum dio lugar a la frase familiar «valle de lágrimas», que se ha convertido en una metáfora de la totalidad de nuestro peregrinaje terrenal. Ya en Isaías, se le da un giro escatológico a la idea de un final para el llanto (Is 30.19; 35.10; 51.11; 65.19; y esp. Is 25.8: «Dios enjugará toda lágrima de los ojos de ellos»). Esta última imagen se cita dos veces en el libro de Apocalipsis (Ap 7.17; 21.4).

Las imágenes visuales asociadas a las lágrimas incluyen *ojos oscurecidos (Sal 38.10), un rostro desfigurado por el llanto (Gn 43.31; 2 S 12.20; ver Deformidad) y la imagen del torrente exagerado: una *fuente (Jer 9.1, 18) o *río (Sal 119.136; Lm 2.16, 18) de lágrimas, suficiente para inundar una *cama (Sal 6.6) o llenar un *frasco de vino (Sal 56.8). Esta última imagen (*nōʼḏ*, RVR1960 «redoma») puede comenzar como un juego sobre nōd («deambulación») en el precedente hemistiquio, pero la presunción que desarrolla el que Dios guarde las lágrimas de los sufridores se convierte en el tema del versículo, y la frase siguiente es paralela a esto. Más allá de lo puramente visual están figuras como las de las lágrimas que contaminan la bebida (Sal 102.9) o sustituyen la comida y la bebida (Sal 42.3; 80.5; 127.2, «pan de dolores»).

Ver también LAMENTAR, LAMENTO; LLANTO; SALMOS DE LAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA. T. Collins, “The Physiology of Tears in the Old Testament,” *CBQ* 33 (1971) 18-38, 185-97; I. Hausherr, *Penthos: The Doctrine of Compunction in the Christian East* (1944) (Cistercian Studies 53; Kalamazoo, MI: Cistercian, 1982); F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament: A Study of Canaanite-Israelite Religion* (Leiden: Brill; Copenhague: A. Busck, 1962); M. Ross, *The Fountain and the Furnace* (Nueva York: Paulist, 1987).

LAMENTACIONES, LIBRO DE

La desesperación y el desmayo experimentados por la nación de Judá por su derrota a manos de los babilonios en el 586 A.C. se expresan en el libro de Lamentaciones. Se compone de una colección de *lamentos y contiene todos los elementos que caracterizan este género. Varias veces se clama al Señor para que mire la aflicción de *Sion y venga en su ayuda (Lm 1.9-10, 11, 20; 2.18-20; 3.55-59; 5.1, 20-21).

Aparte de las invocaciones y las súplicas pidiendo ayuda, otro atributo de los lamentos es una queja con respecto a los *enemigos. Judá también protesta por el trato que recibe de las naciones (Lm 1.2-3, 5, 10; 3.52-54, 60-63; 4.18-20), pero reconoce que todo esto viene del Señor (Lm 1.5, 12-15, 17; 2.1-8, 17, 22; 3.1-18, 43-45; 4.11). No obstante, Judá invoca maldiciones sobre aquellas naciones que participan en su desaparición (Lm 1.21-22; 3.59-66), en particular Edom (Lm 4.21-22). Los lamentos también suelen incluir la confesión del pecado. En Lamentaciones Sion reconoce su propia culpa delante del Señor (Lm 1.8-9, 18, 20; 3.40-42; 4.12-13; 5.7, 16).

En medio de toda esta negatividad, los lamentos demuestran con regularidad una confianza en la respuesta final de Dios. El libro de Lamentaciones expresa esta confianza inamovible en el Señor en un pasaje fundamental que ocupe una posición central

destacada en el libro (Lm 3.21-33). Finalmente, los lamentos suelen acabar con un himno o una bendición a Dios, y esto aparece también en Lamentaciones (Lm 5.19).

Intensificar el efecto de los lamentos, Lamentaciones emplea técnicas organizacionales así como un simbolismo duro y gráfico. El capítulo 1, un poema acróstico de veintidos versículos, alterna entre las referencias en tercera persona a Sion a modo de lamento (Lm 1.1-11, 17) y los ejemplos de Sion misma lamentando en primera persona (Lm 1.11-16, 18-22). La *ciudad se describe metafóricamente como una *reina que se ha convertido en *esclava (Lm 1.1), abandonada y traicionada por sus anteriores amantes (Lm 1.2). Busca consuelo, pero no halla ninguno (Lm 1.9, 16-17, 21). Por tanto, su lamento es amargo (Lm 1.16), y hasta sus caminos y sus puertas se unen a ella (Lm 1.4).

El capítulo 2 es otro poema acróstico alfabético. El autor vuelve a narrar la ferocidad del juicio del Señor con fuertes términos metafóricos: «echó por tierra» (2.1 NVI), «destruido» (2.2 NVI), «deshizo» (2.3 NVI), «derramó su ira» (2.4 NVI). Se lamenta la devastación de Judá (Lm 2.11-19) y Sion clama al Señor par que tome nota de la destrucción que ha forjado (Lm 2.20-22). En una inversión de la teología del *divino guerrero de Israel, el libro presenta a Dios como enemigo de Israel (Lm 2.4), que «ha destruido a Israel» (Lm 2.5 NVI).

El capítulo 3 también es un poema acróstico, pero se distingue por asignar tres versículos a cada letra del alfabeto, en un total de sesenta y seis versículos. Esto resalta su postura fundamental como centro del libro y llama la atención al hecho de que allí, en un lamento prolongado, quizás para que se entienda que es Sion misma quien lo pronuncia, uno encuentra un faro de esperanza en medio de la oscuridad a su alrededor. Se alienta la *esperanza en el Señor (Lm 3.21, 25) en una sección delimitada por testimonios de su amor y compasión (Lm 3.22-23, 32).

El capítulo 4 vuelve al patrón acróstico de los veintidos versículos y los resúmenes del lamento sobre Sion, reflexionando sobre el contraste entre su anterior condición y la presente: «A los apuestos habitantes de Sion, que antaño valían su peso en oro, hoy se les ve como vasijas de barro» (Lm 4.2 NVI). No obstante, esta sección acaba con un vislumbre de esperanza. Se expresa la confianza de que el castigo de Sion acabará (Lm 4.22), aunque a aquellos que se regocijan por su caída se les promete un juicio propio (Lm 4.23).

Capítulo 5 no es un acróstico, pero incluso aquí, los veintidos versículos sugieren una relación con las veintidos letras del alfabeto hebreo. Que el patrón acróstico ordenado no esté presente aquí, tal vez insinúa las condiciones desordenadas y caóticas presentes en Sion. Este capítulo concluye con el lamento del autor y se caracteriza por los clamores al Señor pidiendo liberación (Lm 5,1m 19-21); el autor es consciente de que esta debe proceder de su gracia (Lm 5.22).

El título del libro de Lamentaciones es muy adecuado: su metáfora informadora es el llanto y la lamentación ocasionados por la caída de una nación.

Ver también JERUSALÉN; LAMENTAR, LAMENTO; SALMOS DE LAMENTO; SION.

LAMENTO, LAMENTAR

El lamento es una imagen conmovedora en la Biblia que se usa para evocar la profunda angustia experimentada cuando Dios juzga o parece estar silencioso. El *dolor por la *muerte de un ser amado o por la aflicción se expresaba en la Biblia de maneras distintas: rasgándose las *vestiduras, llevando cilicio, poniendo polvo o *cenizas en la cabeza, *ayunar, *golpearse el *pecho, y *lamentarse (Gn 37.34; 2 S 3.31, Neh 9.1; 2 S 1.11; Lc 23.27, 48). Muchas de estas expresiones externas de dolor están entretejidas en el simbolismo de los profetas. Joel llama a la nación a un *arrepentimiento y quebranto de corazón, en lugar de una manifestación externa de contrición ordenándoles: «Rásguense el corazón y no las vestiduras. Vuélvanse al Señor su Dios» (Jl 2.13 NVI). Jeremías se *lamenta por el juicio, el saqueo y la masacre de Jerusalén usando un simbolismo auditivo: Llamen a las plañideras. Que vengan las más expertas. Que se den prisa, que hagan lamentación por nosotros. Nuestros ojos se inundarán de lágrimas, y brotará de nuestros párpados el llanto. Desde Sion se escuchan gemidos y lamentos» (Jer 9.17-19 NVI).

La profundidad del dolor se enfatiza asemejando la tristeza de Israel con la de una joven que sufre por su prometido o unos padres que padecen por su único hijo. El profeta Joel, describiendo el gran y terrible día del juicio de Dios insta a la nación a «gemir como virgen vestida de luto por la muerte de su prometido» (Jl 1.8 NVI). Amós hace una angustiosa descripción del *juicio de Israel: «haré que el sol se ponga al mediodía, y que en pleno día la tierra se oscurezca. Convertiré en luto sus fiestas religiosas, y en cantos fúnebres todas sus canciones. Los vestiré de luto y les afeitaré la cabeza. Será como si lloraran la muerte de un hijo único, y terminarán el día en amargura» (Am 8.9-10 NVI; ver también Jer 6.26). Zacarías predice el terrible dolor de la muerte de Cristo usando la imagen del lamento por un hijo único: «Pondrán sus ojos en mí. Harán lamentación por el que traspasaron, como quien hace lamentación por su hijo único; llorarán amargamente, como quien llora por su primogénito» (Zac 12.10 NVI).



Representación de plañideras pintadas en una tumba egipcia del 1345–1200 A.C.

Las lamentaciones transmiten el horror de la destrucción de Jerusalén personificando la ciudad como estando de luto: «Tiene apariencia de viuda... Amargas lágrimas derrama por las noches; corre el llanto por sus mejillas» (Lm 1.1-2 NVI). Los caminos también lamentan, porque la *adoración a Dios ha cesado y no hay peregrinos que viajen a las festividades: «Las puertas de la ciudad se ven desoladas: sollozan sus sacerdotes» (Lm 1.4 NVI).

Tan terrible es el juicio de Dios que toda la creación se une en el lamento. Oseas, Jeremías y Amós usa la imagen de la tierra lamentándose (Os 4.1-3; Jer 12.4; 3.10; Am 1.2). Oseas crea la impresión de una desolación ambiental total ya que la «tierra está de luto [se seca] y todos desfallecen. Hasta los animales salvajes y las aves de los cielos y los peces del mar desaparecen» (Os 4.3 NTV). Esta es una pesada consecuencia de que no haya «fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en la tierra» (Os 4.1 NTV). Jeremías profetiza que ante la temible *ira del Señor «se enlutará la tierra, y los cielos arriba se oscurecerán» (Jer 4.28 RVR1960). Los cielos oscurecidos hablan de juicio y luto. Algunos de los que observaron la crucifixión habrían recordado gráficamente estas profecías, ya que «desde la hora sexta hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena» (Mt 27.45 RVR1960).

Además de estas imágenes de tristeza abrumadora y de luto, la Biblia incluye algunas descripciones maravillosas del lamento convertido en *gozo (Sal 126; Is 57.14-21; 61; Jer 31). Jesús leyó uno de los pasajes de Isaías, prometiendo consuelo y consolación a aquellos que se lamentan por su pecado, cuando inauguró su ministerio: «El Espíritu del Señor Soberano está sobre mí, porque el Señor me ha ungido para llevar buenas noticias a los pobres. Me ha enviado para consolar a los de corazón quebrantado y a proclamar que los cautivos serán liberados y que los prisioneros serán puestos en libertad. Él me ha enviado para anunciar a los que se lamentan que ha llegado el tiempo del favor del Señor junto con el día de la ira de Dios contra sus enemigos. A todos los que se lamentan en Israel les dará una corona de belleza en lugar de cenizas, una gozosa bendición en lugar de luto, una festiva alabanza en lugar de desesperación» (Is 61.1-3 NTV). El lamento queda consagrado para siempre por una de las famosas bienaventuranzas de Jesús: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos recibirán consolación» (Mt 5.4 RVR1960).

Ver también CENIZAS; DOLOR; ENTIERRO, FUNERAL; JUICIO; LÁGRIMAS, VALLE DE LÁGRIMAS; LLANTO; MUERTE; OSCURIDAD; SALMOS DE LAMENTO; TUMBA; VESTIDURAS.

LANA

En vista de la prominencia de las *ovejas en las sociedades bíblicas, la escasez de referencias bíblicas a la lana (menos de veinte) llega como una sorpresa. Tres principales categorías se pueden encontrar entre estas referencias.

Es obvio que, en primer lugar, el uso principal de la lana era hacer *tela para *vestiduras. A este respecto se empareja regularmente con el *lino (Lv 13.48, 59; Dt 22.11; Pr 31.13; Os 2.5, 9). La tela hecha de lana consigue un veredicto dividido en la Biblia. Por una parte, la esposa elogiada de Proverbios 31 hace vestiduras de lana (así como de lino) para su familia (Pr 31.13), y la lana es una imagen de riqueza para las naciones que tienen abundancia de ella (1 R 3.4; Ez 27.18). Pero las vestiduras de lana también son un símbolo de fugacidad de las seguridades terrenales (Is 51.8), y en la visión que tuvo Ezequiel de la adoración reconstituida del templo, las vestiduras de los sacerdotes «no llevarán sobre ellos cosa de lana» (Ez 44.17 RVR1960).

En segundo lugar, se usa la lana como piedra de toque de *blancura, a veces con asociaciones de trascendencia. Como algo blanco, la lana se empareja a la *nieve tres veces: es una imagen de pureza que permanece después de que Dios purificara el «crisol» del pecado de una persona (Is 1.18); como el color del *cabello del Anciano de Días en la visión de Daniel, sugiere edad a la vez que pureza (Dn 7.9); y forma parte del efecto deslumbrante de Cristo tal como lo vio Juan (Ap 1.14).

Finalmente, existe una categoría variada de referencias. El vellón de lana de Gedeón (Jue 6.37) usado para provocar una señal de Dios es proverbial hasta el día de hoy; que escogiera la lana para esta señal sobrenatural se basaba en la calidad absorbente de esta. Su blancura la convierte en un símil adecuado para el color de la nieve que Dios envía (Sal 147.16). Y miramos con admiración cómo la mujer virtuosa de Proverbios 31 «con voluntad trabaja con sus manos» mientras hila la tela a partir de la lana (Pr 31.13).

Ver también BLANCO; LINO; NIEVE; OVEJA, PASTOR; TELA.

LANGOSTA

Aunque en la Biblia las langostas son principalmente una imagen negativa, no lo son por completo. Para nuestra sorpresa, era un insecto ceremonialmente limpio que los judíos del AT estaban autorizados a comer (Lv 11.20-23). Esta imagen de langostas como ilustración de sustento se vuelve memorable cuando se nos dice que Juan el Bautista se alimentaba de langostas y *miel silvestre (Mr 1.6), una imagen de la piedad asceta de la experiencia en el desierto. No obstante, en la Biblia las langostas producen una ilustración de *terror y destrucción de los cultivos, por lo general con la connotación añadida de que son un agente del juicio de Dios contra una nación rebelde.

Subyacente a todo este simbolismo se encuentran los hechos literales de cómo se comportaban las langostas. Eran voraces en las tres fases de su desarrollo: una fase larval en la que las langostas sin alas saltan como las pulgas, una fase de crisálida en la que las alas están encerradas en una bolsa y las langostas caminan como insectos ordinarios, y la fase adulta en la que vuelan. Las langostas adultas vuelan en enjambres y son como nubes que cubren el paisaje donde se posan, dejándolo devastado.

El primer enjambre destructivo de langostas sobre el que leemos en la Biblia es la plaga que cayó sobre Egipto y «Devoraron todas las plantas del campo», estableciendo a la langosta como agente del terrible juicio divino (Ex 10.1-20 NVI). La inclusión de *plagas de langostas entre las *maldiciones por la desobediencia del pacto advierte al pueblo de Dios que no sea como los egipcios (Dt 28.38, 42; cp. Am 4.9-10). Salomón dedicó el templo para evitar tales plagas (2 Cr 6.28-31).

El gran número de langostas en un enjambre (Jue 6.5; 7.12; Jer 46.23; 51.14), el parecido físico de su cabeza a la de los *caballos (Job 39.20; Jer 51.27; Ap 9.7), su continuo avance (Pr 30.27), su capacidad de «despojar la tierra» (Nah 3.15-17) y su atronador acercamiento (Ap 9.9) hacen que la plaga de langostas sea una metáfora adecuada para un *ejército invasor.

La profecía de *Joel fue ocasionada por una invasión de langostas (Jl 2.1-11, 25), que en su imaginación profética se convirtió en un emblema de juicio divino contra una nación apóstata. Joel describe la invasión con una precisión minuciosa y técnica,

refiriéndose por ejemplo a «las langostas grandes», «las langostas pequeñas», «las larvas» y «las orugas» (Jl 1.4 NVI) en referencia a las etapas del desarrollo de las langostas. Joel compara la vista y el sonido de una plaga de langostas a «un ejército poderoso en formación de batalla» (Jl 2.5 NVI). Las langostas se acercan como una nube negra o como la aurora que se extiende (Jl 2.2). Tras una inspección más de cerca, parecen y suenan como una caballería que galopa (Jl 2.4), avanzando como soldados entrenados que marchan en línea, sin romper la formación (Jl 2.7). El batir de sus alas y el mordisqueo de sus bocas crujen como un gran *fuego (Jl 2.5), y como un fuego lo devoran todo a su paso (Jl 2.3; cp. 1.4).

El *tour de forcé* de los pasajes de langostas en la Biblia es el que menciona a las langostas apocalípticas de Apocalipsis 9.7-11. Empezando por una langosta literal como núcleo de la descripción, la imaginación del autor transforma a continuación al insecto en una imagen fantástica y aterradora de juicio. Las langostas parecían «caballos preparados para la batalla, porque llegaron como una fuerza con intención destructora. Las coronas de oro sobre sus cabezas son el efecto reluciente del sol sobre sus exoesqueletos. Manteniendo vivo el simbolismo del ataque militar, el autor compara el sonido combinado de las alas de las langostas al estruendo de caballos y *carros que se precipitan a la batalla; y para elevar el efecto destructor, le atribuye a las langostas «colas y aguijones como escorpiones».

Ver también JOEL, LIBRO DE; PLAGA.

LAVAR, LAVADO

«En realidad, la limpieza está cerca de la piedad». Aunque la idea viene probablemente de un origen hebreo, el famoso comentario de John Wesley sobre vestir de forma adecuada combina dos de las ideas fundamentales en el uso bíblico de *lavar* o *lavado.* Él entendió que la limpieza física está relacionada, en cierto modo, con lo que Dios es y que existe una dimensión espiritual asociada a la higiene personal.

El primer uso del término en las Escrituras, aunque no la mayoría del mismo (Gn 18.4) tiene que ver con la *purificación física. Esta es la base para comprender el amplio número de referencias al lavado sacramental. Tanto la higiene como los usos sacramentales tienen significados físicos y simbólicos.

Higiene/lavados refrescantes. Aunque pueda haber algunas implicaciones sacramentales en que la hija de Faraón se bañara en el Nilo, su oportuno baño físico ciertamente incluía la purificación corporal y el refresco (Ex 2.5). El fatídico baño de Betsabé (2 S 11.2), el final del *ayuno y oración de *David por su hijo enfermo (2 S 12.20), la preparación de *Rut para encontrarse con Booz (R 3.3), el trato que Labán le dio a los criados de *Abraham (Gn 24.32) y el sueño interrumpido del amado (Cnt 5.3) también ilustran la purificación física y el refresco. El ofrecimiento de Abraham a sus divinos visitantes para que se lavaran muestra que la dimensión física también tenía un significado simbólico de *hospitalidad (Gn 18.4).

Jesús se refiere a estos dos usos en su afirmación de la *fe de la mujer que le lavó (literalmente humedeció) los *pies con sus lágrimas de gratitud (Lc 7.36-50), en contraste con su anfitrión (Lc 7.44). En su ejemplo de *servicio la noche de su *muerte (Jn 13.1-

15), él mismo lavo los pies de sus discípulos. Elevó, así, el humilde gesto físico para expresar su propio corazón de siervo que lo llevaría a la cruz (Fil 2.7-8) y que él deseó reproducir en sus seguidores (Jn 13.15). Más tarde, Pablo usa la imagen física «lavó los pies de los santos» en el sentido simbólico del servicio humilde (1 Ti 5.10) para describir el servicio a una *viuda pobre como uno de los requisitos para el sustento material por parte de una congregación.

Lavados sacramentales. El significado sacramental del lavado va más allá de la eliminación de la suciedad física. Se desarrolla con mayor claridad con el establecimiento del *pacto mosaico, que incluía más que una mera aceptación verbal (Ex 19.8) para abarcar el terrorífico encuentro del pueblo con el Dios santo (Ex 3.5; 19.9, 11). La preparación para este encuentro potencialmente fatal implicaba el lavado de las vestiduras propias (Ex 19.10, 12.13); es obvio que no era con propósitos higiénicos, sino como recuerdo simbólico de la inmensa separación entre el pueblo y Dios. La totalidad de la nación era el «especial tesoro» del Dios infinitamente santo. Los diversos fenómenos (Ex 19.16-25) implicado en la obra comunicativa de Dios y la triple prohibición (Ex 10.12, 21, 24) acentuaba esta separación y la única diferencia no solo estaba entre el Creador y lo creado, sino también entre lo santo y lo impuro. Sin embargo, de igual importancia es la revelación de que este Dios era el Dios de gracia que estaba haciendo el pacto y era accesible para ellos (el *reino sacerdotal) y, a través de ellos, a todo el mundo (Ex 19.5-6). Esto se restringió más tarde a Aarón y su *familia (Nm 3.14, 10), asistidos por las restantes familias levíticas (Nm 3.5-13).

*Israel tenía que ser una «nación santa» (Ex 19.6), separada de las demás naciones, porque había sido apartado mediante la relación del pacto (Ex 20.4-17; Lv 19). Lavar su ropa y la abstinencia sexual (Ex 19.15) indicaba la *santidad interna y externa que Dios exigía de ellos para servirle.

Conforme la revelación de Dios se fue haciendo más completa, los lavados ceremoniales incluyeron ciertas partes de de *animales sacrificiales (Ex 29.17; Lv 1.9, 13), que se salpicara sangre en las *vestiduras sacerdotales (Lv 6.27), que los *sacerdotes se lavaran *manos y *pies (Ex 30.1-21), que los que tuvieran contacto con la *muerte (Lv 11.25, 39-40), los implicados en situaciones en las que hubiera *lepra (Lv 13.53-59; 14.8, 9, 47) así como los varones y las hembras en contacto con fluidos corporales (Lv 15) tenían que lavarse. Aunque algunos de estos lavamientos eran especialmente higiénicos, el significa más profundo tenía que ver con la *pureza ritual e interna. El lavado físico quedó asociado a la necesidad de purificación del alma pecaminosa (Job 9.28-31; Sal 51.2, 7; Jer 2.22; 4.14; Is 1.16; 4.3-4).

Una de las grandes tragedias del pueblo del pacto fue que el símbolo externo del lavamiento se convirtió a sus ojos en la sustancia verdadera o la realidad. Se dio por sentado que la purificación sacramental era eficaz siempre que siguieran el ritual con precisión tal como se había prescrito. Jesús se enfrentó a esto en numerosas ocasiones (Mt 15.2; Lc 11.38). Pilato intentó mitigar su conciencia practicando el vacío ritual (Mt 27.24; ver también Sal 26.6). Con todo, la imagen de Pedro de la puerca lavada

demuestra que el lavado interior que produce un *corazón cambiado es más costoso y escaso (2 P 2.22).

El lavamiento de la obra de Cristo. El final de todos los lavamientos físicos y sacramentales se encuentra en la obra de Cristo (Jn 1.20; Hch 22.16; He 9.6-14; 10.1-22; 1 Jn 1.7, 9). Por medio de su obra, los creyentes son «bañados» una vez y para siempre (Jn 13.19; 1 Co 6.11; He 10.10) cuando la obra regeneradora del *Espíritu Santo (Tit 3.5) y la Palabra de Dios (1 P 1.2-3, 22-23) les proporciona la vida divina y el *perdón.

La obra del Espíritu y la Palabra de Dios también incluye la renovación de vida en el proceso de desarrollar niveles crecientes de santidad (Ro 12.1-12; 2 Co 3.18; Ef 5.26; Tit 3.5-9). El lavamiento inicial o baño cuando nacía un *recién *nacido va seguido de «lavados de raíces» diarios (*ver* Jn 13.8-10). Así como los sacerdotes del pacto mosaico tenían que bañarse para procurar el perdón y la comunión continua y el *ministerio (Sal 132.9; He 7.27-28), también el creyente-sacerdote del nuevo pacto (1 P 2.9-11). El Espíritu indica puntos de impureza que han de ser purificados (2 Co 7.10) para permitir una comunión ininterrumpida con el Salvador, un ministerio continuado y crecimiento (1 Jn 1.7-9).

En Apocalipsis 7.14 y 22.14, Juan recoge las declaraciones finales sobre los usos sacramentales y simbólicos del lavamiento. La sangre, una sustancia que mancha enormemente, se utiliza para lavar las vestiduras de los *santos de la tribulación y emblanquecerlas. Esta sangre no procede de animales sacrificiales; de ser así el sacerdote tenía que lavar sus vestiduras en un lugar santo (Lv 6.27), sino del supremo *Cordero de Dios (1 P 1.19), que nos libera de nuestros pecados (Ap 1.5). «Dichosos los que lavan sus ropas para tener derecho al árbol de la vida y para poder entrar por las puertas de la ciudad» (Ap 22.14 NVI).

Ver también AGUA; PERDÓN; PUREZA; PURIFICACIÓN.

LAZO. *Ver* TRAMPA.

LEALTAD

La lealtad es un término relacional. Aunque un puede ser *fiel* a un ideal, un deber o un voto, se es *leal* a una persona. La lealtad denota un compromiso perdurable con un ser humano a lo largo de un largo periodo de tiempo, a menudo con la implicación de que el compromiso persiste frente a los obstáculos que amenazan dicha duración. Un *amigo leal se pega a uno, demuestra fiabilidad incluso en circunstancias adversas y el fiel en su trato. En la Biblia, la lealtad apunta más allá de las relaciones humanas a la relación de Dios con su pueblo, una basada en el *pacto y en la expresión del amor permanente del que ningún creyente puede ser jamás apartado (Ro 8,35.39). Las imágenes bíblicas de lealtad se dividen, pues, en dos categorías: la humana y la divina.

A nivel humano, la lealtad es un virtud principal sin la cual las relaciones se vuelven poco fiables y el tejido de la sociedad pierde su estabilidad. Cuando Abimelec desea alcanzar un acuerdo con *Abraham, apela al ideal de la lealtad mutua como base para su acuerdo (Gn 21.24). El criado de Abraham en busca de una esposa para Isaac, hace una

apelación similar para un trato leal con la familia de Rebeca (Gn 24.49), como también lo hace *Jacob cuando le pide a *José que lo entierre en Canaán y no en Egipto (Gn 47.29). En todos estos casos, se considera que la lealtad es la corte suprema de apelación para que las personas actúen con integridad en sus tratos personales (*ver también* 2 S 2.5; 3.8; 10.2; 1 R 2.7; 1 Cr 19.2).

La lealtad se asocia de manera especial con la amistad. La de *David y Jonatán (1 S 20) es el ejemplo clásico en la Biblia. El libro de Proverbios contiene dichos sobre un amigo con el que se está más unido que con un hermano (Pr 18.24), que guarda secretos (Pr 11.13), que critica buscando el mejor interés de la otra persona (Pr 27.6). El proverbio «De todo hombre se espera lealtad» (Pr 19.22 NVI) es el resumen del ideal. En sus epístolas, Pablo se dirige a su «compañero fiel» o «fiel colaborador» (Fil 4.3) y a su «verdadero hijo en la fe» (1 Ti 1.2; Tit 1.4). Judas es la perversión suprema del ideal, el amigo desleal por excelencia (Mr 14.44-45; Lc 22.47-48).

Rut es sinónimo de lealtad, y su relación con su suegra se puede ver como una combinación de la amistad con los vínculos familiares. Su lealtad se expresa en una retórica inolvidable: «No me ruegues que te deje No me ruegues que te deje, y me aparte de ti; porque a dondequiera que tú fueres, iré yo» (Rt 1.16 RVR1960). Cuando Booz expresa su interés en Rut por primera vez, lo que menciona es la reputación de lealtad de ella: «He sabido todo lo que has hecho con tu suegra después de la muerte de tu marido» (Rt 2.11 RVR1960).

Eclipsando estas imágenes de lealtad humana están las referencias que vinculan la lealtad a la relación de pacto de Dios con su pueblo. Por una parte está la lealtad de Dios que es «el Dios verdadero, el Dios fiel, que cumple su pacto generación tras generación, y muestra su fiel amor a quienes lo aman y obedecen sus mandamientos» (Dt 7.9 NVI; cp. 7.12). La respuesta que Dios desea es que las personas le correspondan siendo leales a él (Dt 18.13; Dn 11.32), basándose en la premisa de que «Tú [Dios] eres fiel con quien es fiel» (Sal 18.25 NTV, NVI). La deshonra suprema para el pueblo del pacto es ser desleal (Os 4.1).

Ver también AMISTAD; FAMILIA; PACTO.

LECHE

Los israelitas eran principalmente agricultores y *pastores; por tanto, la leche era una bebida bastante común. Sin embargo, su color, su textura, su uso y su origen le daban su uso como símbolo en la Biblia.

En primer lugar, la leche entera tiene una cualidad sensual. Es más espesa que el agua y el vino; su sabor se queda en el paladar. Es una experiencia agradable y simboliza bendición y lujo. Este sentido se evoca en el nombre que se le suele dar a menudo a la tierra de Palestina, la *«tierra que fluye leche y miel» (p. ej., Ex 3.8, 17; 13.5; Lv 20.24; Nm 13.27; 14.8; Dt 6.3; 11.9; Jos 5.6; Jer 11.5; Ez 20.6). Los israelitas consideraban la *Tierra Prometida como una tierra de gran abundancia y fertilidad. El profeta Joel esperaba la restauración y la bendición de Israel en términos similares cuando dijo: «de las colinas fluirá leche» (Jl 3.18 NVI). Job mira en retrospectiva su vida de riqueza y su buena relación con Dios como un tiempo en que su «Mis pasos se bañaban en crema y

las rocas me derramaban aceite de oliva» (Job 29.6 NTV). La sensual calidad de la leche se resalta en el *Cantar de los Cantares, cuando se anticipa el beso profundo con la observación de que bajo la lengua de la mujer se encuentra el vino y la leche. (Cnt 4.11; 5.1).

La cualidad lujosa y sensual de la leche también está detrás de su ocasional mención en contextos de hospitalidad. Abraham extiende la alfombra roja para sus tres visitantes especiales, y el banquete incluye leche así como otros artículos de lujo (Gn 18.8).

El engaño juega un papel en otra escena de hospitalidad. Tras su derrota a manos de los israelitas, Sísara, el comandante cananita que huyó y buscó refugio en la tienda de una mujer llamada Jael (Jue 4). Estaba sediento, y, en palabras del poema que reflexiona sobre el acontecimiento: «El pidió agua, y ella le dio leche» (Jue 5.25 RVR1960). Ella le mostró hospitalidad, tal vez sosegándolo con los efectos soporíferos de la bebida y también con su amable trato. Pero cuando se durmió, lo mató traspasándole la cabeza con una estaca.

La leche es notable por su *blancura, y unos cuantos pasajes bíblicos tocan este aspecto de la bebida. Cuando Jacob miró al futuro, concluyó su bendición a Judá, diciendo: «Sus ojos son más oscuros que el vino; sus dientes, más blancos que la leche» (Gn 49.12). Al recordar el pasado, el autor de Lamentaciones observa que los príncipes de Judá eran «más radiantes que la nieve... y más blancos que la leche», pero que ahora, tras la destrucción de Jerusalén, «más sucios que el hollín» (Lm 4.7, 8).

La leche procede, por supuesto, de los pechos de los mamíferos hembra; puede sorprender, pues, la nota de parentesco. Tal vez sea esto lo que subyace a la misteriosa ley que informa a los israelitas: «No guisarás el cabrito en la leche de su madre» (Ex 23.19; 34.26).

En un uso único de la leche como símbolo, Job describe su creación del modo siguiente: « ¿No fuiste tú quien me derramó como leche, quien me hizo cuajar como queso? Fuiste tú quien me vistió de carne y piel, quien me tejió con huesos y tendones» (Job 10.10-11 NVI).

Finalmente, en el NT la leche es una metáfora del alimento espiritual. Pedro apela al fuerte apetito de los recién nacidos por la leche. Los creyentes deberían dejar a un lado toda malicia, engaño y otros defectos que impiden el crecimiento espiritual y «desear con ansias la leche pura de la palabra... Así, por medio de ella crecerán en su salvación» (1 P 2.2 NVI). Sin embargo, para otros escritores que intentan despertar a sus audiencias del sopor espiritual, se contrasta la leche con una dieta de alimento sólido; la leche pasa a representar una dieta inferior de la espiritualidad inmadura. Pablo les dio a los Corintios «leche, no con alimento sólido», porque todavía no estaban preparados para ello (1 Co 3.2); y la audiencia de Hebreos sigue necesitando leche, aunque deberían estar alimentándose de comida sólida (He 5.12-13). La leche es una fórmula de crecimiento temprano fácil de tragar; pero con el crecimiento llegan los dientes y, a partir de ese momento, el crecimiento requiere alimento sólido.

Ver también BEBER; SED; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

LECHE y miel. *Ver* TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

LECHUZA. *Ver* PÁJAROS.

LEGISLACIÓN. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

LENGUA

Así como las palabras pronunciadas por la lengua son símbolos, también el término *lengua* aparece con frecuencia con significado simbólico. Estos usos alegóricos se dividen en cuatro categorías principales. (1) Mediante la metonimia, la lengua representa el lenguaje usado por ella. La glosolalia, hablar en lenguas, es un subconjunto de este uso. (2) La lengua señala, con frecuencia, una elocución individual, en particular aunque no de forma exclusiva, en la literatura de sabiduría (Salmos, Proverbios, Isaías y Santiago 3.1-12) y en ocasiones a quien pronuncia las palabras. (3) A veces, lengua se refiere a la forma de un objeto. (4) La lengua puede transmitir mensajes no verbales.

Lengua como lenguaje. La mayoría de las naciones están delineadas a lo largo de fronteras lingüísticas (cp. Gn 11); por tanto, lengua suele significar un grupo que habla un idioma (Sal 114.1; Ester 1.22; Is 2.11; y muchas veces más en Apocalipsis). Hablar en lenguas (glosolalia) puede referirse a idiomas humanos («lenguas de hombres», Hch 2.11) o al discurso extático («lenguas de ángeles», 1 Co 12–14). La glosolalia es una señal tanto de inspiración profética por el Espíritu (Hch 2.4, 18; 19.6; «habla misterios por el Espíritu» (1 Co 14.2 NVI), y de revelación directa de Dios (1 Co 14.6). Las lenguas y la comunicación son inseparables. Esta es la razón por la que Pablo insiste en que las «lenguas» deberían ser interpretadas: su presencia en la iglesia simboliza la intención de Dios de hablarle a su pueblo. Al mismo tiempo, sin embargo, «es una señal, no para los creyentes sino para los incrédulos» (1 Co 14.22 NVI). Pablo acaba de citar Isaías 28.11, donde «lenguas» significa juicio de Dios contra el Israel rebelde. DE modo que si las lenguas solo se usan cuando los incrédulos están presentes, recibirán únicamente una señal de su juicio y no escucharán el mensaje que podría salvarlos (1 Co 14.23-25).

La lengua como elocución. La lengua denota la totalidad de la persona, la abundancia del *corazón que hace hablar la *boca: «El de corazón perverso jamás prospera; el de lengua engañosa caerá en desgracia» (Pr 17.20 NVI; cp. Sal 39.3). En la frase «con la lengua dominan la tierra» (Sal 73.9 NVI), la lengua representa a la persona. La propensión a permitir que la lengua tergiversa las mentiras de las personas subyacentes a la exhortación de Juan: « Hijitos míos, no amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad» (1 Jn 3.18 RVR1960). Las expresiones de amor deben hacerse reales con hechos, y no ser tan solo servicio de labio.

Al traicionar la lengua los pensamientos y las actitudes de la persona, también representa un estilo de vida. «Tu maldad pone en acción tu boca; hablas igual que los pícaros» (Job 15.5 NVI) parece centrarse en una forma de hablar, pero «tú maquinas maldades, tu lengua, afilada navaja, difunde calumnias. Prefieres el mal al bien, la mentira a la sinceridad» (Sal 52.2 blph) apunta a un estilo de vida total. Uno puede dirigirse a este tipo de personas como «¡mentiroso!» (Sal 53.4 NTV; 120.3).

El gran poder de la lengua halla expresión en su caracterización como arma para hacer daño —una *espada (Sal 140.3), una *flecha mortal (Jer 9.8)—, o un instrumento para

sanar (Pr 12.18; 15.4). Tampoco es una hipérbole para admitir que «la lengua puede traer vida o muerte» (Pr 18.21 NTV). El poder indisciplinado de la lengua se expresa de forma más gráfica en Santiago 3, donde la lengua es «una llama de fuego. Es un mundo entero de maldad... Es maligna e incansable, llena de veneno mortal» (Stg 3:6-8 NTV). Por otra parte, «el que quiere amar la vida y ver días buenos, refrene su lengua de mal» (1 P 3.10 RVR1960). Junto con este énfasis negativo, la lengua se centra en la respuesta adecuada de alabaza hacia Dios (Sal 51.14; 125.2; Is 45.23; Hch 10.46; Ro 14.11).

La lengua como gesto o figura. El término hebreo para «lengua» cuando se usa como verbo, conlleva asociaciones negativas y se traduce «calumniar» (Sal 101.5; Pr 30.10). Sin embargo, la lengua no tiene por qué hablar para perjudicar. Se supone que un mero gesto humano como sacar la lengua es un símbolo de grosero desprecio hacia Dios (Is 57.4).

Y, finalmente, la forma de la lengua produce significados extendidos: lenguas de *fuego (Is 5.24; cp. Hch 2.3); lenguas de *oro (Jos 7.21); lengua de *mar (probablemente el Nilo, Is 11.15). El islote sobresaliente que entra en el Mar Muerte se denominaba «la Lengua».

Ver también DIENTES; LENGUA; VOZ.

LEÓN

Los israelitas basaban su opinión sobre el león en sus encuentros con él como pastores (Am 5.19). Lo conocían como un asesino cruel y casi imparable, que tomaba del *rebaño a voluntad. Con frecuencia lo hacía desde una emboscada, pero incluso cuando no estaba cazando activamente, su rugido, audible desde varios kilómetros, propagaba el terror . Una significante porción de las referencias al león en las Escrituras tienen que ver con su voz (Job 54.10; Sal 22.13; 104.21; Pr 19.12; 28.15; Jer 2.15, 30; Ez 22.25; Os 11.10; Zac 3.3; 11.3; Ap 10.3). «El león ha rugido, así que, ¿quién no tiene miedo?» (Am 3.8 NTV). No cabe duda que eran muchas más las personas que habían escuchado al león que las que habían visto uno, y esto realzaba la mitología que rodeaba a los leones. La Biblia usa casi una docena de palabras para designar a leones de varias edades y género, pero no todos estos términos están definidos con seguridad. El *šāḥaṣ* hebreo significa claramente león en la mayoría de los casos, pero algunos han indicado que esta palabra se limita a la poesía y que, de vez en cuando, parece referirse mayormente a una criatura *mítica y no a un león de carne y hueso (en pasajes como Job 28.8; Sal 91.13). En apoyo de esta idea, la literatura acadia se refiere a una serpiente como «león de tierra». El trabajo artístico antiguo describe a muchas criaturas compuestas con claros rasgos de león, y esto es paralelo a las menciones de tan prodigiosos *animales en las Escrituras (Ez 1.10; 10.14; Dn 7.4; Ap 4.7; 13.2). Al león se le empareja algunas veces con criaturas míticas como los dragones (Sir 25.16) igual que se hace con animales reales. Parece existir al anochecer, entre lo real y lo sobrenatural.

Los leones mortales eran bastante aterradores. Dios los empleaba como agentes en el castigo (1 R 13.26; 20.25; 2 R 17.25). La mención de sus dientes, zarpas o boca evocan todo los temores que provocaban (Jl 1.6; 1 S 17.37; Sal 58.6). La boca del león es una situación de la que no cabe esperanza de escapar (Dn 6.22; 2 Ti 4.17; cp. Sal 22.21; He

11.33). Para los poetas hebreos los impíos actuaban como leones. «No sea que desgarren mi alma cual león, y me destrocen sin que haya quien me libre» (Sal 7.2 RVR1960; cp. Sal 10.9; 17.12; 22.13, 21; 35.17; 57.4; 58.6; Is 5.29; Jer 4.7; 5.6; 50.17). El diablo también merodea alrededor de las personas como depredador, como león rugiente (1 P 5.8, cp. 2 Ti 4.17). Las Escrituras compara a Dios mismo en su ira destructora con un león: «Yo, yo arrebataré, y me iré; tomaré, y no habrá quien liberte» (Os 5.14 RVR1960; cp. Os 13.7; Is 31.4; 38.13; Jer 25.38; Lm 3.10-11).

En el AT. El león evoca ferocidad, poder destructor y fuerza irresistible. Se le describe como guerrero osado y valiente (Pr 28.1; 30.30). Como en alguna otra sociedad tribal, matar a un león epitomizaba a los valerosos (Jue 14.5; 1 S 17.34; 1 Cr 11.22; 1 Mac 3.4), los que son más fuertes que los leones (2 S 1.23), los que de verdad tienen corazón de león (2 S 17.10). Las tropas de choque de David tenían cara como de león (1 Cr 12.8).

La realeza de las culturas circundantes empelaban al león como un símbolo, igual que lo hacían los israelitas. Ramsés II y Asurnasirpal II tenían leones vivos. Los profetas asemejaban a los reyes enemigos con los leones predadores (Jer 50.17; Ez 32.3). Los leones flanqueaban el trono de Salomón sirven de recordatorios gráficos del poder absoluto del rey (1 R 10.19-20): «La furia del rey es como el rugido del león» (Pr 20.2 NTV). El templo de Salomón, como el palacio de Dios, también comparte decoraciones de leones (1 R 7.29), como imaginaba Ezequiel el templo (Ez 41.19). Esos leones decorativos pueden recordar el símbolo de la tribu de Judá como león en la bendición de Jacob (Gn 49.9), como también representan los leones a la casa real de Judá en Ezequiel 19.2-9. El Israel triunfante sobre sus enemigos encaja en la imagen de un león: «No se echará hasta que devore la presa, y beba la sangre de los muertos» (Nm 23.24 RVR1960; cp. Mi 5.8). Cuando la historia ha invertid la fortuna de las naciones, el profeta caricaturiza a su pueblo esclavizado como un león acorralado llevado a Babilonia (Ez 19.8-9).

Las diversas facetas de la existencia del león, como *cazador y cazado, tan osado, fuerte, sigiloso y cruel como todos los poderosos y los salvajes, le permiten representar a una nación en su apogeo o en su declive, tanto a los impíos como a los justos, al Todopoderoso y al maligno. Las Escrituras también presentan al león como imagen paradójica. Es el epítome de la orgullosa autosuficiente (Job 28.8) y, a pesar de ello, clama a Dios para ser alimentado (Job 38.39; Sal 104.21). El león es el carnívoro por antonomasia, pero el reino mesiánico deferirá tanto del mundo familiar que sus leones serán vegetarianos y se echarán con el *cordero (Is 11.6). El reino será gobernado por un cordero parecido a un león.

Cuando Génesis 49.9 («cachorro de león, Judá; de la presa subiste, hijo mío» RVR1960) llegó a entenderse en el judaísmo tardío como una profecía mesiánica clave (cp. 1QSb 5.29; 4 Esdras 12.31-33), la imagen del Mesías real seguía siendo la del conquistador militar. El Apocalipsis expresa esta desconcertante combinación del *Siervo Sufriente y el Mesías militar, fusionando al León vencedor de la tribu de Judá con el Cordero que fue inmolado (Ap 5.5-6). La yuxtaposición de ambas imágenes, del león y del cordero, no

cancela la anterior sino que sugiere la idea de conquista, no mediante el poder destructor, sino por la obediencia y el sacrificio.

Ver también ANIMALES; ANIMALES MÍTICOS.

LEOPARDO. *Ver* ANIMALES.

LEPRA. *Ver* LEPROSO, LEPRA.

LEPROSO, LEPRA

El término bíblico tradicionalmente traducido «lepra» no se refiere (al menos por lo general) a lo que nosotros llamamos lepra (la enfermedad de Hansen), sino que más bien abarca una variedad de *enfermedades de la *piel, incluidas las distintas formas de soriasis y vitíligo (ambas descoloren la piel, cp. 2 R 5.27). En Levítico, la lepra que contamina la ropa o una casa es el moho o el mildiu (Lv 13.47-59; 14.22-57).

Estas enfermedades están asociadas a la impureza e implica la segregación de los demás (cp. Nm 5.2; 2 R 15.5; 2 Cr 26.16-21). Sin embargo, esa separación no es un aislamiento completo; y es que, aunque Levítico 13.46 pudiera significar que los leprosos debían vivir solos, en ambos Testamentos tienen trato con otras personas (cp. 2 R 7.3; Mr 14.3). En ningún sitio leemos sobre colonias de leprosos. Por el contrario, estos advierten de su presencia llevando harapos, un aspecto desaliñado y gritando: «Impuro, impuro» (Lv 13.45).

La legislación sobre la lepra, una lectura desagradable, aparece en Levítico 13–14. Va dirigida a los sacerdotes y pretende proporcionales la pericia de diagnosticar cuándo una erupción dermatológica es verdaderamente lepra. Instruye, asimismo, qué rituales deberían realizarse para la remisión. No se ha dicho sobre la higiene o el tratamiento.

Los leprosos son los muertos vivientes. En Números 12.12 la carne del leproso es como la del «que nace muerto» y en Job 18.13, la enfermedad roerá su [de Job] piel, y a sus miembros devorará el primogénito de la muerte (rvr1960). Cuando al rey anónimo de Israel se le pide que sane a un leproso, él responde: «¿Soy yo Dios, que mate y dé vida, para que éste envíe a mí a que sane un hombre de su lepra?» (2 R 5.7 RVR1960).

La lepra puede ser un castigo divino, como en Números 12.9-16 (María; cp. Dt 24.8-9), 2 R 5.27 (Giezí) y 2 Crónicas 26.20 (rey Uzías; cp. Lv 14.34). Pero Dios, tan solo en su *misericordia, sana a los leprosos. Los ejemplos incluyen Números 12 (los siete días de lepra de María), 2 R 5.1-14 (Eliseo sana a Naamán), Marcos 1.40-45 (Jesús sana a un leproso anónimo) y Lucas 17.11-19 (Jesús sana a diez leprosos samaritanos). Por los temibles efectos de la lepra y el aislamiento que provoca, muchos lo consideran una imagen del pecado. Pero no es una connotación primordial en las Escrituras. Simboliza mucho más el trágico elemento de la vida y la vulnerabilidad humana.

Cuando Eliseo declara: «Venga [Naamán] ahora a mí, y sabrá que hay profeta en Israel» (2 R 5.8), y la implicación es que solo un profeta puede sanar la lepra. Esto es coherente con la circunstancia de que fueron Moisés, Eliseo y Jesús quienes sanaron leprosos en la Biblia. Esto ayuda, asimismo, a explicar Mateo 11.5 y Lucas 7.22, donde Jesús alude a su capacidad de sanar leprosos como señal de que él es «el que había de venir» (aunque Mt 10.8 también le da autoridad para sanar leprosos a los discípulos).

El mendigo de la parábola del rico y Lázaro que narró Jesús (Lc 16.19-31) se dice que tenía «llagas» que los perros lamían. Aunque el texto guarda silencio sobre el asunto, la tradición ha especificado su enfermedad como lepra. Esto explica la designación de las casas de leprosos medievales como «lazarías», la descripción de Lázaro de Betania como leproso (porque a menudo se le ha confundido con la figura de la parábola de Lucas).

Ver también ENFERMEDAD Y SANIDAD; PIEL.

LESIÓN, HERIDA

En la Biblia, *herida* suele referirse a una lesión corporal. Puede ser una herida recibida en combate (2 R 2.28-29) o ser el resultado directo del *juicio de Dios (Sal 38.5). La declaración de Job de que «desde la ciudad gimen los moribundos, y claman las almas de los heridos de muerte, pero Dios no atiende su oración» (Job 24.12 RVR1960) abarca los aspectos mentales y emocionales de las heridas. Ya sean externas o internas, una herido es un daño que necesita alivio y un cuidado tierno.

El uso de la imagen en las Escrituras se centra, en su mayor parte, en heridas infligidas por Dios y no en las que él lleva. Job cree, pues, que Dios es responsable de sus heridas (Job 9.17), Jeremías identifica a Dios como aquel que inflige una herida dolorosa a *Jerusalén (Jer 51.52; Lm 2.12), e Isaías indica que el Señor que sana es quien hiere. Estos ejemplos hablan del terrible juicio de Dios sobre aquellos que llevan su nombre.

Los *profetas más sensibles descubren que llevan las heridas del pueblo como si fueran suyas, a veces de antemano. Experimentan el golpe de la mano de Dios mucho antes de que caiga sobre el pueblo (Jer 10.19; Mi 1.8-9). La suya es, pues, una doble agonía, porque sufren en sí mismos y por los demás. Sus heridas son una imagen del precio del *liderazgo profético.

Las heridas no solo hablan del juicio de Dios, sino también de su poder soberano. Los escritores del AT dejan claro que cualquier herida que Dios inflija él también puede vendarlas (Job 5.18; Os 6.1). Sirven de recordatorio de nuestra existencia contingente en sus manos. En su plan soberano, son «heridas de un amigo» (Pr 27.6ntv), porque su propósito redentor.

En última instancia, para el creyente la imagen de la herida habla de forma más poderosa en las heridas de Cristo, presagiadas en el *siervo sufriente de Isaías que fue «herido por nuestras rebeliones... y por su llaga fuimos nosotros curados» (Is 53.5). En ellas vemos tanto la medida de su amor como la fuente de nuestra sanidad (1 P 2.24). Son redentoras, porque son las heridas de Dios (Is 53.5).

Ver también MORETÓN, LLAGA; SIERVO SUFRIENTE.

LEVADURA. *Ver* PAN; FERMENTO; LEUDAR

LEVADURA, LEUDAR

Usada desde tiempos prehistóricos, la levadura incluye varios agentes, el más común de los cuales es el fermento que hace que la masa suba por medio del proceso de fermentación. La levadura, un hongo que fermenta los carbohidratos en diversas sustancias, también es responsable de la fermentación en la fabricación de la cerveza, el vino y los licores. La levadura se produce ampliamente en plantas y en la tierra.

El *pan leudo era la comida normal para los antiguos israelitas (Os 7.4). Varios textos hablan de omitir la levadura por varios propósitos religiosos. Las directrices concernientes al rito de la *Pascua, por ejemplo, insistir en que el pan leudo no podía comerse durante siete días completos (Ex 12.15). En realidad, la levadura no podía almacenarse en los hogares israelitas (Ez 12.19) ni existir, siquiera, dentro de todo el territorio de la nación (Ex 13.7; Dt 16.4). El rito aseguraba que las generaciones posteriores de israelitas no olvidaran la liberación de Dios en su rápido éxodo de Egipto (Ex 12.34, 39). Las instrucciones posteriores sobre sacrificios proscribían la combinación de muchos de los sacrificios con levadura (p. ej. Ex 34.25; Lv 2.11; 6.17). Por otra parte, la ofrenda de paz utilizaba pan leudo (Lv 7.13), y la *ofrenda de las primicias de la cosecha de *grano consistía en dos panes *horneados con levadura (Lv 23.17). Era una ocasión para regocijarse en la provisión de Dios.

El fenómeno físico de infiltración, como el hongo de la levadura se multiplica por sus propios medios y proporciona la base para el uso simbólico de la levadura. El efecto puede ser positivo o negativo. Una de las parábolas de Jesús sobre el crecimiento del reino dependía de la comprensión del efecto oculto aunque dominante que la levadura tiene sobre una gran cantidad de harina (Mt 13.33; Lc 13.20-21). Es una imagen positiva: el mensaje del reino impregnará gradualmente el mundo. Pero la mayoría de los usos de la imagen parecen considerar la idea de la infiltración como algo negativo, y esto puede subyacer a los mandamientos para eliminar la levadura del pan, durante los sacrificios. La adoración al Dios verdadero no podía combinarse con otros dioses o religiones. El pan sin levadura simbolizaba su requisito de *pureza de adoración.

De manera similar, Jesús opinó que la teología de algunos de sus contemporáneos judíos era potencialmente destructiva para sus discípulos. Así, advirtió a su seguidores en diversos lugares que tuvieran cuidado, por ejemplo, con la levadura de los *fariseos, saduceos o de Herodes (Mt 16.6, 11; Mr 8.15). Aunque los discípulos estaban confusos, Mateo aclara que Jesús estaba hablando de la enseñanza de los fariseos y los saduceos (Mt 16.12), también identificada como *hipocresía (Lc 12.1). Del mismo modo, Pablo usa la idea de la capacidad de la levadura para impregnar todo un montón de harina para advertir a los corintios sobre el efecto potencialmente destructivo del *pecado condonado dentro del cuerpo de su iglesia (1 Co 5.6; cp. Gá 5.9). Expulsar el pecado del cuerpo de ellos era como eliminar la levadura, algo parecido a lo que los israelitas hicieron para preparar la Pascua. Necesitaban ser un «nuevo montón» de harina sin levadura, algo que en realidad eran (1 Co 5.7): «pan sin levadura, que es el pan de la sinceridad y la verdad» (1 Co 5.8 NVI).

Ver también COCER; PAN; PECADO.

LEVIATÁN. *Ver* MONSTRUOS; ANIMALES MÍTICOS.

LEVÍTICO, LIBRO DE

El libro de Levítico encarna un universo simbólico de ilustraciones tangibles que apenas tienen paralelo en el resto de las Escrituras. Consagra el antiguo patrón de acercamiento a Dios que tipificaba la era venidera de la fe en Cristo. Su conjunto distintivo de figuras se

combina para presentarle a lector sensible una imagen espléndida de cómo es la relación con el Dios vivo.

En Romanos 10.5 Pablo contrasta Levítico y sus preceptos con lo que él llama «la justicia que es por la fe». Con la venida de Cristo, la relación de una persona con Dios ya no se encuentra en asociación con el orden simbólico de Levítico. A pesar de ello, la *ley nos presenta símbolos que hoy siguen siendo aplicables y esclarecedores. El libro de *Hebreos define el orden levítico como la «sombre de los bienes venideros» (He 10.1). Hebreos usa un las leyes y los rituales de Levítico para arrojar luz sobre la relevancia de la obra de Cristo. Nos invita a aproximarnos a la ley con vista a encontrar imágenes y símbolos que realzan nuestra apreciación del camino a Dios, su carácter, su salvación y las cosas eternas.

Pablo cita Deuteronomio 25.4: «No pondrás bozal al buey que trilla». Y afirma que a Dios no le preocupan realmente los *bueyes en este mandamiento (1 Co 9.9). Se escribió en realidad para las personas. Del mismo modo, en Levítico Dios le ordena a los israelitas que no coman ningún *animal impuro. En Hechos 10.9-29 Dios le muestra a Pedro aquellas bestias y le dice que mate y coma. Finalmente, el apóstol entiende que esto significa que debería aceptar a los gentiles en la iglesia. Muchos de los mandamientos de Levítico pueden entenderse, pues, dentro de su pleno contexto canónico como imágenes aplicables a las personas y su relación con Dios, no solo con los animales o las semillas. (Dt 22. 0 ordena que un buey y un asno no deben estar *uncidos juntos, y Pablo en 2 Cor .14 parece interpretarlo como una imagen concerniente al *matrimonio.)

Una de las imágenes más relevantes de Levítico es la de la *santidad. El mandamiento: «Sed santos como yo soy santo» se encuentra a modo de sándwich dentro de un pasaje sobre animales impuros detestables para comer (Lv 11.44). Todo lo que no es santo se considera común (Lv 10.10). Las cosas comunes se dividen en dos categorías, lo puro y lo impuro. En Levítico, la *impureza está relacionada con el concepto de *integridad o completitud. Algunas cosas son por naturaleza impuras: un animal que los israelitas habrían percibido como un surtido extraño de partes incongruentes se considera impuro. Un animal que vive en el agua, pero que no tiene aletas ni escamas no es «normal» y, por tanto, no es apto para ser ingerido por el ser humano. Pero las personas u objetos que no son categóricamente impuros, sino que son limpios, pueden ser hechos impuros y permanecer así hasta que vuelvan a ser hechos limpios de nuevo por los medios prescritos por la ley. Las cosas limpias son «puras». Todos los animales impuros no encajan, de alguna manera, en las categorías normales y, por tanto, no son limpios. Las mezclas son una abominación. (Esto se puede tomar como una imagen que muestra cómo mezclar la simiente israelita con la gentil debería rechazarse.)

Las cosas limpias puede volverse santas cuando son santificadas. Una persona o una cosa limpia pueden ser hechas santas o impuras por medio del contacto con un objeto sagrado o contaminado. Sin embargo, lo santo y lo impuro no deben nunca entrar en contacto entre sí (p. ej., si una persona impura come comida santa, será cortada). Del mismo modo, cualquiera que tenga un defecto físico no podría ministrar en el altar.

Como «impureza» significa «normal» o «puro», así «santidad» quiere decir aparatado, especial». Ciertos objetos y personas están «santificadas» o hechas santas con el fin de ser aptas para acercarse a la presencia localizada de Dios en la Tienda de Reunión. Un pueblo santo es un pueblo que se ocupa del decoro y el orden, preparándose para encontrarse con el Dios trascendente. La santidad tiene su imagen suprema en *Dios como el Otro absoluto que no morará en medio de un pueblo imperfecto en un mundo desordenado. Solo por medio del sacrificio puede cambiar la actitud de Dios hacia el pueblo impuro, con el fin de hacerlo santo.

Una segunda imagen poderosa y gráfica (que se compone de los diecisiete primeros capítulos de Levítico) es la ilustración del *sacrificio. Los sacrificios de animales se exigen en Levítico para hacer de una persona o una cosa impura algo limpio, de de convertir a una persona o una cosa limpia en algo santo. El sacrificio israelita tiene que ver con restaurar la relación entre el pueblo y Dios. En el Pentateuco encontramos el *pacto del *Sinaí que creó una comunión caracterizada por la vida, el orden y la armonía. Fuera de este pacto está la esfera de la muerte y el desorden. El pecado, la *enfermedad o cualquier otra cosa que altere este orden es una amenaza potencial para el bienestar de todo Israel. El sacrificio restaura el orden a la comunidad.

Una imagen asociada al sacrificio es el adorador que confiesa el pecado y pone sus manos sobre la cabeza de la víctima sacrificial. De este modo se identifica con el animal condenado y lo ofrece como *rescate por sus pecados. Otra imagen es la de rociar *sangre sobre los objetos que se están consagrando. La vida de la criatura es la sangre. Por tanto, comer la carne con la sangre se considera como quitarle al Dios dador de vida aquello que es verdaderamente suyo. (Se espera que los animales se conformen al pacto del Sinaí. Los animales deben disfrutar del descanso del *día de reposo. Los *pájaros de presa son detestables porque comen carroña y carne de la que la sangre no se ha drenado de manera adecuada). La sangre del carnero de la ordenación se unta sobre Aarón y sus hijos, haciéndolos así santos y capaces de ministrar delante del Dios santo a favor de Israel.

Cada sacrificio de sangre proporciona una imagen diferente del *pecado. El holocausto retrata a la persona como pecador culpable, rescatado por la muerte de un animal sin defecto. La ofrenda por el pecado describe la transgresión como aquello que ensucia al mundo y que la sangre del animal debe purificar. La ofrenda de reparación describe el pecado como una deuda en la que la persona incurre contra Dios, pagado a través del animal ofrecido.

Otra imagen sacrificial se encuentra en Levítico 14.6, que relata los rituales prescritos para el leproso. Esta descripción es un tanto paralela a la forma por la que Israel fue hecho santo durante el acontecimiento de la Pascua, cuando se usaba el hisopo para salpicar sangre sobre el leproso. Toda Israel puede verse, pues, como leproso y necesitado de ser purificado por medio del derramamiento de sangre para volverse limpio, y santo. El Día de la *Expiación es el acontecimiento anual en el que el pecado y la impureza de todo Israel debían ser expiados (Lv 16). Aarón ofrece dos cabras. La primera se degüella sobre el altar. Aarón pone entonces sus manos sobre la cabeza de la

otra y confiesa todos los pecados de Israel sobre ella. A continuación, la cabra se lleva al *desierto. Ambas cabras dejan, pues, de existir efectivamente. La primera se desintegra y se disuelve hasta quedar en nada en el *altar, y la segunda desaparece en el *caos (simbolizado por el desierto) fuera de la comunidad de fe. Una se acercó demasiado y la otra se alejó en demasía de Dios.

Así como no hay perdón de pecados sin derramamiento de sangre, en Levítico tampoco hay sacrificio sin fuego. El *fuego es otra poderosa imagen en Levítico. Todos los sacrificios son consumidos por el fuego. El fuego del altar es un fuego perpetuo, que se mantiene de forma vigilante a lo largo de cada noche (Lv 6.12-13). Este fuego tiene su fuente en Dios, ya que él lo encendió por primera vez con el fuego de su presencia (Lv 9.24). Este fuego consumió las primeras ofrendas hechas por Aarón y sus hijos en medio de un gran gozo; poco después de esto también consumió a los hijos de Aarón ya que ofrecieron fuego ilegal (Lv 10.1-2). El fuego ofrecido por los sacerdotes refleja la conflagración divina. Este Dios ardiente «cuece» los sacrificios con su propia llama y saborea el aroma. La imagen del fuego de *juicio que consume a los pecadores o su rescate se hace eco a lo largo de la Biblia. El ministerio mesiánico de Jesús se distingue por su bautismo con el Espíritu y fuego inextinguible (Lc 3.16-17). Jesús grita: «He venido a traer fuego a la tierra, y ¡cómo quisiera que ya estuviera ardiendo!» (Lc 12.49 NVI). Cuando la llama eterna de Levítico, que prendió el fuego original del altar y que consumió perpetuamente los sacrificios animales, es una ilustración de ese juicio escatológico que consumirá al mundo, purificándolo de toda inmundicia y santificando la morada de Dios, su pueblo.

Ver también ABOMINACIÓN; CULPA; ESPACIO SAGRADO; EXPIACIÓN; FUEGO; PECADO; PUREZA; PURIFICACIÓN; SACRIFICIO; SANGRE; SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA. D. Davies, “An Interpretation of Sacrifice in Leviticus,” *ZAW* 89 (1977) 387-99; M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (Londres: Roultedge & Kegan Paul, 1966); G. J. WeWenham, *The Book of Leviticus* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1979).

LEY

La ley expresa las expectativas de Dios por la conducta moral y spiritual de Israel, las directrices que Dios le dio a Israel con el fin de capacitarlos para que vivieran la vida tal como él la creó para ellos. En el AT, la palabra más importante para ley es *tôrâ* (por lo general traducido «ley»). El significado preciso de *tôrâ* sigue siendo tema de debate académico, pero existe un acuerdo general de que lleva las connotaciones de guía, enseñanza e instrucción. En ocasiones, *tôrâ* se refiere a los requerimientos que regulan la vida moral religiosa y civil de Israel (Ex 24.12). En otros momentos, el término designa todo el Pentateuco (Esd 7.2; Mt 22.40; Lc 16.16). Varios otros términos sirven de equivalentes funcionales de *tôrâ* en el AT. «Leyes» se refiere a las muchas normas individuales. La expresión «las palabras del Señor» (Jer 36.8 LBLA) y «palabras del pacto» (Ex 34.28; 2 R 23.3) sirven de un modo similar. Hacia el periodo del NT se podía hacer referencia a todo el AT como «la Ley» (Jn ١٢.٣٤ ;١٠.٣٤; Gá ٢٣-٤.٢١).

El Salmo 119 es el *locus classicus* de las imágenes bíblicas para la ley, y pude servir de buena entrada en materia. Lo primero que se debe notar es la gama de palabras específicas por la cual se denomina a la ley: testimonios, preceptos, estatutos, mandamientos, ordenanzas, caminos, palabra. Lo que todos estos términos tienen en común es la suposición de que Dios da la ley de tal forma que el pueblo puede ordenar su vida por ella, en torno a estos término centrales, el salmo entreteje un tapiz de imágenes específicas. Obedecer la ley de Dios es como *caminar por una *senda (Sal 119.1, 35, 128) y es algo sobre lo que fijar los ojos (Sal 119.6, 15). *Guarda la vida de la persona (Sal 119.9). La ley se asocia con el deleite (Sal 119.14, 24, 47, 70, etc.) y la meditación (Sal 119.15, 23, 97). La ley es una consejera (Sal 119.24), una canción (Sal119.54), el objeto de amor (Sal 119.97, 127, 159) y una *lámpara por la cual una persona puede ver para caminar (Sal 119.105). Por encima de todo, el énfasis cae sobre cuatro temas: la ley (1) procede de Dios, (2) es para el beneficio humano, (3) es una guía fiable para vivir y (4) ilumina la mente o el entendimiento.

Los libros de Moisés: la ley como pacto. La ley del AT suele denominarse «la ley de Moisés» (p. ej., Jos 8.32; Lc 2.22), porque la Biblia designa sistemáticamente a Moisés como aquel a través de quién Dios dio su ley originalmente. Por esta razón, el concepto de la ley en el periodo mosaico constituye el simbolismo permanente de la ley a través de las Escrituras. Por encima de todo, el Pentateuco presenta la ley de Dios como la codificación del *pacto de Dios con Israel. No es un código moral abstracto o una mera colección de principios éticos o sociales generales. En lugar de que Moisés presente la ley como un aspecto de la relación del pacto entre Dios como señor feudal Israel como su nación vasalla.

La naturaleza de pacto de la ley del At es evidente de diversas formas. Los Diez Mandamientos parecen patrones literarios que aparecen con frecuencia en los tratados-pactos internacionales (también llamados tratados de soberanía feudal) entre los antiguos emperadores del Oriente Próximo y sus naciones vasallas. Los Diez Mandamientos, de manera muy parecida a estos tratados, contienen estipulaciones y sanciones (Ex 20.1-18), pero van precedidos por un preámbulo que identifican a aquel que da la ley (Ex 20.1) y un prólogo histórico que anuncia la benevolencia del legislador hacia el vasallo (Ex 20.2; ver también Ez 19.3-6). De manera similar, todo el libro del Deuteronomio corresponde, en líneas generales, a este patrón: Preámbulo (Dt 1.1-4), Prólogo histórico (Dt 1.5–4.43); Estipulaciones (Dt 4.44–36.19), Sanciones (Dt 27.1–30.20) y Reglas de sucesión (Dt 31.1–34.12). Además, la colección de leyes de Éxodo 21.1–23.33 se denomina en realidad «el libro del Pacto» (Ex 24.7). El simbolismo de la ley de Dios en las Escrituras forma, pues, parte de una estructura conceptual más amplia que explica otros rasgos del mismo.

En primer lugar, así como los tratados antiguos formalizaban una relación preexistente, la dación de la ley supone que el amor mutuo y la lealtad han sido establecidos entre Israel y su divino señor feudal. Los Diez Mandamientos llegan a Israel *después* de que Dios lo redima de Egipto (Ex 20.1-17). En la estructura del pacto la ley nunca pretende ser una forma de ganar una buena posición delante de Dios. Es una respuesta a la gracia

divina y no un requisito previo para obtenerla. La motivación adecuada para la obediencia a la ley es mostrar un amor leal hacia Dios (Dt 6.1-25; Mt 22.37-40) y no para conseguir su amor.

En segundo lugar, la ley está diseñada para procurar beneficios a los vasallos de Dios. Así como los emperadores antiguos prometían cuidar de su pueblo, Dios demuestra su benevolencia dando su ley. Más que una carga o una maldición, Dios proporciona la ley para el bienestar de Israel. La obediencia a la ley traerá prosperidad (Dt 8.1; Jos 1.7) y convertir a Israel en la envida de todas las naciones (Dt 4.8).

En tercer lugar, las estipulaciones y sanciones de la ley también ponen a prueba las lealtades de Israel a su divino señor feudal. Las bendiciones se prometen a quienes demuestren su amor por Dios mediante la obediencia a la ley (Dt 11.13). Las violaciones flagrantes de la ley revelan corazones de rebeldía y, finalmente, acarrean graves maldiciones del pacto sobre la nación (Dt 27.14-26).

A lo largo de las Escrituras, esta estructura básica de pacto le da forma al simbolismo de la ley. Esta nunca se sostiene pos sí sola; siempre funciona como un aspecto del pacto de Dios con su pueblo. Aunque el pacto en sí tenga un significado positivo, la pecaminosidad del corazón humano conduce a un tema dominante de la incapacidad de la raza humana para cumplir el pacto, dándole a la ley un sesgo negativo. Moisés mismo, tras revisarla repetidas veces antes de su muerte, pronuncia un veredicto decididamente negativo sobre cómo le iría al pueblo del pacto de Dios con la ley: «Pues yo sé lo rebeldes y tercos que son. Incluso ahora que todavía sigo vivo y estoy con ustedes, se han rebelado contra el Señor. ¡Cuánto más rebeldes se pondrán después de mi muerte!... o sé que después de mi muerte ustedes se corromperán por completo y se apartarán del camino que les ordené seguir» (Dt 31.27, 29 NTV).

Los Salmos: Celebración de la ley. Si los libros de Moisés nos proporcionan la ley actual, los salmos nos dan un vislumbre de cómo se sentía el creyente del AT en cuanto a la ley de Dios. El tema dominante es la celebración y la gratitud. Al parecer, los salmistas no sienten, como en el NT, que la ley sea una carga. El Salmo 1 pulsa una nota clave justo al principio: el retrato de la persona bendecida incluye el detalle de que «en la ley del Señor se delita, y día y noche medita en ella» (Sal 1.2 NVI).

En los salmos, se considera que la ley es tan preciosa que se atesora en el corazón (Sal 37.31M 40.8). Ha de enseñarse a las futuras generaciones para su protección y su bienestar (Sal 78.5r-8). Aquel que aprende la ley de Dios se considera bendito (Sal 94.12). El Salmo 19, que alaba los dos libros de la revelación de Dios (la naturaleza y la ley), enciende la imagen del versículo 6 en la que el sol cubre todo el mundo, de manera que «nada puede ocultarse de su calor». C. S. Lewis comenta en *Reflexiones sobre los salmos* que en esta imagen el sol «lo traspasa todo con su fuerte y limpio ardor. Luego, de golpe... [el poeta] está hablando de otra cosa que apenas le parece otra cosa, por lo parecido que es al resplandor del sol que todo lo traspasa y todo lo detecta. La Ley es “inmaculada”, proporciona luz, es limpia y eterna, es “dulce”. Nadie puede mejorarla y nada puede confesarnos de forma más plena el viejo sentimiento judío sobre la ley;

luminosa, severa, desinfectante, exultante». Estos conceptos de la ley describen la perspectiva positiva sobre la ley como regalo del pacto benevolente de Dios a Israel.

Los salmos también contienen varias metáforas y símiles convincentes para la ley. Meditar en la ley es como el *árbol que extrae su humedad de las corrientes de *agua (Sal 1.3). La ley es tan buena que es más preciosa que el *oro más fino (Sal 19.10) y más *dulce que la *miel (Sal 19.10). En Salmo 119, la celebración más extensa de la ley en toda la Biblia, la ley se compara a la miel (Sal 119.103) y a la *plata y el *oro (Sal 119.72). El poeta reconoce el beneficio para el joven (Sal 119.9) y la obediencia es una delicia para él (Sal 119.34-35). La ley se convierte en el consuelo del salmista en medio del sufrimiento (Sal 119.50-52). La ley de Dios también es la piedra de toque de la sabiduría y el conocimiento (Sal 119.97-104).

La ley en los profetas. La imagen dominante de la ley en los profetas del AT es la de la oportunidad desperdiciada. Una y otra vez, los profetas apelan a la relación original del pacto, con la ley como obligación humana y respuesta al favor de Dios como algo que la nación ha desatendido. No estar a la altura de los deberes requeridos por la ley es el constante lamento en los libros proféticos, y la ley emerge como fiscal en un juicio del pacto de Dios contra su pueblo (*ver* Imágenes legales). Los profetas mismos con emisarios del pacto que llevan mensajes de *juicio en reacción a la respuesta de Israel a la ley.

El mensaje profético suele ser negativo, y apunta a las violaciones de la ley y sus consecuencias. En ocasiones se tratan aspectos específicos de la ley (Is 44.6-20). En otros momentos, el pueblo de Dios está acusado de descuidar la ley en términos generales (Jer 11.1-13). En todo caso, los profetas advierten al pueblo de Dios que sus violaciones de la ley están acarreando *maldiciones del pacto (Os 5.1-15). Lamentablemente, Israel y Judá se negaron a hacer caso a las advertencias proféticas y, finalmente, sufrieron la maldicen de la derrota y el *exilio de su tierra.

A pesar de la gravedad de la maldición del exilio, los profetas también llevaron un mensaje positivo de esperanza en cuanto a la ley. El pacto bajo Moisés había establecido que el pueblo de Dios no sería abandonado en el exilio para siempre (Lv 26.40-45; Dt 4.29-31; 30.1-10). Los profetas le recuerdan a la nación la promesa de Dios de que el arrepentimiento llevará finalmente a la restauración y a tremendas bendiciones en su tierra (Am 5.1-15; Is 40.1-11). La seguridad profética de *restauración forma un elemento importante del simbolismo de la ley. Tras el exilio, Dios promete reiterar a su pueblo al ideal de la ley escrita «en sus corazones» (Jer 31.33), como algo que todos obedecerán (Mi 4.2; Is 51.4). Como resultado, el futuro del pueblo de Dios se describe como un tiempo de asombrosas bendiciones del pacto, que culminan en la victoria sobre los enemigos (Is 49.23.26; 60.12) y la renovación final de toda la *creación (Is 65.17-25). La ley de Dios ocupa un lugar central en las esperanzas escatológicas de la profecía del AT. La era futura de restauración será un tiempo de renovación interna que resulta en la delicia de la ley. Será un avivamiento de actitudes hacia la ley establecida con anterioridad en el pacto original de Moisés y celebrada en los Salmos (Jer 31.31-34).

La ley en el Nuevo Testamento: Imágenes ambivalentes. Jesús se vio sustituyendo la tradición profética de Israel (Mt 24.37; Lc 20.9-15; Mt 13.57; Lc 16.31). Como resultado, él y sus apóstoles afirman el simbolismo del pacto de la ley de Dios proclamando el doble mensaje profético de bendición y juicio. Jesús y sus apóstoles vivían en un tiempo en que muchos en Israel profesaban lealtad a la ley de Dios. A pesar de ello, mucha de esta lealtad estaba divorciada del simbolismo del pacto de la ley del AT. Mediante un giro perverso, la ley se consideró como un medio de ganar una postura correcta delante de Dios (Gá 3.1-5). La *circuncisión llegó a ser el símbolo central del compromiso con la ley como medio de justificación delante de Dios (Gá 6.12). Jesús señala, sin embargo, que esta afirmación de la ley es hipócrita y legalista (Mt 23.1-4, 131).

En respuesta a esta situación, Jesús y sus apóstoles enseñaron la incapacidad de la ley para efectuar la salvación. En este sentido, la imagen de la ley en el NT es negativa. El juicio aguarda a quienes intenten ganar las bendiciones del pacto por medio de la ley, porque la conformidad perfecta es imposible (Ro 3.19-20; Stg 2.8-11). Sin perdón y restauración por medio de la fe en Cristo, la ley solo puede acarrear más maldiciones (Ro 2.5-6). En este sentido, Pablo insiste en que aquellos que intenten ganar la salvación a través de la ley «serán juzgados por la ley» (Ro 2.12).

Pero Jesús también enseña una actitud positiva hacia la ley. Afirma que no vino para anular la ley de Moisés (Mt 5.17-20). Hasta insiste en que sus seguidores deben conformar aún más a la ley que sus oponente legalistas (Mt 5.20; 23.3). A lo largo de su ministerio Jesús interpreta la ley de manera que demuestran su benevolente carácter (Mt 12.1-14). Ilustra en su vida y en su enseñanza cómo deben obedecer la ley de corazón aquellos que han sido redimidos para la bendición del pacto creyendo en el evangelio (Mr 12.28-34).

La imagen de la ley en los escritos de Pablo en muy parecida. Por una parte, «la ley a la verdad es santa y el mandamiento santo, justo y bueno» (Ro 7.12 RVR1960). No obstante, los que intentan conseguir la salvación mediante la ley están sujetos a « la ley del pecado y de la muerte» (Ro 8.2 RVR1960). La ley lleva a las personas al juicio y es impotente para salvar; en este sentido, es una imagen de impotencia y de esclavitud (Ro 7). De hecho, Pablo dice que la ley hace que el pecado aumente (Ro 5.20) y procura el conocimiento del pecado, produciendo la muerte (Ro 7.7, 13). Uno de los grandes regalos de la vida en Cristo es que libera al pecador de la condenación de la ley (Ro 8.1-4). Lo mejor que se puede decir de la ley es que era un «ayo» benevolente (Gá 3.24-25 RVR1960), «maestro o «tutor» (NBLH) para conducir a las personas a Cristo, cuyo perdón es lo único que puede salvar a la persona. Aunque la imagen del ayo o tutor podría incluir asociaciones positivas de instrucción, sobreviviendo a los esquemas de los tutores romanos que acompañaron a los escolares a lo largo del día enseñándolos con una vara en la mano e implicando un tipo de opresión. Esta asociación se ve reforzada por un simbolismo militar de la ley, que la acompaña, como guarda que retiene a las personas como «prisioneras» (Gá 3.22-23 NVI). Esta es la ambivalencia de la actitud del NT hacia la ley: esta no puede salvar y, como tal, entrega a Israel a la esclavitud de la condenación,

pero aún así sirve a un propósito crucial al llevar a las personas a la fe en Cristo como su única posibilidad de libertad.

Tal vez sea demasiado simplista delinear tres tipos diferentes de la ley del AT: la ceremonial, la civil y la moral. En verdad, estas distinciones no están hechas en el AT. Las diferenciaciones más útiles podrían hacerse entre leyes criminales, civiles, familiares, cúlticas y caritativas. Podemos decir que las leyes cúlticas, las que tienen que ver con los rituales del tabernáculo y el templo se consideran en el NT como premoniciones o tipos de la obra salvífica de Jesucristo. Las opiniones del NT sobre el sistema del pacto con su ley sustituida por el nuevo pacto en el que los elementos de la ley del antiguo pacto, como los que se encuentran en los Diez Mandamientos, son adecuados pero resumidos bajo la «ley de Cristo» (Gá 6.2), que es « la fe que se expresa por medio del amor» (Gá 65.6). Pablo, en particular, deja claro que todas las leyes que levantan barreras de exclusividad étnica judía —ejemplificadas en la circuncisión masculina, las leyes alimenticias judías y las leyes del día de reposo— han perdido su valor normativo bajo el nuevo pacto. No obstante, como registro de la voluntad divina para Israel, la ley proporciona numerosos paradigmas morales y espirituales instructivos para los miembros del nuevo pacto.

Resumen. La ley es un tema principal de la Biblia, donde es positiva y negativa a la vez. Llevar la impronta del carácter moral de Dios, la ley es el anteproyecto de cómo Dios pretende que se viva la vida humana. A este nivel, la ley es «santa, justa y buena» (Ro 7.12 RVR1960). Pero, al no poder la raza humana cumplir las obligaciones de la ley según el pacto, en última instancia estas acarrean esclavitud de la que solo la expiación de Cristo puede liberar a la persona.

Ver también DEUTERONOMIO, LIBRO DE; ÉXODO, LIBRO DE; GÉNESIS, LIBRO DE; LEVÍTICO, LIBRO DE; MOISÉS; NÚMEROS, LIBRO DE; OBEDIENCIA; PACTO.

BIBLIOGRAFÍA. C. J. H. Wright, *An Eye for an Eye* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1983).

LÍBANO

Frontera norte de Israel, abundante y fértil nivel de gloria terrenal, el Líbano es la fuente de excelente *madera par Israel y un paraíso en la imaginación hebrea. A pesar de ello, es el hogar de la adoración a los *ídolos y, por tanto, Dios lo juzga y su mayor gloria lo domina.

El Líbano es una región formada por dos cadenas de *montaña, la del Monte Líbano que corre paralela a la costa y la cordillera menos oriental del Antilíbano, separadas por el Valle Becá. Las referencias bíblicas son probablemente tan solo al Monte Líbano mismo. Aquí, las elevadas alturas que alcanzan los tres mil metros, le otorgan al Líbano majestuosidad y gloria (Is 35.2; 60.13) y la reputación de «cimas más remotas» (2 R 19.23 NVI). La elevación es responsable de una copiosa lluvia que cae sobre las alturas en invierno en forma de *nieve. En algunos lugares, esta dura todo el año (Jer 18.14). La alta precipitación y el lento derretimiento de las nieves, junto con los porosos acuíferos (Ez 31.3-4, 7) aseguran la fertilidad a lo largo de todo el año (Sal 104.16).

Los materiales dignos del templo. Los cedros del Líbano representan los materiales terrenales más refinados. Salomón estudió la ligereza y la fuerza de los cedros (1 R 4.33), regateó con Hiram que gobernaba la zona e impuso trabajo forzado a treinta mil hombres fuertes para cortar los troncos de los cedros del Líbano para el *templo de Jerusalén (1 R 5). Con los cedros, estos hombres que trabajaban un mes de cada tres, edificaron un magnífico palacio con la madera de los bosques libaneses. Los famosos cedros también proporcionar los principales apoyos del templo. En el Cantar de los Cantares, el carro del esposo está hecho de madera del Líbano (Cnt 3.9), y en Ezequiel, se construye un gran *barco cuyo mástil es un cedro del Líbano (Ez 27.5).

En varios usos figurados, el que un día fuera el poderoso imperio asirio se compara a «un cedro del Líbano, con hermosas ramas que daban una intensa sombra al bosque y su copa llegaba hasta las nubes» (Ez 31.3 NTV). En un acertijo a un rey agresivo, Joás compara al rey a un cardo del Líbano y a sí mismo al gran cedro para enfatizar su superioridad (2 R 14.9). En una historia sobre *árboles, el cedro es superior a todos los demás (Jue 9.15). Cada aspecto del Líbano se hace eco de la belleza suprema y la gloria terrenal de los cedros; se celebran su *vino (Os 14.7), las *aguas que fluyen (Cnt 4.15) y la vida *animal (Cnt 4.8). La abundante fertilidad es constante (Cnt 4.15; Jer 18.14). Su deslumbrante hermosura eleva el erotismo del *Cantar de los Cantares. La *esposa viene del Líbano con su fragancia pegada a sus vestiduras (Cnt 4.8). Asemeja a su novio al Líbano mismo: «escogido como los cedros» (Cnt 5.15 RVR1960). El salmista deja que toda la región sirva de metáfora para la abundancia: (Sal 72.16 NTV).

El Líbano es una figura midrásica común para el *templo. De acuerdo con una interpretación rabínica, se basa en un juego de palabras que implica la raíz *Ibn*: el templo «emblanquece» los pecados de Israel. El uso de esta metáfora está bien atestiguado en la Biblia y en la literatura judía del periodo del segundo templo. Como los cedros del Líbano adornó el templo, en cierto sentido el Líbano podía representar la *gloria del templo (Is 60.13). Esta identificación se hace explícita en la parábola de Ezequiel de dos *águilas y de una *viña (Ez 17.3, 12), y en Jeremías 22.23 también podría estar directamente a la vista una declaración de aflicción por el rey Joacim de Judá: «tú, que habitas en el, que has puesto tu nido entre los cedros» (NVI).

Un eco del Edén. El Líbano juega un papel único en el alma de los israelitas. En referencias extrabíblicas al Líbano se le llama casa de los dioses (ver Shehadeh) y con su fertilidad superabundante, el Líbano parece hacerse eco del Edén (Sal 104.16; Ez 31.9, 16). Así como el camino al *Jardín del Edén quedó prohibido como resultado de la caída (Gn 3.24), también hay algo vagamente vedado en el Líbano, a pesar de su encanto. Está claramente situado más allá de las tierras dadas a los israelitas (Jos 1.4); permanece inconquistable y los apoderados paganos se aprovechan de sus riquezas (1 R 5.1-12). La gloria del Señor excede repetidas veces su belleza creada (Sal 29.5-6; Is 10.33-34; Nah 1.4); todas sus riquezas combinadas permanecen inadecuadas como ofrenda sacrificial (Is 40.16). La *gloria de Dios domina hasta el Líbano, la creación terrenal más gloriosa.

Como la altura del la *belleza creada, el Líbano sirve de imagen de redención eventual. Un día, el *desierto recibirá «la gloria del Líbano» (Is 29.17; 35.2; Is 60.13). Así como

el Líbano se hace eco del Edén, también nos recuerda que Dios, por su misericordia, restaura la belleza perdida: « ¿No se convertirá de aquí a muy poco tiempo el Líbano en campo fructífero, y el campo fértil será estimado por bosque?» (Is ٢٩.١٧ RVR1960).

El orgullo juzgado. Desde su prominente postura, el Líbano es la metáfora principal de *juicio. La conquista de los mejores cedros del Líbano es una jactancia estándar, una declaración de *orgullo juzgado por Dios (2 R 19.23; Is 14.8; 37.24). Estar «anidado en edificios de cedros» es una metáfora para la seguridad basada en un logro humano (Jer 22.23 NTV). Los profetas predicen un día de humillación para los orgullosos a los que Isaías llama «los cedros del Líbano arrogantes y erguidos» (Is 2.13). En el juicio, «el Líbano se avergüenza y se marchita» (Is 33.9; Nah 1.4) y está «cubierto de luto» (Ez 31.15). Jeremías profetiza una escena de destrucción para el palacio del rey de Judá: «Para mí, tú eres como Galaad y como la cima del Líbano... Enviaré contra ti destructores, cada uno con sus armas, que talarán tus cedros más hermosos y los echarán en el fuego» (Jer 22.6-7 NVI). Dado que su belleza engendra orgullo, la última imagen es de juicio: «¡Abre tus puertas, monte Líbano, para que el fuego devore tus cedros!» (Zac 11.1 NVI).

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; JARDÍN; MONTAÑA; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. L. Shehadeh, “Lebanon in Ancient Texts” in *Quest for Understanding: Arabic and Islamic Studies in Memory of Malcolm H. Kerr,* ed. S. Seikaly, R. Baalbaki and P. Dodd (Beirut: American University of Beirut Press, 1990) 3-13.

LIBERTAD. *Ver* ESCLAVITUD Y LIBERTAD.

LIBRO

El término hebreo traducido «libro» se refiere, en realidad, a cualquier cosa escrita, ya sea una carta, un certificado de divorcio, un procesamiento, un registro genealógico o un volumen. En los antiguos escritos de usaban varios tipos de materiales. Las tabletas de arcilla fueron el primer material de escritura. Las pieles animales también se utilizaban. Las pieles se cosían juntas para formar un rollo que, a continuación, se envolvía alrededor de una o dos varillas para formar un pergamino. Los rollos de papiro se usaban en Egipto alrededor del 3000 A.C. y los judíos los empleaban para recoger la ley de Moisés. Finalmente, el códice o el formato libro sustituyeron a los rollos, pero esto no ocurrió al menos hasta el siglo II A.D.

Las referencias a «libro» o «libros» en las traducciones son más de un centenar (NVI 128, RVR1960). La mayoría de estas referencias son al Libro de la Ley (también llamado Libro del Pacto) o a las crónicas de tribunal del AT. Más allá de estas referencias, los dos «libros» más importantes y evocadores de la Biblia son libros metafóricos. Uno es el registro celestial de los hechos de todas las personas vivas. Otro es la lista de los nombres de los que morarán en la ciudad eterna. En Apocalipsis este libro se llama libro de la vida (Ap 20.15). En el trasfondo se encuentra la práctica de los tiempos bíblicos de llevar un registro oficial de los nombre de los ciudadanos de una ciudad o de un reino en concreto. Si se renunciaba a la ciudadanía, se tachaba el nombre del registro.

Los libros de registro de Dios de los hechos de las personas y su registro de la ciudadanía celestial están entretejidos, ya que las acciones de la persona son la base del juicio. Esta combinación se puede rastrear hasta llegar a Éxodo 32.32, donde Moisés pregunta que su nombre sea borrado del libro de Dios si ´no perdona el pecado de Israel. El día del juicio final, el libro de los hechos se abrirá y cada persona será juzgada según lo que haya hecho. Sin embargo, otro libro, el de la vida escrito desde la fundación del mundo también se abrirá en ese momento (Ap 17.8; 20.12). Jesús reconocerá delante del Padre y de los ángeles a aquellos cuyos nombres estén apuntados allí (Ap 3.5). Todo el mundo será juzgado de acuerdo con los libros de los hechos, pero aquellos cuyos nombres aparezcan en el libro de la vida entrarán a la ciudad eterna (Ap 21.27). Aquellos cuyo nombre no estén anotados en el libro de la vida del *Cordero serán echados al lago de fuego (Ap 20.15).

Una variación del libro de la vida de una persona aparece en Salmo 139.16, donde se dice que los eventos preordenados para que sucedan en la vida de una persona están escritos en el libro de Dios «aunque no existía uno solo de ellos» (NVI).

El simbolismo del *rollo se usa, en ocasiones, en la profecía como símbolo de la revelación de Dios al profeta. En Ezequiel 2.9–3.3, el profeta recibe un rollo de Dios, escrito por ambos lados. Se le dice que se lo coma, símbolo de su aceptación del llamado y la revelación de parte de Dios. «Y yo me lo comí, y era tan dulce como la miel» (3.3). De manera similar, Juan recibe un rollo en Apocalipsis (10.8-11). «Tómalo y cómetelo», se le dice. «Te amargará las entrañas, pero en la boca te sabrá dulce como la miel» (Ap 10.9). Aquí, la profecía consiste en buenas noticias para los santos, pero con ellas llega la aflicción, de ahí que en el estómago de Juan se vuelva amarga. En Apocalipsis aparece otro rollo, también escrito por ambos lados. Aquí, solo el Cordero que fue inmolado es digno de romper sus siete sellos. Cada uno de ellos acarrea ira, y el rollo se abre, revelando el juicio de Dios.

Ciertamente, para los judíos el libro más importante eran las Escrituras, incluso cuando rara vez se le llame así en la Biblia misma. Custodiado celosamente por los escribas (transcriptores del AT), la conservación meticulosa y precisa de los santos escritos es asombrosa cuando se comparan a otros escritos humanos de la época que se han perdido.

Ver también BIBLIA; ROLLO.

LIDERAZGO

La Biblia es un libro compuesto sobre la experiencia humana, y las experiencias de guiar y seguir forman parte de la tela de nuestra existencia. La Biblia no esboza una teoría de liderazgo, sino que como suele ser el caso, comenta sobre ello mostrando ejemplos de liderazgo (bueno y malo) en lugar de hacer un comentario directo. En este artículo, las categorías analíticas se han utilizado para ayudara a clasificar los numerosos casos de liderazgo. Muchos de esos líderes sirvieron de alguna forma en todas las categorías (p. ej. sacerdote, rey), pero se les menciona en su principal ámbito de liderazgo.

El líder por excelencia. Tal vez ninguna otra persona de la Biblia encarna de un modo tan gráfico el papel y el carácter del líder como Moisés. Sirve como *profeta, llevando la

palabra del Señor a Israel y a *Faraón (Ex 3–11); como *sacerdote oficiando la primera *Pascua y la consagración del primogénito (Ex 12; 13) y confirmando el pacto entre Israel y Dios (Ex 24); como juez y sabio, escuchando las diversas quejas de Israel (p. ej., las hijas de Zelofehad, Nm 27.1-4); y como líder político para la nación de Israel, conduciéndolo fuera de Egipto (Ex 12.31–15.21), comandando las campañas militares (p. ej. los amalecitas en Refidim, Ex 17.8-16) y dirigiendo el espionaje (p. ej., la exploración de Canaán, Nm 13.1-3; *ver* Historias de espías).

Al examinarlos según el liderazgo de Moisés, los personajes de Aarón y María presentan un marcado contraste. Incluso aunque Aarón ha visto y experimentado básicamente todas las obras de Dios que Moisés ha presenciado, empezando por las negociaciones preliminares con Faraón (Ex 5), no tiene la fortaleza moral que un líder del calibre de Moisés posee. Aarón cede ante las exigencias del pueblo que quiere un ídolo; de hecho, les facilita lo que piden moldeando el becerro él mismo (Ex 32.4). También se quita rápidamente el muerto de encima echándole la culpa al pueblo, negando la responsabilidad que un líder tiene para con sus seguidores (Ex 32.22). Aarón y María hablan maliciosamente de Moisés, su líder inmediato e intenta hacer valer unos derechos iguales de liderazgo, afirmando que Dios ha hablado a través de ellos tanto como por medio de Moisés (Nm 12.12).

Liderazgo político. Los líderes identificados con mayor facilidad en la sociedad son los diversos jefes de estado políticos que llevan títulos como príncipe, rey, juez, emperador, Faraón, gobernador y César. El gobierno de estos distintos líderes nunca es seguro, y la Biblia está llena de intriga política y miembros de familias angustiadas, oficiales de tribunal, grupos disidentes étnicos, celotes religiosos y rivales políticos que intentan (y con frecuencia consiguen) derrocar al gobernante. El rey sirve de símbolo para el poder y la autoridad. Con todo, los escritores bíblicos se deleitan mostrando lo fugaz que son en realidad el poder y la vida de un rey: puede caer ante el disparo aleatorio de una flecha (2 Cr 18.33); el rey puede ser asesinado (1 R 16.16); un rey puede ser derribado por una enfermedad mental (Dn 4.33); y un rey puede ser depuesto por un poder extranjero (2 R 25.7). El poder absoluto del rey y, al mismo tiempo, su frágil naturaleza se refleja en el proverbio: «El corazón del rey es como un arroyo dirigido por el Señor, quien lo guía por donde él quiere» (Pr 21.1).

La imagen de Dios como *rey es muy destacada en la Biblia (*ver* Corte real), como en el Salmo 84.3: «¡Oh Señor de los Ejércitos Celestiales, mi Rey y mi Dios!» (NTV), y en Jeremías 10.10: «rey eterno» (NTV; cp. Sal 48.1; Dn 4.37; 1 Ti 6.15; Ap 15.3). El lenguaje y el simbolismo de reyes y *cortes se usa con frecuencia en relación con Dios. Los ejemplos incluyen la corte real de Dios (Sal 100.4), su *trono (Sal 47.8) y su *cetro (Sal 45.6).

En el desierto encontramos a Moisés cansándose mientras juzga todos los casos que le traen (Ex 18.13-27). Por consejo de Jetro, establece un sistema de diputados para juzgar casos rutinarios, ocupándose él de los casos más difíciles. Este sistema de jueces se institucionaliza en Deuteronomio que provee para el nombramiento de «jueces y funcionarios que juzguen con justicia al pueblo, en cada una de las ciudades que el Señor

tu Dios entregará a tus tribus» (Dt 16.18 NTV). Bajo la monarquía, se emplea a jueces para que lleven a cabo los deberes judiciales y también administrativos. Bajo el gobierno de David «Quenanías y sus hijos, que eran descendientes de Izar, estaban a cargo de los asuntos exteriores de Israel, y ejercían las funciones de oficiales y jueces» (1 Cr 26.29 NTV). Los jueces juegan un papel importante en el intento de Josafat por tener la nación gobernada por la ley y, para ello, nombra «a algunos levitas, sacerdotes y jefes de las familias patriarcales de Israel, para que administraran la ley del Señor y resolvieran pleitos» (2 Cr 19.8 NTV), y les encarga:« Ustedes actuarán con fidelidad e integridad, bajo el temor del Señor» (2 Cr 19.9).

Uno de los conjuntos de líderes más coloridos que emergen en Israel son los «jueces». Aquí, el término juez es en realidad un nombre inadecuado y gobernador, o líder parecen más propios. Se levantan durante el tiempo de la desorganización, la discordia y la derrota militar que sigue a la muerte de Josué. Cuando el pueblo «clam[ó] al Señor, y él hizo que surgiera un libertador» (Jue 3.9 NTV). Estos líderes carismáticos que no exhiben un pedigrí y que, en ocasiones, carecen de lo que parecería ser una experiencia previamente necesaria, se levantan y sirven como «libertadores» (Jue 3.9), y la mayoría parecen juzgar sobre Israel (*ver* Sansón).

Aunque el liderazgo político y nacional en el mundo bíblico es ampliamente masculino y patriarcal, podemos encontrar ejemplos de un pequeño número de mujeres que desempeñan prácticamente cualquier papel de liderazgo que realicen los hombres. Leemos sobre *reinas igual que los reyes habituales; la lista incluye a Jezabel, Atalía y Sabá. Débora, calificada de profetiza, es el único líder del libro de Jueces que juzgó realmente (Jue 4.4-5) y también ocupó el papel de líder militar de un ejército (Jue 4–5). Leemos, asimismo, sobre la profetisa Hulda (2 R 22.14) y Noadías (Neh 6.14) y la persona sabia y maestra, la llamada Señora Sabiduría, aparece una y otra vez en Proverbios 1–9.

El liderazgo en la esfera tribal/social. El sentido de control e influencia gubernamentales era sumamente diferente en el antiguo Israel en comparación con hoy. En el AT encontramos la aplicación de la ley llevada a cabo a nivel local por los ancianos del clan y la presión social es mucho más poderosa en la vida cotidiana que los decretos gubernamentales. Por ejemplo, cuando un hombre no provee para la esposa de su hermano muerto casándose con ella, los ancianos lo convocan y, si continúa negándose «se acercará entonces su cuñada a él delante de los ancianos, y le quitará el calzado del pie, y le escupirá en el rostro, y hablará y dirá: "Así será hecho al varón que no quiere edificar la casa de su hermano"» (Dt 25.9 RVR1960). En la cultura de Israel, basada en la vergüenza, el linaje de un hombre así se conoce como «La casa del descalzado» (Dt 25.10). El liderazgo en el clan va más allá de lo disciplinario, pero este es el nivel en el que reside la autoridad para el israelita típico. Aquí es donde el testigo ocular (Dt 19.15), la persona sabia (Pr 9.9), los ancianos de la *puerta (Dt 21.19), el maestro y el levita (2 Cr 17.7-9) ejercen una influencia considerable.

El liderazgo en la familia. La familia juega un papel central en el drama mismo de la redención que se ve en la Biblia. Los padres, o de manera más típica, las figuras más

mayores dentro de la familia extendida, se mantienen como figuras de cuidado benevolente generalmente bien intencionados. Así, Jesús puede decir: «¿Quién de ustedes que sea padre, si su hijo le pide un pescado, le dará en cambio una serpiente? ¿O si le pide un huevo, le dará un escorpión? Pues si ustedes, aun siendo malos, saben dar cosas buenas a sus hijos, ¡cuánto más el Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo pidan!» (Lc 11.11-13 NTV). Dentro de la familia extendida y un tanto compleja, así como las relaciones domésticas, las figuras parentales deben ejercer sabiduría y diplomacia.

Típicamente, al padre no se le describe como un dictador benevolente, sino como a un guía sabio. Por ejemplo, cuando *Abraham y los pastores de su sobrino se disputaron por el agua limitada y los pastos, el patriarca sugirió que se separaran. Le dejó la elección a su sobrino a la hora de escoger sus respectivos territorios (Gn 13). Abraham, como otros patriarcas, debería verse como una especie de príncipe o líder de clan. Se describe el liderazgo positivo del padre como un gobierno que consiste en amor (1 Cr 17.13), corrección (Pr 29.15), disciplina (He 12.7), instrucción (Pr 1.8), provisión (Mt 7.11), oración (1 S 1.27) y nutrición en la fe (Ef 6.4).

La relación matrimonial también posee un patrón bien definido de liderazgo en la Biblia. La condición de cabeza del marido y la sumisión de la esposa son el patrón insinuado a lo largo del AT, y está visiblemente grabado —aunque resumido y modificado bajo el nuevo orden de Cristo como cabeza— en los pretendidos códigos domésticos de Efesios 5.22–6.9, Colosenses 3.18-25 y 1 Pedro 2.13–3.7 (cp. 1 Co 11.3; 14.34-35). Sin embargo, dentro de la estructura de la dirección del marido y padre, las esposas y madres son líderes de la familia también. Aunque la instrucción religiosa es, con mayor frecuencia, una imagen paterna (Sal 44.1; 78.3; Pr 4.1; 13.1; 15.5; 27.10) también hallamos madres que instruyen (Pr 1.8; 6.20). El retrato de la esposa virtuosa y madre que cierra el libro de Proverbios (Pr 31.10-31) muestra claramente que ella es la lideresa en la administración doméstica. Y la historia de Abigail muestra a una mujer que, cuando su marido no funciona como el sabio líder de la familia, da un paso adelante con capacidad y honor para compensar la abdicación de su esposo (1 S 25).

La integridad de los líderes. A lo largo de la galería de retratos bíblicos de los líderes, encontramos un juicio implicado y directo que, en ocasiones, es explícito como cuando David le implora a Dios que le juzgue según su integridad (Sal 7.8) o cuando el salmista observa que David pastoreó a Israel con integridad de *corazón (Sal 78.72). Dios exhorta al rey Salomón a que mantenga su integridad y le promete que si camina delante de él en integridad de corazón, su trono sobre Israel será establecido y preservado (1 R 9.4-5). Existe una correlación directa entre la integridad de un líder y la seguridad de su cargo. El malvado cae por su propia maldad; el justo halla refugio en su integridad (Pr 14.32). Y toda la historia de Israel, desde Josué hasta 2 Reyes lleva adecuadamente el nombre de «Profetas anteriores», en parte por su evaluación profética de esta serie de líderes desde Josué hasta Joacim.

El líder bajo la ley moral. El liderazgo connota una pesada responsabilidad por los asuntos de otros, por los negocios de los que siguen. El lugar de poder del líder soporta

un riguroso peso de ley moral, colocado allí para llevar justicia a las manifestaciones rutinarias de liderazgo. Proverbios rebosa de amonestaciones para los líderes, reforzando el dictado natural de la conciencia y dando instrucciones sobre cuestiones como ser fieles a la justicia (Pr 16.10) y asegurar protección para los inocentes (Pr 18.5), mientras ejecutan justicia contra los que oprimen a los pobres (Pr 14.31) y los huérfanos (Pr 23.10).

Quebrantar la ley moral, incluso si los que erran no son más que seguidores, puede acarrearle juicio a un líder. Esto refleja el concepto de que un líder está inextricablemente atado a sus seguidores, aquellos a los que lidera, así como la cabeza está permanentemente pegada al tronco del cuerpo. Vemos en la historia de Acán cómo las acciones de un hombre trae juicio sobre Israel, llegando incluso a alcanzar el lugar de la posición de Josué como líder (Jue 7).

El valor de la convicción. A lo largo de la Biblia encontramos a líderes que mantienen sus convicciones con honorabilidad y tenacidad frente a la oposición de sus coetáneos, sus seguidores y sus enemigos. El líder justo tiene dos respaldos en su lucha, el impulso interno de la ley natural que proporciona el fortalecimiento de la resolución y la confirmación de la voluntad de Dios. El profeta Ezequiel es un ejemplo de líder que mantiene sus convicciones frente a la desaprobación pública. La vida del profeta se convierte en una parábola viva para el pueblo de Israel cuando se afeita la cabeza (Ez 5.1), cocina su comida sobre excrementos (Ez 4.12-15), acostándose durante centenares de días (Ez 4.4-8) y no guarda *luto por su amada esposa (Ez 24.15-24). En el NT encontramos a Pablo negándose a ceder a la presión cuando «ciertos hombres de parte de Santiago» llegan a Antioquía e influyen incluso en Pedro para apartarlo de los creyentes gentiles. Pablo confronta a Pedro por su hipocresía y sin echarse atrás del principio de que la justificación implica la inclusión de judíos y gentiles en una nueva humanidad sin las barreras impuestas por la ley mosaica (Gá 2.11-21).

El liderazgo religioso. Cuando se considera desde la perspectiva social, la pirámide de organización religiosa en el antiguo Israel es extraordinariamente plana. Aunque existe una clara sensación de jerarquía en el Pentateuco, la estructura de sumo sacerdote, sacerdotes, levitas y el pueblo es relativamente sencilla y, en cierto modo, refleja los grados concéntricos de santidad representados arquitectónicamente en el santuario (ver Espacio sagrado). No encontramos capas de burocracia religiosa ni proveedores oficialmente numerosos de religión. El liderazgo religioso formal puede dividirse en tres grupos: los que tienen cargos heredados (sacerdotes y levitas), los que tienen posiciones confirmados como resultado de su talento (profetas, obispos, ancianos, líderes espirituales) y los que llegan a través de la agencia de otros (nazareos, Samuel dedicado en el templo, la hija de Jefté).

En Jeremías 18.18 se mencionan tres categorías de líderes religiosos: sacerdote, profetas y hombres sabios. En términos de simbolismo, el liderazgo de estos grupos se ve mejor en algunos líderes ejemplares.

Sacerdote. La enseñanza de la ley es una responsabilidad principal de los sacerdotes. Incluyen a Esdras, que «lee [enseña] del Libro de la Ley de Dios» (Neh 8),

introduciendo un tiempo de arrepentimiento por parte de los israelitas (Neh 9). Un ejemplo de sacerdote que invita a reflexionar es el de Finees, nieto de Aarón. El celo justo de Finees que traspasa los cuerpos abrazados de un israelita y una madianita con una espada se denomina «expiación» y el resultado es que Dios detiene una plaga (Nm 25.6-13).

Vemos cómo los sacerdotes y los levitas enseñan «Llevaron consigo el libro de la ley del Señor para instruir a los habitantes de Judá. Así que recorrieron todas las ciudades de Judá, «y enseñaron en Judá, teniendo consigo el libro de la ley de Jehová, y recorrieron todas las ciudades de Judá enseñando al pueblo» (٢ Cr ٩ ,١٧.٨ RVR1960). Los sacerdotes guían al pueblo de Israel en una serie dispar de funciones prácticas como el *sacrificio ritual (Lv 1–7), la *expiación (Lv 16.29-34) y la *purificación de las enfermedades (Lv 13). Los sacerdotes también lideran al pueblo en las diversas *festividades que se celebran delante del Señor: La Fiesta de las Semanas, de las Trompetas y de los Tabernáculos (Lv 23).

Sin embargo, el establecimiento religioso formal llega con mucha crítica en el AT. Los sacerdotes abandonan su llamado, levantan ídolos (Jer 2.8), dirigen a las personas extraviadas (Ez 7.26), buscan dinero (Jer 6.13; Mi 3.11) y se vuelven corruptos (Jer 18.18). Esta crítica profética sigue en el NT, donde no solo encontramos a Jesús declamando lamentos contra los fariseos y maestros de la ley (Mt 23.1-36), sino que cuenta una parábola contra los sacerdotes (Mt 21.33-46). Pablo parece tener en mente un liderazgo judío cuando habla de los que «mataron al Señor Jesús y a los profetas, y a nosotros nos expulsaron… llegan al colmo de su pecado. Pero el castigo de Dios vendrá sobre ellos con toda severidad» (1 Ts 2.14-16 NVI).

Profeta. El AT está repleto del carácter del *profeta. Este actúa como enlace entre Dios y el pueblo, trayendo *juicio (Ez 113), aliento (Mi 4.1-5), exhortación (Mal 2.1-9), y visiones de la futura restauración de Israel (Is 40–66). El profeta debe hablar la palabra de Dios y así lo hacen profetas menores como Hulda (2 Reyes 22.14) y profetas mayores como Jeremías cuyas palabras son tan ofensivas que el rey las quema (Jer 36). En el caso de la profetisa Débora, su liderazgo es lo bastante enérgico como para extender el verdadero liderazgo político de Israel (Jue 4).

Uno de los ejemplos más claros de profeta en el NT es Juan el Bautista. Juan es un profeta de liderazgo que llama a Israel a un gran acto de arrepentimiento, un nuevo nacimiento como nación, descendiendo al Jordán y volviendo a cruzar la clásica frontera de Israel en una recreación de la entrada de sus ancestros a la tierra de la promesa. El ojo de Juan está en una renovación venidera o liberación de Israel de su esclavitud, y el juicio de los que no se arrepientan. En el centro de la visión de Juan está «el que ha de venir», Jesús (Mt 3.1-12; Mr 1.1-8; Lc 3.1-18). Otro Juan, el autor de Apocalipsis despliega su visión apocalíptica en la que reyes e imperios de la tierra desaparecen delante del Señor del cielo y su Cordero.

Hombre sabio. El hombre sabio suele ser un consejero del gobierno o un asunto de estado. En el AT, el arquetipo del hombre sabio es *Salomón. Al principio de su reinado, el joven rey ofrece un sacrificio en Gabaón y Yahvéh promete cumplir una petición.

Salomón no pide poder ni riqueza, sino un corazón que discierna, la capacidad de juzgar con sabiduría. La historia de las dos mujeres que se pelean (1 R 3.16-28) proporciona un cameo de la sabiduría salomónica, como lo hace la visita de la reina de Sabá, que pone a prueba personalmente su sabiduría y después declara: «¡Dichosos tus súbditos! ¡Dichosos estos servidores tuyos, que constantemente están en tu presencia bebiendo de tu sabiduría!» (1 R 10.8 NVI). Otra imagen memorable de un hombre sabio es Ahitofel. Tanto David como Salomón concuerdan en que «el consejo que daba Ahitofel en aquellos días, era como si se consultase la palabra de Dios» (2 S 16.23 RVR1960).

Los ejemplos negativos del hombre sabio también aparecen en las Escrituras. Se suponía que los fariseos y saduceos debían proporcionar sabiduría y consejo para el pueblo, tanto en asuntos de religión y templo como en cuestiones de la vida diaria. Sin embargo, son rápidos para demostrar que la suya es una sabiduría que va a contrapelo del *reino de Dios ya que se envalentonan para desafiar a Jesús mismo por sus palabras y su conducta. Estos hombres sabios se quejan porque Jesús come con los publicanos y pecadores (Mt 9.11), conspiran para probarlo (Mt 16.1), conspiran para matarlo (Jn 11.45-53).

El hombre sabio supremo es Jesús mismo. Habla en parábolas y aforismos como un sabio y se compara a Salomón diciendo «aquí tienen ustedes a uno más grande que Salomón» (Mt 12.42 NVI); Lc 11.31). Se considera un enviado y revelador de sabiduría (Mt 23.34-36; Lc 11.49-51) que llama a Israel para que le siga (Mt 11.25-27; Lc 10.21-22), y da a entender que los que le respondan son «hijos de sabiduría» (Mt 11.16-19; Lc 7.31-35).

Liderazgo militar. En el AT, los líderes de la guerra son, en ocasiones, generales o comandantes, pero con frecuencia es el rey mismo. Saúl y David son ejemplos destacados de reyes guerreros, pero también encontramos a jefes de estado como Senaquerib que lideran personalmente un ejército (2 R 19–20). Los ideales de rey y guerrero estaban estrechamente asociados en el Antiguo Oriente Próximo. Existe también una estrecha relación entre la guerra y la vida cotidiana. Es algo que podemos observar en la escena del joven pastorcillo David, cuando le llevaba comida a sus hermanos destacados en la primera línea de batalla (1 S 17). En los ejércitos que se componían ampliamente de reclutas sin formación, era posible que los guerreros ascendieran a cargos oficiales de liderazgo. Durante los días de Saúl vemos que la estructura del ejército israelita empezaba a tomar forma, y al parecer incluía liderazgo tribal y personas que habían ido promocionándose por los distintos rangos. En las traducciones encontramos a capitanes y jefes de mil, de cien y de cincuenta (Ex 18.25; 1 S 8.12). Después de Saúl, los ejércitos israelitas están divididos en compañías dirigidas por «jefes de los mil» (1 S 17.18). Más tarde encontramos que el ejército de David está dirigido por «los treinta», los hombres valientes que habían demostrado su valía como guerreros durante los años de David como general de bandidos.

El NT proporciona al menos una imagen memorable de un líder militar. El centurión que le suplica a Jesús que sane a su siervo enfermo y le dice que no es necesario que vaya a su casa. Lo único que tiene que hacer es «[decir] una sola palabra, y mi siervo

quedará sano» (Mt 8.8). Su explicación ofrece un vislumbre de liderazgo militar: «Porque yo mismo soy un hombre sujeto a órdenes superiores, y además tengo soldados bajo mi autoridad. Le digo a uno: "Ve", y va, y al otro: "Ven", y viene. Le digo a mi siervo: "Haz esto", y lo hace» (Mt 8.9 NVI). Jesús se asombra ante la fe que demuestra este hombre, y ordena: «Entonces Jesús dijo al centurión: Ve, y como creíste, te sea hecho» (Mt 8.13 RVR1960).

Liderazgo representativo. Existe una fuerte sensación en las Escrituras de que ciertos líderes representan a una nación, y el enfoque suele estar por lo general sobre Israel. Esta representación puede ser para mal; en Levítico, por ejemplo, si un sacerdote peca, puede acarrear juicio sobre toda la nación: «Si el que peca es el sacerdote ungido, haciendo con ello culpable al pueblo, deberá ofrecer al Señor, como sacrificio expiatorio por su pecado, un novillo sin defecto» (Lv 4.3 NVI). De una forma positiva vemos a Moisés intercediendo en nombre de la nación con el efecto de aplacar la mano de juicio de Dios (Ex 32). Tal vez esta representación se ve de manera más gráfica en Jeremías, quien transmite a la nación el mensaje del inminente juicio que no se puede detener ni por la intercesión de los justos. Para explicar esta idea, Jeremías declara: «El Señor me dijo: "Aunque Moisés y Samuel se presentaran ante mí, no tendría compasión de este pueblo. ¡Échalos de mi presencia! ¡Que se vayan!» (Jer 15.1 NVI).

De diversas formas, se ofrece el liderazgo como personas que se presentan y representan a Israel, pero la imagen más impresionante del liderazgo representativo se encuentra en la tradición de la monarquía en Israel. En 2 Samuel 19.40-43, tras la derrota de Absalón, los hombres de Israel se disputan con los hombres de Judá sobre quién tiene más derecho al rey David. Los hombres de Israel argumentan: « ¡Tenemos diez veces más derecho que ustedes sobre el rey David!» (2 S 19.43 NVI). Inmediatamente después, Seba hijo de Biri inicia su rebelión con el grito: «¡Pueblo de Israel, todos a sus casas, pues no tenemos parte con David, ni herencia con el hijo de Isaí!» (2 S 20.1 NVI). Esta noción de liderazgo representativo o incorporativo se encuentra en el NT donde Cristo (el Hijo de David) y su pueblo están estrechamente vinculados. Los que «están bautizados en él» (Ro 6.3) experimente la realidad de su muerte representativa pos su pueblo. Lo que es verdad con respecto a Cristo también lo es sobre su pueblo.

La Biblia abunda en imágenes y metáforas tanto de líderes como de seguidores. En la lista inferior, estos se dividen en categorías de líderes y seguidores.

Imágenes y metáforas de líderes. Varios rasgos, cualidades y manifestaciones de líderes están articulados a lo largo del NT. Los apóstoles son literalmente «enviados» o «mensajeros» (cp. 1 Ti 2.7; 2 Ti 1.11), un *testigo de Dios y del evangelio (Lc 24.48; Hch 1.8). En interés de mantener la humildad y preservar ese honor para Jesús mismo, no deberían adoptar el título de «rabino» (Mt 23.8). Deberían considerarse *siervos (Jn 13.16; Hch 4.29) que, siguiendo el ejemplo de Jesús «se laven los pies unos a otros» (Jn 13.14). En la misma línea, Pedro exhorta a los ancianos de la iglesia a que no se enseñoreen sobre ella (1 P 5.1-3), sino que sirvan de buena gana y no por ganancias personales. El liderazgo también implica colaboración, y Pablo llama a Tito compañero y

colaborador (2 Co 8.23) y demuestra así su humildad incluso siendo el líder arquetípico dentro de la iglesia primitiva.

Jesús cuenta la parábola de un administrador sagaz [*oikonomos*]*,* o mayordomo en una casa rica quien, llamado para rendir cuentas de su gestión, maneja la situación con perspicacia (Lc 16.1-12). Esta imagen traslada el entorno de Jesús al mundo del liderazgo cristiano, donde un líder puede adoptar el papel de administrador (*kybernēsis*, 1 Co 12.28). Otras imágenes cotidianas evocan entornos agrícolas, con el líder como *agricultor que trabaja duro y que «tiene derecho a recibir primero parte de la cosecha» (2 Ti 2.6 NVI), o un *pastor exhortado a cuidar de las *ovejas y alimentarlas (Jn 21.15-16; Hch 20.28-29). O la industria de la construcción que entra en juego cuando Pablo se asemeja a un experto edificador que pone el *fundamento con otros que construyen encima (1 Co 3.10), o Timoteo como «obrero que no tiene de qué avergonzarse » (2 Ti 2.15). Desde otra perspectiva, los líderes de la iglesia —apóstoles y profetas, con Jesús como «principal *piedra angular»— forman el fundamento del nuevo templo de Dios (Ef.2.20). La Biblia en general ensalza a los que son «usados» por Dios. Ser un líder que es un instrumento escogido o vehículo como Pablo (Hch 9.15) es algo honroso, ser un artículo de *oro o *plata en la familia de Dios, «un instrumento para honra, santificado, útil al Señor, y dispuesto para toda buena obra» (2 Ti 2.20-21). Pablo puede evocar el dinamismo de los deportes de estadio en la imagen del líder como un *atleta dedicado a la competición por causa de Dios (2 Ti 2.5), o un *corredor disciplinado en una *carrera (1 Co 9.24-27). Estos competidores se están esforzando por la *corona del vencedor. Pero Pablo describe con la misma frecuencia al líder apostólico en imágenes paradójicamente negativas: un loco por amor a Cristo (1 Co 4.10), o alguien al que el mundo considera escoria o desecho (1 Co 4.13).

¿Qué imágenes se emplean para describir las deseables cualidades de los líderes? El mayor de ellos, Josué, que meditó en las Escrituras (Jos 1.8), presenta un modelo para todo. Los que siguen en este tren se dedican a estudiar la ley (Esd 7.10), huyen de la impureza (Is 52.11), y no están llenos de *temor (Jer 1.7) y no intercambian falsedad (Mal 2.6). a profecía contra la casa de Elí concluye con la promesa de Dios con respecto a un futuro líder, «un sacerdote fiel, que haga conforme a mi corazón y a mi alma» (1 S 2.35 RVR1960).

Jesús muestra un «buen juicio» cuando envía a los doce como «ovejas entre lobos» y espera que sean «astutos como serpientes y sencillos como *palomas» (Mt 10.16). Del mundo humano tenemos la imagen de un líder que no «señorea sobre» los demás (Mt 20.25), sino que es humilde (Mt 23.8-10), uno que es fiel en los pequeños asuntos (Lc 12.42-44) aunque posea poder espiritual (Lc 24.49). Un líder no es un mero «asalariado» (Jn 10.2-15), sino un verdadero siervo (Jn 13.13-16), uno que reconoce que es Dios, en última instancia, quien está obrando (1 Co 3.5-9) y así procura ser hallado fiel (1 Co 4.1-13). En este contexto, la jactancia mundana en los logros propios está fuera de lugar (1 Co 9.16-23). El apóstol Pablo, conducido por Dios en la procesión triunfal en Cristo, propaga la «fragancia del conocimiento de Cristo» que, para los que se salvan es el aroma de la vida y para los que se pierden es el olor de la muerte (2 Co 2.15-

17; *ver* Olor, Esencia). Para los líderes de la iglesia de Cristo la integridad es básica (2 Co 4.2); huyen de la inmortalidad (1 Ti 6.11), no actúan por motivos impuros (1 Ts 2.3) y evitan presentar *piedras de tropiezo para los demás (2 Co 6.3). La verdad del evangelio es la confianza que se transmite y, así, los líderes deben mantener una sana doctrina (2 Ti 1.13), conservar una unidad de enfoque (2 Ti 2.1-23) y el fiel ejercicio de sus dones (1 P 4.10).

Imágenes y metáforas de seguidores. Así como un cuadro necesita un marco, o como el marco necesita una imagen, el carácter del líder no es nada sin la del seguidor. Se nos presentan dos tipos de seguidores: los que son seguidores de líderes humanos y los que son seguidores de Dios.

En el buen sentido, un ejemplo de un seguidor de un líder humano es Josué, el ayudante de Moisés. Donde Moisés iba, allí iba Josué, incluso cuando ascendió al monte del Señor (Ex 24.13). Josué es tan diligente y fiel a Moisés que espera a un lado del monte, permaneciendo allí durante cuarenta días y cuarenta noches hasta que el líder regresa con las tablas (Ex 32.15-17). Josué se mantiene fiel a Moisés durante los largos años en el desierto. Aunque Israel no confía en Dios y rechaza el liderazgo de Moisés, Josué sigue constante, incluso a riesgo de su vida (Nm 14.6-10). Su fidelidad es recompensada, y es ascendido y se le da la autoridad después de la muerte de Moisés (Dt 34.9). Pero incluso después de haber asumido el mando y el liderazgo de Israel, se sigue retratando como humilde seguidor del Señor celestial, uno que se somete de buena gana al comandante del ejército del Señor (Jos 5.13-15).

La Biblia está llena de seguidores de Dios, pero ni una sola figura ilustra esto tanto como Jesús. Igual que el *siervo sufriente de Isaías 53, Jesús es oprimido por amor a su pueblo, pero no abre su boca para protestar (Is 53.7); está decidido a hacer la voluntad de Dios incluso aunque sufra los golpes divinos por su pueblo (Is 53.4, 10). Su vida es una declaración de lo que significa seguir a Dios independientemente de las amargas consecuencias (Mt 26.39) de una muerte vergonzosa.

Los seguidores de Dios son escogidos (Dt 10.15). Se les puede asemejar a buenos soldados de Cristo (2 Ti 2.3), dispuestos a soportar la dificultad. Son esclavos de Cristo (1 Co 7.22-23), comprados por un precio y listos para cumplir su mandamiento (Jn 15.13-15). Algunos son diáconos, como Esteban, llamados a servir a la iglesia (Hch 6). O son obreros llamados a producir la *cosecha en el momento en que el grano haya madurado (Mt 9.37-38). Como discípulos de Jesús, también son sus *amigos (Lc 12.4), agentes del amor de Cristo (Mt 10.42) y son conocidos por el amor que sienten unos por otros (Jn 131.35). Pablo habla de los filipenses como copartícipes del evangelio (Fil 1.5), y uno de ellos es su colaborador fiel (Fil 4.3). Con frecuencia, en Pablo hallamos el simbolismo de la familia de Dios (p. ej., Ef 2.19-20). Se les puede comparar a bebés recién nacidos (1 P 2.2) o *hijos obedientes y amados (1 P 1.14; 1 Co 4.14, hijos de Dios (Lc 20.36). Todos son *santos (Ef 1.1), un real sacerdocio que le pertenece a Dios (1 P 2.9) y ciudadanos del cielo (Fil 3.20). Como testigos del evangelio, algunos de estos seguidores son fieles hasta la muerte (Ap 7.14), siempre fieles hasta la muerte (Ap 7.14), siempre obedientes a Dios y aferrándose al testimonio de Jesucristo (Ap 12.17).

En metáforas más indirectas, los seguidores de Dios —el pueblo de Dios— se describe como un *rebaño (Sal 77.20; Hch 20.28-29) o como ovejas (Jn 10.1-16; Mt 10.16). El pueblo de Dios es como una *novia o un novio fastuosamente adornado con las vestiduras de salvación (Is 61.10), o incluso los invitados del novio: Jesucristo (Mt 9.15). Son la *sal de la tierra (Mt 5.13) o la buena*simiente sembrada en el mundo y que crece junto a las malas hierbas (Mt 13.38). Los escritores del NT emplea el simbolismo de la inmobiliaria y de la arquitectura hablando de un edificio o de un campo que le pertenecen a Dios (1 Co 3.9-11) o «piedras vivas» en un nuevo *templo (1 P 2.5; cp. Ef 2.20-22).Finalmente, el pueblo de Dios es como una *corona (1 Ts 2.19) o una posesión atesorada de Dios (Dt 14.2).

Ver también DAVID; DIOS; JESÚS, IMÁGENES DE; MOISÉS; PROFETA; REY, MONARQUÍA; REINA; SACERDOTE; SALOMÓN; TRONO.

LIMPIO y sucio. *Ver* ALIMENTO; ANIMALES; PUREZA; PURIFICACIÓN.

LINO

El término *lino* aparece más o menos un centenar de veces a lo largo de la Biblia, aproximadamente un ochenta por ciento del tiempo del AT. El lino es una tela hecha de fibra, principalmente notable por su fuerza, su frescor y su brillo. Es un artículo de belleza y utilidad. El lino y la lana eran los dos textiles nativos de Palestina y, al parecer, era lo que vestían las personas comunes y también los ricos. En la Biblia, todas las referencias al lino están directamente relacionadas con personas o naciones de riqueza y poder, con sacerdotes y con Dios mismo. Para cada uno de estos tres usos principales, existe una contrapartida clara y coherente en el AT y el NT.

La asociación del lino con el honor y el poder terrenales se hace patente en las muchas referencias en el AT que lo vinculan a reyes y a naciones prósperas. El Faraón egipcio y el persa Asuero visten a José y Mardoqueo, respectivamente, en lino fino para honrarlos por el gran servicio prestado a la corona (Gn 41.42; Est 8.15). La mujer virtuosa de Proverbios 31 viste y vende lino fino. Ezequiel recoge el lamento de Dios por haber envuelto a Jerusalén en lino fino y seda (Ez 16.10-13) y que la vela de la próspera ciudad de «lino fino bordado de Egipto... se convirtió en [su] pabellón» (Ez 27.7). En el NT, el rico condenado vestía lio fino, como la nación de *Babilonia (Lc 16.19; Ap 18.12, 16). El lino es, pues, en la Biblia una «tela de poder», señal inequívoca de éxito terrenal para las personas y las naciones del antiguo mundo.

El AT contiene casi treinta referencias al lino como parte de las vestiduras exigidas para el sacerdote, desde el turbante a los calzones (Ex 28–29; Lv 16). La contrapartida del NT a esto se presenta de forma sistemática —y hasta enfática— en los cuatro Evangelios: las telas de lino usadas por José de Arimatea para envolver el cuerpo de Cristo para la sepultura. Hebreos 7 y 8 establecen la estructura doctrinal para su identificación de Cristo como sumo sacerdote perfecto y permanente de la humanidad.

Finamente, los usos del AT que relacionan el lino con Dios mismo empieza con numerosas referencias al *tabernáculo, la morada temporal de Dios entre su pueblo deambulante (Ex 25.8). Todo el lino reunido para el tabernáculo (y, más tarde, para el

templo de Salomón) era «lino fino» o «lino fino retorcido». Aunque el lino adorna la morada de Dios en la tierra, también viste a los ciudadanos del cielo, la divina morada eterna. Lo vemos en los usos apocalípticos de Ezequiel 10.1-7, Daniel («Y oí al varón vestido de lino, que estaba sobre las aguas del río, el cual alzó su diestra y su siniestra al cielo, y juró por el que vive por los siglos», Dn 12.7 RVR1960), y Apocalipsis («Y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino, limpio y resplandeciente; porque el lino fino es las acciones justas de los santos» Ap 19.8 RVR1960 cp. Ap 15.6; 19.8 [nótese la frase recurrente «limpio y resplandeciente» que corresponden probablemente a la pureza en una ceremonia de investidura]).

En conclusión, en la Biblia el lino habla del estatus. Para los seres humanos el lino simboliza el poder, la riqueza, el honor y el éxito. Para Dios, el lino refleja su santidad, comprado para los hombres por Cristo y para vestir a la iglesia cuando se case con él, para que more por la eternidad en su gloria.

Ver también LANA; VESTIDURAS.

LÍRICA

El término *poema* es casi sinónimo de *lírica.* Una lírica es un breve poema, a veces cantado o acompañado por la música, expresando los pensamientos o los sentimientos de un orador que habla en primera persona («Yo» o «nosotros»). El elemento subjetivo o personal se considera especialmente como la auténtica nota de la lírica. Los poetas líricos hablan directamente en lugar de proyectar sentimiento a otros personajes. Una lírica es, en efecto, la expresión que se oye por casualidad, aunque el orador pueda hablar en nombre de un grupo o también del lector. Una buena lírica es como una buena oración pública, tanto personal como en común, que expresa lo que un individuo y una comunidad creyente quieren decir.

Se suele considerar que la emoción es el diferencial de la lírica, y es cierto que el sentimiento es el contenido dominante de la poesía lírica. Pero la otra posibilidad —pensamiento, meditación o reflexión como tema de la lírica— es, en general, proporcionalmente más común en el Salterio que en la poesía lírica. Con las líricas afectivas y reflexivas, no deberíamos esperar hallar un argumento. Los poetas líricos están mucho más interesados en crear un estado de ánimo que en presentar una acción.

Las líricas son un discurso elevado que se usa para expresar un sentimiento o una percepción intensificados. Por ello, suelen contener cambios abruptos y, habitualmente, carecen de suaves transiciones. Es probable que tanto las líricas meditativas como las emocionales representen la respuesta del poeta a un estímulo, y existe con frecuencia una situación implícita subyacente a un poema lírico.

Las líricas también son breves. Deberían, por tanto, considerarse como unidas autocontenidas, no como los capítulos de un libro. Al expresar las líricas un sentimiento en su mayor intensidad, o un pensamiento en su mayor percepción y convicción, no enuncian toda la verdad sobre un tema o experiencia. Las líricas captan un momento y no representan una filosofía sistemática ni razonada del tema. A esto deberíamos añadir que la lírica suele ser, a menudo, hiperbólica, con el resultado de que con frecuencia expresa una verdad emocional y no la literal. Dado que las líricas son breves, la unidad

de impacto escasea. Leer las líricas como una colección de versículos individuales desmerece ese efecto. Una estructura útil para entender la unidad de una lírica es pensar en ella como un tema y la variación sobre el mismo.

Las líricas suelen construirse normalmente siguiendo una estructura de tres partes. Empiezan con *una declaración del tema o motivo dominante.* Este elemento unificador podría ser un sentimiento, una idea o una situación a la que el poeta está respondiendo. Puede establecerse mediante una invocación, la referencia a una situación, un discurso a la audiencia, la declaración de una idea o la expresión de un sentimiento o exclamación. El *cuerpo* de una lírica desarrolla el tema o motivo dominante. Existen cuatro medios por los cuales el poeta lírico desarrolla su tema: la repetición, el contraste, el catálogo y la asociación (extendiéndose de un tema a otro relacionado). Finalmente, los poemas líricos no acaban sencillamente; van redondeado con *una nota de resolución o finalidad*. En los Salmos, esta nota de resolución es, a menudo, una breve oración o deseo que lleva el poema a una nota final.

Ver también SALMOS, LIBRO DE.

LIRIO. *Ver* FLORES.

LISTAS. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

LLAMADO, VOCACIÓN

El llamado o la vocación es la acción de Dios que convoca a su pueblo para tareas o papeles específicos. Este llamamiento de Dios conlleva un sentido de sanción o *apología*: en la Biblia se considera que si Dios llama a una persona para una tarea o posición, esto constituye una defensa suficiente de la persona que se compromete consigo misma. Además de semejante sanción, podemos observar el elemento de obligación: si Dios llama a una persona, jamás se duda que dicha persona esté bajo la obligación de obedecer su llamada. La división puritana de los llamados en las dos categorías de general y particular sigue siendo una distinción válida para categorizar las imágenes bíblicas de llamado. El llamamiento general es la llamada de Dios a creer en él como Señor y Salvador, y a seguir sus prescripciones para vivir. Los llamados particulares son la dirección de Dios a tareas y papeles específico de la vida.

El llamado general. La primera persona que recibe una llamada directa de Dios para vivir la vida piadosa de fe y obediencia era *Abraham (Gn 12.1-9). El contenido de la llamada era específicamente: «Sal de tu tierra y de tu parentela a la tierra que yo te mostraré» (Gn 12.1), pero la respuesta de Abraham fue realmente una respuesta de fe y obediencia a todo lo que Dios diseñó para la vida de relación entre él y Dios. W. R. Forrester afirma correctamente que «Abraham fue el primer hombre con un sentido definido y explícito de vocación. Desde entonces, la "fe" fue la respuesta a una "llamada" de Dios» (Forrester, 23). El simbolismo que rodea esta historia de vocación original, en la Biblia es principalmente triple. Un tema es el aura de *autoridad divina conforme la *voz trascendente de Dios llega de más allá de la esfera terrenal para presentar una reivindicación sobre su criatura. El segundo es el sentido de la obligación de la criatura de obedecer, descrita como la respuesta increíblemente rápida y decisiva de

Abraham: «Entonces Abram partió como el Señor le había ordenado» (Gn 12.4 NVI). El tercer motivo es el elemento de fe y confianza que semejante respuesta requiere, al comprometerse Abraham a una vida de seguir a Dios hasta «la tierra que yo te mostraré» (Gn 12.1).

Posteriormente, el llamado general de Dios en el AT se extiende a la nación de Israel y, de nuevo, se trata de un llamado espiritual a la fe y la obediencia. De hecho, la vocación espiritual del Israel del AT era prácticamente sinónima a la idea del *pacto. El término específico *llamado* no es aquí una consideración relevante, sino más bien el patrón general de la relación de pacto entre Dios e Israel, basada en la premisa de la obediencia /bendición y la desobediencia/maldición. Los pasaje que destacan el llamado nacional de Israel son la dación de la ley en el Monte Sinaí, el discurso de despedida de Moisés en el libro de Deuteronomio, donde acentúa las obligaciones de un pueblo que ha sido llamado por Dios para vivir de una forma distintiva y el lamento de los profetas que la nación no ha vivido según el llamamiento de Dios.

Para cuando llegamos al NT, el término específico *llamado* se usa en pasajes que hablan de cómo Dios llama a las personas a vivir una vida de fe en Cristo y su regeneración de sus corazones que los capacita para seguir esa llamada. Leemos cosas diversas sobre ser «llamado a la comunión con su Hijo [de Dios], Jesucristo nuestro Señor» (1 Co 1.9); «llamados... de las tinieblas a su luz [de Dios] admirable» (1 P 2.99); «llamados en un solo cuerpo» de creyentes (Col 3.15) y «llamados a ser santos» (1 Co 1.2). Pablo le escribió a Timoteo sobre «la vida eterna, a la cual asimismo fuiste llamado, habiendo hecho la buena profesión delante de muchos testigos» (1 Ti 6.12 RVR1960), y a los tesalonicenses en cuanto a haber sido llamados «mediante nuestro evangelio» a ser salvos (2 Ts 2.13-14). Aquí, el llamamiento de Dios es el llamado general a la salvación y santificación que le llega a todas las personas en la misma forma.

Las historias de llamados o la vocación son un género dentro de los Evangelios. Por lo general, la designación se aplica a las historias en las que Jesús llamó a los doce discípulos para que lo siguieran en una vida de instrucción religiosa y de servicio. Aunque los discípulos son, en cierto modo, un caso especial, en otro sentido son representantes de la raza humana en general, llamados a seguir a Cristo como su líder y salvador. Pero, en realidad, los Evangelios contienen muchas historias de «llamados» en las que Jesús confronta a las personas con sus afirmaciones como Salvador del mundo y los invita a comprometer su vida a él.

Llamados particulares. *El llamado al servicio religioso.* Además del llamado general a la vida de fe y obediencia a Dios, la Biblia nos proporciona numerosas imágenes del llamamiento a las personas para desempeñar papeles y tareas específicas. En el AT hallamos, pues, algunas escenas de «llamamiento» memorables. Uno es el llamado de *Moisés con ocasión de la *zarza ardiente (Ex 3–4), donde Dios invita a Moisés y le promete equiparlo para la tarea de liderar a su pueblo y sacarlo de la *esclavitud en Egipto. El papel al que se llama a Moisés aquí es, en parte, espiritual —ser un líder espiritual— y en parte político: guiar a una nación en ciernes en una posición de autoridad que toma las decisiones cruciales para todo el grupo. Dios también le

encomendó a Aarón y sus hijos los deberes de la adoración israelita (Nm 18.1-7). Dios llama también a Gedeón para una posición de liderazgo nacional (Jue 6).

Las escenas de llamamiento de algunos de los profetas del AT son igualmente extraordinarias. Entre ellas, una principal es la llamada a Isaías cuyo llamamiento va acompañado por una escena majestuosa de Dios sentado en su trono celestial y la sensación de indignidad del profeta para que fuera su mensajero; a continuación Dios lo prepara cuando un serafín coloca un carbón ardiente del altar de Dios sobre los labios de Isaías (Is 6.1-8). Llamados similares se recogen para Jeremías (Jer 1), Ezequiel (Ez 1–3) y Amós (Am 7.15). Los tres temas dominantes en estas historias de llamamiento son (1) una visión arrolladora de la autoridad de Dios, (2) una sensación de indignidad humana para aceptar la llamada, (3) que Dios venza cualquier resistencia y equipe a la persona para que cumpla con las exigencias del llamado y, en ocasiones (4) Dios da una señal de confirmación que preparará a la persona para llevar a cabo el llamado.

La contrapartida del NT a las gráficas escenas de llamamiento del AT está la historia de la conversión de Pablo de camino a Damasco (Hch 9.1-19), donde el patrón dominante de imagen es la resplandeciente *luz de Dios, la *ceguera temporal que resulta y la indefensión de Pablo y su reconocimiento de que se está encontrando con el Señor celestial. Aunque a cierto nivel este es el llamado general a la salvación para Pablo, es más que eso: Dios también está llamado a Pablo a ser el «instrumento elegido para llevar mi mensaje a los gentiles y a reyes, como también al pueblo de Israel» (Hch 9.15 RVR1960); en otras palabras, para ser un apóstol y misionero. En consecuencia, Pablo empieza la mayoría de sus epístolas aseverando de una forma u otra que había sido «constituido predicador, apóstol y maestro de los gentiles» (2 Ti 1.11 RVR1960).

Además, podemos observar la historia del llamado o vocación como subgénero en los Evangelios. Todas estas historias narran el llamado que hizo Jesús a uno o más de sus doce discípulos. El llamado mismo es estático (seguir a Jesús como discípulos), como es la respuesta (dejando los deberes cotidianos para seguir a Jesús), aunque las circunstancias en las que Jesús encuentra a varios discípulos son diversas. Las imágenes que dominan las escenas son la autoridad de aquel que llama a una vida personal y el resultado instantáneo y transformador de vida del llamado en la existencia de los discípulos.

Más allá de las escenas específicas de llamado, la idea dominante del llamamiento al oficio religioso, en el NT figura en una lista de cargos en la iglesia (Ef 4.11;1 Co 12.28), donde el énfasis está en que Dios equipa a las personas con los «dones» requeridos (dotación y aptitudes) para llevar a cabo los servicios religiosos designados dentro de la iglesia. Aquí sacamos una impresión de la democratización del llamado al servicio religioso, en el sentido de que la posibilidad de una vocación espiritual se extiende a las personas ordinarias, y no sencillamente a las figuras gigantes cuyos llamados fueron dramáticos y extraordinarios. Sin embargo, lo que se retiene es la tremenda dignidad acoplada al llamado religioso y la sensación de obligación que los creyentes sienten para responder a cualquier llamamiento que procede de Dios.

Vocaciones ordinarias. Llegamos, finalmente, a las vocaciones ordinarias, tareas y papeles corrientes que las personas desempeñan en el mundo. Bien separadas de las imágenes e ilustraciones de Dios llamando a las personas a estos cargos, deberíamos observar en primer lugar que es algo que está simplemente de acuerdo con la imagen bíblica de la providencia soberana y divina para la raza humana, y que los papeles y las tareas en las que se encuentran las personas forman parte del designio de Dios para sus vidas. La imagen que emerge de la Biblia es que Dios ha dispuesto a la sociedad de tal modo que son agricultores, amas de casa, cazadores, soldados, reyes, conductores de carros y fabricantes de tintes. Dentro de la estructura primordial de la providencia divina, es una justa deducción que nadie más que Dios pudiera haber llamado a las personas a sus lugares en el mundo.

Pasajes específicos confirman el patrón general. Dios «escogió» a David y lo «tomó del rebaño» para que fuera rey de Israel (Sal 78.70-71. El liderazgo político como vocación también surge del comentario de Samuel al rey Saúl: «El Señor te ungió como rey de Israel» (1 S 15.17).

La imagen más extensa de aptitudes ordinarias como llamado de Dios aparece en dos pasajes que describen el llamado de Dios y su equipamiento de los artesanos que trabajaron en el *tabernáculo (Ex 31.1-6; 35.30–36.2). El simbolismo específico del llamado impregna los pasajes con términos como «llamado», «lleno del Espíritu de Dios», «nombrado», «inspirado», «lleno de capacidad».. Y las tareas a las que las personas eran, pues, llamadas y para las que eran equipadas son la aptitudes que requieren las tareas específicas a as que se enfrentaban los artesanos: «artesanía», «cortar piedras», «tallar madera», «bordados» y «capacidad e inteligencia para saber cómo hacer cada trabajo en el construcción del santuario».

Dos pasajes del NT confirman que los papeles y las tareas corrientes de la vida son, en realidad, llamados de Dios. Pablo respondió la pregunta de cómo afecta la conversión la vocación de uno en la vida, diciendo: «Cada uno debería seguir viviendo en la situación que el Señor lo haya puesto, y permanecer tal como estaba cuando Dios lo llamó... Cada uno debería permanecer tal como estaba cuando Dios lo llamó» (1 Co 7.17, 20 NVI). En otras palabras, la conversión a Cristo no requiere que se cambie la vocación propia en el mundo. En un pasaje paralelo, Juan el Bautista respondió a la pregunta suscitada por aquellos a los que había bautizado, con respecto a lo que deberían hacer con respecto a sus vocaciones, aconsejándoles que siguieran con su la vocación que tenían, siempre que lo hicieran de una forma moral (Lc 3.12-14).

Resumen. El llamado de Dios al pueblo se extiendo tanto a la vida spiritual de fe y a la santificación —un llamado a entrar en el *reino de Dios y a vivir como ciudadanos honrados de ese reino— y a la vida humana en el tejido de la sociedad terrenal. El simbolismo se centra en torno a que dos personas estén implicadas en la transacción: una figura de autoridad (Dios) que emite el llamado y una figura subordinada que responde a este. En la Biblia, la vocación nunca existe en aislamiento independiente; siempre presupone una relación entre Dios y la creatura. De acuerdo con los distintos niveles en que ambos se sitúan, el llamado de Dios es algo que la persona está obligada a obedecer.

En realidad, las historias de llamado también pueden llamarse «historias de respuestas». No es una exageración que en la imagen de llamado de la Biblia podamos encontrar la vida cristiana en n microcosmos.

Ver también ABRAHAM; AUTORIDAD DIVINA Y ANGÉLICA; ISRAEL; MOISÉS; PROFETA, PROFETISA; TRABAJO, OBRERO.

BIBLIOGRAFÍA. W. R. Forrester, *Christian Vocation* (Nueva York: Scribner's, 1953); P. S. Minear, "Work and Vocation in Scripture," in *Work and Vocation,* ed. J. O. Nelson (Nueva York: Harper & Brothers, 1954), 32-81; L. Ryken, *Redeeming the Time: A Christian Approach to Work and Leisure*

LLANTO. *Ver* LÁGRIMAS; LLORO.

LLAVES

Las llaves como objetos físico reales solo aparecen rara vez en las Escrituras; a pesar de ello, metafóricamente forman un importante motivo de conexión que fluye entre el AT y el NT. Como tema, las llaves han sido reconocidas desde hace tiempo como símbolos de poder y autoridad, aunque la imagen tenga matices más sutiles también. Las llaves simbolizan el poder, porque se le entregan a los que son juzgados dignos de confianza, y una llave (incluso en los tiempos antiguos) es una cosa relativamente pequeña en comparación con lo que puede abrir. Sugiere, pues, algo de poder, misterio y exclusividad.

En el AT, las llaves le pertenecen al mayordomo de la casa, al siervo de confianza, a aquel a quien el amo ha escogido para que se ocupe de los asuntos de la familia. En Isaías el profeta prevé un día en el que falso administrador será quitado y se le confiará el cuidado de Jerusalén a otro verdadero. La imagen usada por Isaías e impresionante, porque dice: «Sobre sus hombros pondré la llave de la casa de David» (Is 22.22 NVI). Las pruebas sugieren que las llaves grandes y pesadas de aquellos días solían llevarse cargadas en el hombro. Además de la sugerencia obvia de autoridad que se le da al nuevo mayordomo, el pasaje también sugiere que las llaves son imágenes de confianza y de responsabilidad. Para aquel que entrega las llaves, son símbolos de confianza y creencia en el carácter del administrador. Para quien las recibe, son símbolos de responsabilidad.

Los registros del evangelio incluyen dos usos relevantes de la imagen de la llave que amplían las sugerencias del AT. En Lucas 11.52 los abogados son acusados de no cumplir sus oficios de confianza y responsabilidad. Jesús afirma que se llevaron «la llave del conocimiento» (NTV), de manera que no solo se negaron a entrar ellos mismos en el conocimiento, sino que en realidad impidieron que otros también lo hicieran. La llave controla el acceso. Los abogados deberían haber usado sus cargos para conseguir conocimiento y abrirlo para los demás; eran mayordomos de la verdad. Sin embargo, porque no cumplieron con sus deberes, se insinúa que la llave ha sido quitada.

La llave más famosa de las imágenes bíblicas es el relato del empoderamiento de Pedro al que Jesús le da las llaves del *reino (Mt 16.13-20). Este pasaje amplía una vez más los temas gemelos de la confianza y la autoridad. La conexión que Pedro hace sobre la identidad de Cristo forma la inmediata circunstancia para que Jesús le conceda las llaves.

Pedro entiende quién es Jesús y, al menos en parte, se debe confiar en él. Como clave del conocimiento, Pedro debe usar las llaves para *atar para *desatar. Sin embargo, Pedro no solo es responsable de las acciones terrenales del reino, sino también de las celestiales, ya que las llaves en este pasaje parecen conectar lo terrenal y lo celestial en una operación.

En Apocalipsis reaparece la imagen de las llaves. Aquí el énfasis vuelva a estar sobre el poder y la autoridad, pero también sobre la confianza y la responsabilidad. Las palabras de Isaías en cuando al verdadero mayordomo se citan en la visión de Cristo en Apocalipsis 3.7: «Escribe al ángel de la iglesia de Filadelfia: Esto dice el Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y nadie puede cerrar, el que cierra y nadie puede abrir» (NVI). El pasaje de Isaías se ha transformado de una posibilidad futura a una realidad presente; Cristo se ha convertido en el mayordomo en quien se puede confiar. Con todo, el autor de Apocalipsis identifica cuidadosamente las llaves a las que el Cristo se está refiriendo. Al parecer no son las mismas llaves metafóricas entregadas a Pedro en los Evangelios. Aunque las llaves de Pedro se identificaron como las llaves del reino, el Cristo glorificado es quien tiene «las llaves de la muerte y del hades» (Ap 1.18 RVR1960). Más tarde, en Apocalipsis, las llaves se usan para abrir el abismo sin fondo para dar rienda suelta al juicio de Dios.

Si las llaves se interpretan como parte de un patrón de imágenes que se extienden por ambos Testamentos, se podría sugerir que la responsabilidad de abrir el reino de los cielos se le ha dado a la iglesia. A los seres humanos se les ha confiad la autoridad de liberar al pueblo con el conocimiento del evangelio. El poder final de juicio sigue estando, sin embargo, en las manos del Cristo glorificado que vendrá con poder y autoridad final.

Ver también AUTORIDAD; PUERTA; REINO DE DIOS; VERJA.

LLORO

Llorar es una expresión de *tristeza, una reacción a haber sido agraviado o a haber cometido un agravio, o a la experiencia de pérdida. Las Escrituras retratan con frecuencia el lloro como algo corporativo y público.

En la Biblia, llorar es más a menudo audible e implica, pues, más que *lágrimas. Es berrear directamente o una expresión culturalmente moldeada de *dolor o tristeza. Cuando *José se retira a una sala privada para llorar, lo vocaliza tan alto que los egipcios lo oyen (Gn 43.30). En las antiguas culturas el llanto es, pues, más que el *ojo húmedo o una lágrima que surca la mejilla en silencio; incluye contorsiones *faciales, *respiración entrecortada y sentimiento de angustia.

Llorar en la presencia de alguien, en particular de Dios, es notablemente común en la Biblia. En ocasiones se asocia con las escenas del *templo (Esd 3.12; 10.1; Jl 2.17; Mal 2.13). El lloro se asocia habitualmente con la grave situación de *Israel o *Jerusalén (juicio y *exilio). El llanto de Jesús en Lucas 19.41 (cp. Lc 23.28, probablemente también referido al juicio venidero sobre Jerusalén) es, pues, lo más conmovedor de la culminación cristológica de este tema. La ciudad no reconoció el tiempo de la visitación de Dios (en Jesus) y ahora se enfrenta al juicio seguro e irrevocable.

Con la excepción del famoso versículo más breve de la Biblia, donde Jesús lloró (Jn 11.35), el lloro no es una manifestación de emoción por parte de Dios. Emociones como el *gozo, la *ira y la pasión están asociadas con Dios, pero no con el llanto. Sin embargo, existen numerosas ocasiones cuando el pueblo de Dios se describe con lágrimas en los ojos, por lo general por razones bastante específicas.

Con mucha frecuencia, las personas lloran por una intensa pérdida personal. Abraham lloró, por tanto, la muerte de Sara (Gn 23.2) y David por la muerte de Jonatán (2 S 1). Ana llora lamentando su infertilidad. En Hechos 20 vemos un raro despliegue de emoción externa en el apóstol Pablo, cuando se despide de los ancianos de Éfeso. Las lágrimas pueden dispararse también por una sensación de pérdida o hambre, como cuando el salmista habla de sus lágrimas que fluyen «día y noche» cuando se le impide adorar en el templo (Sal 42.3 NVI).

En otras ocasiones, el lloro no es una señal de tristeza sino de gozo. Las lágrimas fluyen cuando Jaco y Esaú se reúnen en Génesis 33.4, y, de nuevo, cuando José vuelve a encontrarse con sus hermanos, tras mucha aflicción (Gn 45.15). Las lágrimas de la mujer pecadora en Lucas 7 también pueden ser de gozo. Aunque expresan la tristeza y la contrición de ella, también son las lágrimas que fluyen libres de alguien que sabe que ha sido perdonada.

Los ejemplos más conmovedores del AT se encuentran en los profetas que lloran por los pecados del pueblo. Tras describir el destino de su pueblo, Jeremías se lamenta: «Por todas estas cosas lloro; lágrimas corren por mis mejillas» (Lm 1.16 NTV). Está tan atado al destino de su pueblo que llora incluso de antemano por el sufrimiento de ellos y siente su tristeza como si fuera suya. A diferencia de las lágrimas de cocodrilos de las plañideras, estas son genuinas y sinceras.

La imagen más impresionante del NT se encuentra en Mateo y la frase escatológica de Lucas «el llanto y el crujir de dientes». Aquí las lágrimas son genuinas, pero su efecto sobre la ira de Dios es nulo, ya que es demasiado tarde para quienes las derraman. Es una imagen de desesperación total y se pretende que sea una advertencia para aquellos que leen u oyen.

Ver también DOLOR; LÁGRIMAS, VALLE DE LÁGRIMAS; LAMENTAR, LAMENTO; ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES; SUFRIMIENTO; TRISTEZA.

LOBO

Cada lugar, y, por tanto, cada literatura popular tienen sus depredadores terroríficos. El principal de ellos en la Biblia es el lobo, que surge de una docena de referencias como un *animal de ferocidad particular. Estas aterradoras criaturas son «rapaces» (Gn 49.27 NVI; Mt 7.15) y «feroces» (Hch 20.29 NVI). Devoran (Gn 29.47), despedazan (Ez 22.27) y «destruyen» (Jer 5.6 RVR1960) su presa, en especial a las indefensas *ovejas (Mt 10.16; Lc 10.3; Jn 10.12; Hch 20.19). En la vida real, estos depredadores nocturnos se mantienen escondidos durante el día y empiezan a merodear por la noche (Hab 1.8; Sof 3.3), y tienen la reputación de atracarse (Sof 3.3). Estos detalles literales presentan una imagen elevada de *terror y ferocidad que proporciona el contexto par la revulsión que

los escritores bíblicos y Jesús tienen hacia las personas y las instituciones malvadas que comparan a los lobos.

¿Quién evoca estos sentimientos de repulsión? Lo oficiales públicos deshonestos (Ez 22.27; Sof 3.3), y también los falsos *profetas y los falsos *maestros (Mt 7.15; Hch 20.29) así como los líderes religiosos egoístas (Jn 10.12). El mundo incrédulo en sí es como un lobo en su hostilidad hacia los discípulos de Jesús (Mt 7.15; 10.16; Lc 10.3). En todos estos ejemplos, la imagen literal ayuda a definir a las personas a las que se compara con lobos.

La ferocidad elevada del lobo en la Biblia también informa las imágenes apocalípticas de la transformación en la que el lobo, que ya no es un depredador, vive con el *cordero, y ambos son guiados por un *niño (Is 1.6). De manera similar, Isaías describe al lobo y al cordero alimentándose juntos, sin dañar ni destruir a ninguna criatura del santo monte de Dios (Is 65.25). La importancia general de estas imágenes es que en el milenio venidero hasta los depredadores más feroces y repulsivos revertirán al mundo pacífico de la inocencia original (Gn 1.30).

Ver también ANIMALES; CORDERO; LEÓN.

LOCURA

El entendimiento psicológico moderno de la locura sencillamente no existía en los tiempos bíblicos. Hay, sin embargo, ejemplos de conducta irracional e insana. A los que sufrían este tipo de aflicción se les temía universalmente y se les rechazaba, porque se suponía que habían tenido algún contacto con la deidad o lo demoníaco (cp. 1 S 21.12-15). De hecho, se creía que la locura era el resultado del castigo divino (Dt 28.28; Zac 12.4). Dios envió a un espíritu maligno que atormentara a Saúl (1 S 16.14-16; cp. 1 R 22.19-23) que resultó en una conducta depresiva y asesina (1 S 18.10-11), que en ocasiones podría apaciguar con *música (1 S 16.23), aunque no siempre (1 S 18.10). Saúl también manifestó evidencias de otras psicosis que incluían la histeria (p. ej., 1 S 20.30-34). La Biblia vincula claramente su locura a su desobediencia.

En Daniel 4, Nabucodonosor manifiesta síntomas de delirio depresivo o psicótico cuando su orgullo se vuelve presuntuoso (vv. 32-33). Sus síntomas implican abandono de sí mismo, delirio y conducta bestial. Sin embargo, no es la psicología, sino la teología lo que interesa a los escritores bíblicos. Tanto Saúl como Nabucodonosor están en rebeldía contra Dios. Su conducta refleja su locura. De hecho, la *necedad es el resultado de cierto tipo de locura, la negativa a vivir según la sabiduría revelada de Dios y en obediencia a él, lo que da lugar a la comprensión metafórica de la locura debatida más abaja.

En el NT Jesús libera con frecuencia de los demonios a los que manifiestan una conducta aparentemente psicótica. La violencia del endemoniado gadareno (Mr 5.1-20) disminuye hasta el punto en que alcanza «su sano juicio» (v. 5). En ocasiones, la mudez y la ceguera se asocian a lo demoníaco (Mt 9.32; 12.22) y podrían ser histéricos en origen.

Cada uno de los ejemplos anteriores crea la impresión de caos y desorden. Esto se relaciona con la negativa a permitir que Dios asuma su lugar adecuado de respeto y

control o a la directa oposición de fuerzas demoníacas. Metafóricamente, la literatura de sabiduría usa, pues, la imagen de la locura para describir una vida que se vive sin sabiduría. Eclesiastés, por ejemplo, describe la jactancia intelectual como locura (Ec 1; 17; 2.12; 7.25; 9.3; 10.13). Saúl es, una vez más, el prototipo de la conducta necia, porque cerró su mente a Dios. Nabal es un necio por su comportamiento tontamente agresivo (1 S 25.25). Esta locura que es necedad es la evaluación imperfecta de la existencia y los propósitos de Dios (Sal 14.1; Is 32.5-6; 1 Co 1.25, 27). En ocasiones es sencillamente estupidez (p. ej., Pr 10.14; 14.15; 18.13). Sin embargo, con frecuencia deriva de la incapacidad de percibir los problemas correctamente (p. ej., Lc 11.40) o la tendencia a hacer elecciones morales indignas (p. ej., Pr 9.13-18; Lc 12.20) o a complacerse en la burla (Pr 1.22; 14.6). Esto es locura (Lc 6.11; cp. 2 P 2.16).

Ver también DEMONIOS; NECEDAD.

LUCAS, EVANGELIO DE

Los lectores modernos tienden a percibir los relatos del Evangelio como difusos y episódicos. Esta percepción puede resultar de la costumbre de leer discretos extractos, con frecuencia con propósitos devocionales. Leer un Evangelio de principio a fin para experimentar el impacto de la totalidad presenta, sin embargo, una impresión más unificada y sugiere un número de temas y patrones recurrentes. Leído de una sentada, el Evangelio de Lucas parece más cohesionado de lo que podría parecer de otro modo.

El argumento de Lucas está estructurado como una *búsqueda. Aunque su composición es episódica., la trama está organizada por lo general como un viaje teleológico hacia alcanzar una meta. Cristo ha venido a hacer la voluntad de su Padre: morir y resucitar (Lc 24.45-47; cp. Hch 1.18). Esta sensación de propósito es más evidente en la larga parte central (Lc 9.51–19.27) que no aparece en ningún otro Evangelio. Empieza con Jesús empezando a caminar con «resolución» hacia Jerusalén para su muerte, su sepultura y su resurrección ya designadas. A lo largo del camino sana a las multitudes de diversas formas (p. ej., Lc 5.12-13, 18-26; 9.37-42) y enseña a sus discípulos (p. ej. Lc 9.1-6; 17.1-10; 21.20-36). Contemplado en el contexto de la narrativa del decidido progreso de Cristo hacia el Calvario, todos estos acontecimientos y enseñanzas deben entenderse como *kērygmata*, las proclamaciones de la misión salvífica del Mesías.

Una sensación de cumplimiento iniciado con el primer sermón de Cristo en Nazaret (Lc 4.16-21, que continúa hasta el apogeo de la crucifixión en el Calvario, impregna todo el Evangelio de Lucas. Hasta la estructura del Evangelio sugiere la búsqueda. En su anuncio de un relato ordenado de los acontecimientos que certifican la verdad, el prólogo de Lucas (Lc 1.1-4) promete *telos* y cumplimiento. Del mismo modo, los acontecimientos concluyentes del encuentro en el camino de Emaús y la aparición en Betania apuntan a la finalización o cumplimiento de un plan divino (Lc 24.27, 44-47); esta fase del plan ha concluido ahora en su resurrección. Es muy posible que el autor anglosajón del poema «The Dream of the Rood» [El sueño del crucifijo] tuviera a Lucas en mente cuando describió a Cristo subiendo con entusiasmo y has abrazando la cruz como un caballero que entra en batalla, porque la cruz era el esperado apogeo de su vida.

Entre los acontecimientos de la búsqueda de la cruz por parte de Cristo, predomina el ritmo que alterna entre multitudes e individuos. Con frecuencia, después de una escena de Cristo en una multitud, Lucas se centra en él a solas, con un individuo o con los discípulos. Un conmovedor ejemplo es la confesión que Pedro hace de Jesús como el Mesías, que sigue en la narrativa inmediatamente después de la alimentación de los cinco mil (Lc 9.10-22). El acontecimiento que se narra a continuación es la transfiguración, seguido de la multitud que lo apretuja de nuevo mientras él sana al niño endemoniado (Lc 9.28-45). Aunque estos acontecimientos sucedieron en días diferentes, Lucas los comprime en un ritmo alterno de multitud e individual que muestra el interés de Cristo en las personas con las que se encuentra. La historia de Zaqueo (Lc 19.1-10) que solo recoge Lucas, es otra escena en la que, a la multitud, se le presenta el contrapunto de un individuo. Una profunda ironía subyace a este incidente cuando el pecador individual Zaqueo se convierte y la multitud santurrona permanece igual. Incluso los eventos de la narrativa de la pasión se alternan entre la multitud y el individuo. Judas traiciona a Cristo (Lc 22.1-6); Cristo celebra la última Cena (Lc 22.7-38); se retiran al Monte de los Olivos donde Cristo ora a solas (Lc 22.39-46); cuando regresa junto a sus discípulos, es arrestado (Lc 22.47-52); la escena vuelve al patio donde Pedro se convierte en el centro al traicionar al Señor y llora amargamente (Lc 22.54-62).

Incluso en las escenas de multitudes mismas, el enfoque suele estrecharse a Cristo y un individuo, como una toma con zoom, desde la «amplia multitud» al hijo de la viuda de Naín, cuando él lo resucita y asombra a la multitud (Lc 7.11-17). Ese mismo patrón se repite cuando levanta a la hija de Jairo de los muertos (Lc 8.40-55). Dentro de esta historia encontramos el incidente de la mujer «que padecía flujo de sangre durante doce años» (Lc 8.43). Con la multitud a punto de aplastarlo, Jesús centra su atención en la mujer, que tiembla asustada, y la sana. El mismo patrón se manifiesta en la ofrenda de la viuda (Lc 21.1-4), el rico que funciona como contraste para resaltar su sacrifico de todo lo que tenía.

Cuando pasamos de la trama a las imágenes, la ilustración que emerge es la de un mundo bimodal, casi paradójica. Imágenes que varían de las escenas cotidianas para pasar a entornos educados, casi aristocráticos. La imagen recurrente más obvia es la común a la del camino y andar. Cristo viaja por los caminos de Palestina, deteniéndose para enseñar o sanar. La principal transición entre los incidentes en Lucas es Cristo caminando. «Después Jesús fue a Capernaum» (Lc 4.31); «regresó a Capernaum» (Lc 7.1); «un sábado, al pasar Jesús» (Lc 6.2; «Jesús salió con determinación hacia Jerusalén» (Lc 9.51); «Aconteció un día de reposo, que habiendo entrado para comer en casa de un gobernante, que era fariseo» (Lc 14.1); «Jesús entró en Jericó» (Lc 19.1). Cada una de estas transiciones narrativas presenta un destino en el que un acontecimiento relevante o una enseñanza resalta el ministerio de Jesús entre la gente común. El Evangelio de Lucas da la impresión de una serie de *teloi* microcósmico dentro del más amplio macrocosmos del propósito de Cristo como redentor.

Una contrapartida a la imagen central de caminar es la imagen de clase superior de la celebración de un *banquete. En una escena, Cristo está cenando «en la casa de un

destacado fariseo» y amonesta a los invitados para que escojan sus asientos con humildad. Sigue reprendiendo a los *fariseos en la parábola de la gran *cena, cuya ironía no podrían saltarse por alto los allí presentes (Lc 14.1-24). En la casa de Marta y María, Cristo enseña que María había «escogido lo mejor» aprendiendo de él; por el contrario, Marta estaba consumida con la obligación social de alimentar a su invitado (Lc 10.38-42). La imagen del banquete llega a su descripción culminante en la última cena de la Pascua en la que Cristo transforma la comida en un símbolo de su muerte y su segunda venida (Lc 22.7-22). Los discípulos debieron recordar esta comida en sus cenas con el Señor, después de la resurrección (p. ej. Lc 24.30).

Incluso en el mundo de las parábolas que solo Lucas recoge, predominan las imágenes bimodales de un mundo común y una clase superior que celebra banquetes. Pr una parte están las parábolas ambientadas en el mundo agrícola y por la otra están las que pertenecen a una situación más aristocrática. Las parábolas lucanas en las que el mundo es ampliamente agrario, incluyen las parábolas del rico necio (Lc 12.16-21), la *higuera estéril (Lc 13.6-9) y la *oveja perdida (Lc 15.3-7). Las que presenta un mundo más aristocrático, sin embargo, son las más memorables. La más impresionante es la del hijo *pródigo (Lc 15.11-32). Aquí tenemos a un hijo que se ve obligado a una existencia agracia, aunque su rico padre abunda en *misericordia, dándole la bienvenida a la familia cuando vuelve. En el mismo mundo tiene lugar la historia del rico y Lázaro, que enseña que la riqueza no garantiza la felicidad eterna (Lc 16.19-31). Las parábolas habladas a los fariseos (Lc 4) se mueven de forma adecuada en un mundo cosmopolita que los auditores reconocerían al instante.

Omnipresente por todo el mundo heterogéneo del Evangelio y unificándolo en una narrativa cohesionada se encuentra Cristo mismo. Proporcionando una estructura para la descripción de Cristo en el Evangelio de Lucas se halla el sublime relato de su natividad (*ver* Historia del nacimiento), al principio, y de sus apariciones después de la resurrección y la *ascensión al final. De los relatos sinópticos, el de Lucas es el más completo y elevado en su narrativa de la encarnación. Lucas comienza con Dios convirtiéndose en hombre y acaba con el Dios hombre ascendiendo al cielo. Dentro de esta estructura se halla una imagen que enfatiza la humanidad del Mesías. De los cuatro Evangelistas, solo Lucas no narra el milagro de caminar sobre las aguas, aunque cinco de los catorce incidentes que solo aquí se narran son sanidades milagrosas (Lc 7.11; 11.14; 17.11-19; 13.10-17; 14.1-6). De Lucas es el Cristo que regresa de enseñar a los discípulos a sanar a los pobres o a los desprotegidos que están cerca de ellos.

El Evangelio de Lucas sobrepasa a los demás en la atención que le concede a las figuras marginadas de la sociedad, incluidos los parias, los pobres, los *pecadores y las mujeres. Lucas muestra una y otra vez a Jesús como el amigo de los pecadores y los marginados. En dos ocasiones, en el Evangelio de Lucas, pero en ninguno de los otros tres, encontramos el registro de los fariseos y escribas que acusan a Jesús de recibir a los pecadores y de comer con ellos (Lc 5.29-32; 15.1-2). Lucas se especializa en parábolas que tratan con hallar lo que estaba *perdido: una oveja, una moneda, un hijo (Lc 15.3-32). El Jesús del Evangelio de Lucas defiende la causa de los pobres, sobre todo en la

parábola del rico y Lázaro (Lc 16.19-31) y la enseñanza sobre invitar a los pobres, los mutilados, los cojos y los ciegos a un banquete en lugar de uno de los ricos vecinos (Lc 14.12-24), Existe un matiz revolucionario así como un espíritu cosmopolita al Evangelio de Lucas. Los puntos culminantes incluyen la parábola del buen samaritano (Lc 10.25-37); el cántico de Simeón (Lc 2.31-32), con su enfoque en «todas las personas» y «los gentiles»; y la Gran Comisión que aparece cerca del final, con su enfoque en llevar el evangelio a «todas las naciones» (Lc 24.47).

El Cristo de Lucas eleva a las *mujeres por encima de su posición en la economía judías hasta un estatus de respeto y privilegio. Vemos a las mujeres que viajaron con él y lo sostuvieron en su ministerio: Juana, Susana, María Magdalena (Lc 8.1-3). Ellas fueron las últimas en apartarse de la cruz (Lc 23.55) y las primera en ir a la tumba (Lc 24.1), En la más tierna de las historias, el Cristo resucitado se aparece primero a una mujer (Lc 24.5-8). Con unos cuantos trazos hermosos de su pluma, Lucas retrata a un Cristo que entiende la suerte de las mujeres y las eleva al lugar al que tienen derecho.

El Evangelio de Lucas desborda sencillamente con Cristo. Este fuerza sus afirmaciones con todos aquellos con los que se encuentra, mostrando compasión de diversas forma a los desprotegidos, los pobres o confrontando a los cómodos ricos. Con frecuencia rodeado por multitudes suplicantes, centra su atención en un solo individuo. El Cristo de Lucas se dirige deliberadamente hacia el Calvario para hacer aquello que solo él puede hacer, y por el camino va ministrando a judíos y gentiles por igual. Con los primeros escritores cristianos debemos ver a Lucas como un consumado artista que escribe un relato ordenado y evocador de la mayor historia jamás contada.

Ver también GÉNERO DEL EVANGELIO; JESÚS, IMÁGENES DE; JUAN, EVANGELIO DE; MARCOS, EVANGELIO DE; MATEO, EVANGELIO DE; BÚSQUEDA.

LUCERO de la mañana. *Ver* ESTRELLAS.

LUCHA

La lucha era una actividad deportiva popular en el mundo antiguo. Esto era particularmente cierto en la civilización helenística que presentaba la lucha como uno de los acontecimientos clave en los Juegos Olímpicos y en varios juegos locales. Aunque las normas variaban según la época y el sitio, la idea básica de la lucha permaneció inmutable. El evento implicaba a dos personas en una pelea sin armas, mano a mano.

De manera bastante natural, pues, la lucha se convirtió en un símbolo para pelear. Raquel, la esposa de Jacob dijo una vez: «He tenido una lucha muy grande con mi hermana, pero he vencido» (Gn 30.8 NVI). Su observación caracterizaba la intensa rivalidad entre ella y Lea, aguijoneada por la esterilidad de Raquel, mientras que Lea había podido parir cuatro hijos.

En una conocida historia envuelta en gran misterio, se retrata a *Jacob luchando con un hombre durante toda la *noche hasta el amanecer (Gn 32.24). El angélico luchador nunca fue capaz de vencer a Jacob, aunque le dislocó la cadera por el músculo ciático (Gn 32.25, 32). Aunque la identidad de este adversario nunca se reveló, es más que un

oponente humano, que exhibía características divinas. El extranjero le anunció a Jacob que le cambiaba el nombre por el de *Israel, que significa «el que lucha con Dios» (Gn 32.28). Al parecer, Jacob creía que su oponente era divino, ya que llamó al lugar Peniel, pensando: «He visto a Dios cara a cara» (Gn 32.30 NVI). A lo largo de la historia de la iglesia, la mayoría de los intérpretes han sugerido, por tanto, que el oponente de Jacob era un emisario angelical, una interpretación confirmada por la declaración en Oseas de que Jacob «luchó con Dios. Luchó con el ángel, y lo venció» (Os 12.3-4 NVI). Hasta el día de hoy, la idea de «luchar con Dios» persiste en el pensamiento y en la experiencia cristianos, imaginando la tenacidad humana y clamando por una bendición de Dios.

En la única aparición del término *luchar* en el NT, Pablo describe la naturaleza de la vida cristiana como un combate de lucha (*palē*), con espíritus malignos hostiles que intentan perpetrar la caída del pueblo de Dios (Ef 6.12). Luego mezcla sus metáforas cambiando con rapidez al simbolismo de guerra y clamando porque el creyente se atavíe con partes de una *armadura protectora.

Con mayor frecuencia, Pablo usa los términos *lucha* (*agōnizō*) y *esfuerzo* (*athle*ō) derivados del contexto de los acontecimientos *atléticos: representar simbólicamente los esfuerzos de los cristianos en nombre del evangelio. Les dice a los colosenses que trabaja por el evangelio, «trabajo y lucho fortalecido por el poder de Cristo que obra en mí» (Col 1.29 NVI). Asimismo, elogia a Epafras ante los colosenses: es alguien que «está siempre luchando en oración por ustedes» (Col 4.12 NVI).

Ver también ATLETISMO; CARRERA; CORRER; CONTIENDA.

LUGAR SAGRADO

El sentido de lugar recorre firmemente toda la Biblia. El espacio sagrado es un lugar de encuentro con Dios, de una manera especial o directa, en virtud de lo cual el sitio mismo se vuelve *santo y apartado del espacio ordinario. Es un punto de referencia al que regresan las personas, ya sea físicamente o en su memoria. Algunos lugares sagrados son el enclave de encuentros de una sola vez con Dios, mientras que otros sitios son enclaves de visitación perpetua.

De acuerdo con la forma en que la Biblia describe el mundo spiritual invisible, cualquier sitio es candidato a convertirse en sagrado por la visitación de Dios. Para *Abraham e Isaac, el Monte Moriah se convierte en un enclave sagrado, no porque contuviera una propiedad física especial, sino porque allí fue donde Abraham ejerció su aventura suprema en la fe y fue recompensado por Dios (Gn 22). Bet-el es un paisaje corriente hasta que Dios se le aparece a Jacob en un sueño, después de lo cual *Jacob concluye: «En realidad, el Señor está en este lugar, y yo no me había dado cuenta… ¡Qué asombroso es este lugar! Es nada menos que la casa de Dios; ¡es la puerta del cielo!» (Gn 28.16-17 NVI) Dios se le apareció a Moisés en una zarza ardiente y eso convirtió aquel paisaje en algo santo para Moisés (Ex 3.1-6). Cuando la nación de Israel levantó*doce *piedras *memoriales después de cruzar el Río Jordán (Jos 4), identificaron el espacio y el acontecimiento que lo acompañaba en algo sagrado Las historias de *conversión en los Evangelios están repletas de enclaves que se vuelven sagrados: el pozo junto al cual la samaritana se encuentra con Jesús, por ejemplo, o el

árbol desde el cual Zaqueo recibe la invitación de Jesús. En la Biblia, cualquier ubicación puede llegar a ser sagrado.

No obstante, más allá de estos lugares sagrados individuales y localizados, una secuencia gradual de sitios sagrados retienen un significado especial, no solo para los individuos, sino también para la comunidad creyente a lo largo de los siglos. El Paraíso es el primer lugar sagrado que Dios crea para la raza humana (ver Jardín). Es un lugar plantado por Dios mismo para la primera pareja humana, un sitio en el que Dios *camina y conversa con *Adán y Eva. Es, asimismo, un enclave de *inocencia prelapsaria. A lo largo de la Biblia, el Paraíso (el jardín en el Edén) retiene su identidad de ser sagrado: aunque el lugar y el estado espiritual asociado con él se han perdido, estos siguen siendo un punto espiritual de referencia por el cual definir la perfección moral y espiritual para las personas.

El segundo espacio sagrado en la historia de la salvación es el Monte *Sinaí, el lugar donde Dios se encontró cara a cara con *Moisés y le dio la ley. La santidad del lugar en sí es tal, que antes de que Moisés ascendiera a la *montaña, el pueblo tiene que pasar por un ritual de purificación durante tres días (Ex 19.10-11). Se le prohíbe al pueblo que toque siguiera el borde de la montaña bajo pena de muerte (Ex 19.12-13). El día en que Moisés subió al monte, este estaba envuelto en *fuego y humo, y «todo el monte se sacudía violentamente» (Ex 19.18 NVI). Durante la estancia de Moisés en la montaña, «a los ojos de los israelitas, la gloria del Señor en la cumbre del monte parecía un fuego consumidor» (Ex 24.17 NVI). Este es en verdad un espacio sagrado, la experiencia de una sola vez para el pueblo que la vivió, pero también una imagen permanente de la *gloria sobrenatural de Dios por los siglos.

El *tabernáculo y el *templo son los lugares sagrados supremos de adoración en el AT, los sitios que Dios escoge para que «more su nombre» y que para Israel sustituye y desplaza todos los lugares sagrados de la adoración cananita (Dt 12.2-5). No solo son el lugar de sacrificio, sino también la galería de arte, una plaza de música y la biblioteca de poesía de la nación. Los límites del templo se observan estrictamente, y el espacio está protegido de una entrada inadecuada, con el lugar santísimo como sitio más sagrado de todos. Los adoradores hebreos hacen peregrinajes regulares al templo. Es un ir y venir de actividad religiosa y un alboroto de sensaciones. El templo se erige sobre el «monte santo» (Sal 43.3 NVI) y es el lugar mismo donde Dios mora en la forma de su *gloria visible (*š^{e}ḵînâ*; Sal 26.8; 132.14). Con solo apercibir el templo el corazón se agita (Sal 84.1-2), y es casi increíble que el adorador pueda decir: «¡Jerusalén, ya nuestros pies se han plantado ante tus portones!» (Sal 122.2 NVI). Por todas estas razones y más, las palabras de los profetas y, finalmente, las de Jesús en cuanto a que Dios juzgará a *Sion y se irá de su espacio sagrado son trascendentales.

La Tierra Prometida de la historia israelita del AT es un espacio sagrado para los judíos veterotestamentarios. De hecho, la Mishná deja claro que en el AT está probablemente implícito que los grados de espacios sagrados del templo, con una santidad menor circundando el lugar santísimo, es un microcosmos de cómo los israelitas consideraban su propia tierra rodeada por los países vecinos (Mishná Kelim 1:6-9). La Tierra

Prometida es un espacio sagrado en el que uno entra y sale; incluso existe un indicio de que está vigilado por guardianes angelicales (Jos 5.13-15). Para la imaginación hebrea la tierra es un lugar de bendición santificado por la elección y la presencia divinas. La santidad del templo irradia por toda la tierra que, en cierto sentido, participa de la calidad del paraíso.

Esto se ve firmemente reforzado en algunas descripciones del *milenio, la era de oro venidera que inflamaba las imaginaciones de los escritores proféticos del AT. Los profetas imaginaban un mundo de paz total en el que las personas convierten sus *espadas en arados y sus lanzas en hoces (Is 2.4). En este inmenso espacio sagrado, desde lo alto el Espíritu se[rá] derramado» y «la justicia morará en el desierto y en el campo fértil habitará la rectitud» (Is 32.15-16 NVI). Una vez más, «la tierra será llena del conocimiento de la gloria de Jehová, como las aguas cubren el mar» (Hab 2.14 RVR1960; ver también Is 11.9). De hecho, el siglo de oro venidero será tan sagrado que los cascabeles de los caballos llevarán inscrito: «Santo para el Señor» y «toda olla de cocina en Jerusalén y Judá será consagrada al Señor de los Ejércitos» (Zac 14.20-21 NTV).

Varias escenas de la vida terrenal de Jesús constituyen un lugar sagrado compuesto o un mosaico de espacios sagrados. La escena de la natividad es un lugar así, un lugar de la visitación de Dios en la tierra y un lugar donde el Cristo encarnado se ve en forma palpable y se le adora. El Monte de los Olivos, escena de la transfiguración y de la ascensión de Cristo (entre otros acontecimientos), es un lugar sagrado. El aposento alto, donde Cristo celebra su *Pascua terrenal final es sagrado, por lo que inaugura allí. La mayoría de los espacios sagrados de la Biblia son lugares de belleza trascendente, menos Getsemaní, escenario de agonía, y el Calvario, escenario de la expiación de Cristo por el pecado humano y la conquista de Satanás. Con todo, son sagrados a través de la importancia espiritual de lo que allí ocurre. El jardín de la *resurrección es sagrado para la memoria cristiana, porque es el lugar donde la muerte fue derrotada. Cuando el Espíritu Santo prometido llegó al aposento alto donde los seguidores de Cristo estaban reunidos, esta habitación también se convirtió en un lugar sagrado en el recuerdo cristiano.

Además, los lugares específicos asociados con Jesús, existe una sugerencia en el NT de que el espacio sagrado están en el proceso de ser espiritualizado y universalizado, suplantando el énfasis del AT sobre enclaves santos como el templo. El texto clave es la declaración de Jesús a la mujer junto al pozo con respecto a que había llegado el tiempo en el que ningún sitio físico es más sagrado que otro: «Mujer, créeme, que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4.21, 23 RVR1960).

El *cielo es el lugar sagrado culminante de la Biblia. Es preeminentemente el lugar santo apartado del mal del cual, en realidad, el diablo ha sido expulsado de una vez por todas (Ap 21.27). Tiene todas las cualidades que anhela el espíritu humano con mayor ardor: es un lugar de felicidad, de la presencia de Dios, de las necesidades humanas satisfechas, de belleza, de adoración. Es, asimismo, permanente, exento de decadencia y de la

posibilidad de perderse. Aunque el libro de Apocalipsis es el texto supremo para describir el cielo, Hebreos 12.22-24 proporciona un breve vislumbre para encender la visión: «Ustedes se han acercado al monte Sion, a la Jerusalén celestial, la ciudad del Dios viviente. Se han acercado a millares y millares de ángeles, a una asamblea gozosa... la congregación de los primogénitos de Dios, cuyos nombres están escritos en el cielo. Ustedes han llegado a Dios mismo, quien es el juez sobre todas las cosas. Ustedes han llegado a los espíritus de los justos, que están en el cielo y que ya han sido perfeccionados. Ustedes han llegado a Jesús, el mediador del nuevo pacto» (NTV).

Ver también SANTIDAD; SINAÍ; SION; TABERNÁCULO; TEMPLO; TIERRA PROMETIDA; ZARZA ARDIENTE.

LUJURIA. *Ver* ADULTERIO; APETITO; ÍDOLO, IDOLATRÍA.

LUNA

Aunque las referencias a la luna y las *estrellas son idénticas en frecuencia en la Biblia (casi setenta referencias), las asociaciones son distintas. Cuando se menciona a la luna sola (y no a una parte de la familiar tríada del *«sol, luna y estrellas»), el principal propósito consiste en demarcar un tiempo en el ciclo mensual. No es sorprendente cuando consideramos que el calendario hebreo fue un calendario lunar. El AT está repleto de referencias a la «nueva luna» como la ocasión para las *festividades mensuales. Parte del sistema ceremonial hebreo consistía en apartar el primer *día del mes para una festividad religiosa (ver el mandamiento en Sal 81.3 para «toc[ar] la trompeta en la nueva luna, en el día señalado, en el día de nuestra fiesta solemne» [RVR1960]).

En formas más generales también se utiliza la luna para prestarle un ritmo regular a la existencia terrenal. Es la «luz menor» que *Dios creó junto con el sol «para señorear en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas» (Gn 1.16-18 RVR1960; cp. Sal 136.9; Jer 31.35). Según el salmista, Dios creó «la luna para que marcara las estaciones, y el sol sabe cuándo ponerse» (Sal 104.19 NTV).

Por su predecible regularidad, la luna se convierte en una imagen de longevidad y hasta de eternidad: el salmista ora para que el rey pueda vivir «mientras duren el sol y la luna, de generación en generación» (Sal 72.5 RVR1960; cp. Sal 72.7), y en cuando al linaje eterno que Dios le promete a David leemos: «Será tan eterno como la luna, ¡la cual es mi fiel testigo en el cielo!» (Sal 89.37 NTV).

La *adoración de la luna prevaleció en las culturas paganas que rodeaban a Israel en el AT. A los israelitas les estaba específicamente prohibido hacerlo (Dt 4.19; 17.3; 2 R 23.5), y en el gran juramento de inocencia de Job niega haberse comprometido en la iniquidad de adorar «el avance esplendoroso de la luna» (Job 31.26 NVI). La luna es aquí una imagen del abominable paganismo, una tentación que debe evitar cualquiera cuyo corazón sea puro hacia Dios.

La luna es un ejemplo directo de la creatividad y la providencia de Dios. Mirando al cielo por la noche, el salmista se siente guiado a contemplar la luna como obra de los *dedos de Dios y como algo que él «[puso] en su lugar» (Sal 8.3 NTV). Junto con el sol, la luna le pertenece a Dios que la estableció (Sal 74.16). Basándose en su *creación por

parte de Dios, el poeta apostrofa la luna y le ordena que alabe a su Creador (Sal 148.3). En la continua providencia de la naturaleza, Dios «estableció el sol para alumbrar el día, y la luna... para alumbrar la noche» (Jer 31.35 NVI).

Un arquetipo importante aparece en las visiones *apocalípticas del futuro, donde la luna es una de las actrices cósmicas en el drama de la desintegración final de la tierra. Por lo general, se la describe como no dando su *luz habitual (Is 13.10; Ez 32.7; Jl 2.10; 3.15; Mt 24.29; Mr 13.24), pero otros motivos incluyen que su *color se vuelve rojo como la *sangre (Jl 2.31; Hch 2.20; Ap 6.12), un tercio de la luna es golpeado por la *oscuridad (Ap 8.12) y aparecen «señales» no especificadas en la luna (Lc 21.25). En el oráculo de *juicio de Isaías, se representa a Dios como castigando las huestes del *cielo, y «la luna se sonrojará y el sol se avergonzará» (Is 24.23 NVI). En una nota más positiva, la *mujer refulgente que representa a Israel tiene «la luna debajo de sus pies» (Ap 12.1 RVR1960), y la *ciudad celestial «la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna, porque la gloria de Dios ilumina la ciudad, y el Cordero es su luz» (Ap 21.23 NTV); cp. Is 60.19-20). Además, en el día venidero de la redención, «la luz de la luna será como la luz del sol, y la luz del sol siete veces mayor, como la luz de siete días» (Is 30.26 RVR1960).

Finalmente, existen diversas referencias a la luna que muestran algo del poder que tenía sobre la imaginación antigua. Por su asociación con el ciclo del día, se dice que la luna se detuvo cuando Dios prologó el día de la batalla para Josué (Jos 10.12-13), un tema que reaparece en la visión que Habacuc tiene de Dios como un *guerrero divino cuya aparición teofánica incluye el espectáculo de la luna «[detenida] en el cielo» (Hab 3.11 NTV). La luz de la luna lo convierte en un principio de brillo reconocido en la descripción que el amante hace de su amada «que se muestra como el alba, hermosa como la luna, esclarecida como el sol» (Cnt 6.10 RVR1960). En consecuencia, la vista deficitaria de los ancianos se caracteriza en parte por el oscurecimiento de la luna (Ec 12.2). Las asociaciones de la luna (por lo general la luna llena) con las aberraciones mentales pueden subyacer a la declaración del salmista en cuanto a que, bajo la protección de Dios, la luna no golpeará al peregrino por la noche (Sal 121.6; cp. Mt 17.15, donde al muchacho afligido se le llama «lunático»).

Ver también ESTRELLAS; FESTIVIDAD; SOL; SOL, LUNA, ESTRELLAS.

LUZ

La Biblia está envuelta por el simbolismo de la luz, tanto de forma literal como figurada. Al principio de la narrativa bíblica, la luz física surge de la primera cosa creada (Gn 1.3-4). Al final de la historia, la luz de Dios arrasa toda huella de *oscuridad: «No habrá allí más noche; y no tienen necesidad de luz de lámpara, ni de luz del sol, porque Dios el Señor los iluminará» (Ap ٢٢.٥ RVR1960). Entre estos dos faros, el simbolismo de la luz hace casi doscientas apariciones con la luz emergiendo como uno de los símbolos principales y más complejos de la Biblia.

La luz física. En la Biblia, la luz es en primer lugar física, la base misma de la vida en la tierra. La primacía de la luz para la vida misma se señala en las Escrituras por el hecho de que el primer acontecimiento registrado fuera que Dios creó la luz: «Entonces Dios dijo: “Que haya luz”; y hubo luz. Y Dios vio que la luz era buena» (Gn 1.3-4 NTV). He

aquí el prodigio de la existencia que sale de la inexistencia, pasmosa en su repentino e iluminador poder. El apóstol Pablo transmite este sentido de maravilla sobre la creación primitiva de la luz física cuando la vincula a la experiencia transformadora de vida de la conversión: «Pues Dios, quien dijo: "Que haya luz en la oscuridad", hizo que esta luz brille en nuestro corazón para que podamos conocer la gloria de Dios que se ve en el rostro de Jesucristo» (2 Co 4.6 NTV).

Lo primero que los escritores bíblicos observan sobre la luz física es, pues, que Dios la hizo. En contraste con el impulso pagano por deificar los cuerpos celestiales por sus propiedades como fuente de luz, los autores de la Biblia separan sistemáticamente la luz de su Creador, convirtiéndola en un índice de lo divino en lugar de la deidad misma. El mayor ejemplo es el Salmo 148, donde el *sol, la *luna y las *estrellas reciben la orden de alabar al Señor. ¿Y por qué se les manda esto? «Porque él mandó, y fueron creados» (Sal 148.5 RVR1960).

El conflicto entre la luz y la oscuridad. El pensamiento primitivo empieza por la realidad divisora en una dicotomía entre la luz y las tinieblas, consideradas como combatientes en una batalla perpetua por el dominio. Cuando la luz amanece, el *caos vuelve a apartarse. Captamos las tensiones de esta perspectiva primitiva en la historia de la *creación, cuando «separó Dios la luz de las tinieblas» (Gn 1.4). Es imposible entender el simbolismo bíblico de la luz sin verlo como la gran antítesis y vencedora de las tinieblas.

Con el conflicto entre la luz y las tinieblas como contexto, la luz tiene las propiedades de gobierno sobre el universo, con un sentido de asombro que le acompaña, como el que un súbdito podría sentir por un rey benevolente. Descubrimos que este tema de gobierno en el relato de la creación cuando, en el cuarto día de la creación, «hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche» (Gn 1.16 RVR1960). Como imagen de orden, la luz es la aliada de las personas y sus empresas civilizadas que las protege cuando luchan contra las fuerzas del caos y el peligro.

Además, para la mente primitiva, la luz está envuelta en misterio y retiene esta cualidad en la Biblia. La voz del torbellino en el libro de Job incluye en su catálogo de preguntas sobre el misterio del origen de lo natural fuerza la pregunta: «¿Por dónde va el camino a la habitación de la luz...?» (Job 38.24 RVR1960).

Junto con la reverencia antes del misterio de la luz, los escritores bíblicos expresan terror por su ausencia. Captamos esta tensión, por ejemplo en la imagen que encontramos en Job de los gobernantes depuestos que «andan a tientas en medio de la oscuridad» (Job 12.25 NVI) o en la visión apocalíptica de Isaías de la luz «la luz se ocultará tras negros nubarrones» (Is 5.30) o en la metafórica visión de Jesús: «Cuando el ojo es bueno produce «todo un cuerpo» lleno de luz y lo opuesto produce «todo un cuerpo» lleno de oscuridad (Mt 6.22-23). Las memorables imágenes de Jesús sobre la futilidad de encender una *lámpara y meterla bajo un canasto están relacionadas (Mt 5.15) y la necesidad de trabajar «entre tanto que el día dura; la noche viene, cuando nadie puede trabajar» (Jn 9.4 RVR1960).

La luz física en la historia bíblica. La luz física retiene sus cualidades dadoras de vida y protectoras a lo largo de la Biblia, y el pueblo que habita el mundo bíblico, junto con los escritores que cuentan su historia, están llenos de una sensación de dependencia reverencial de la luz física. En un mundo así, la luz denota seguridad. Aunque los egipcios estaban envueltos en oscuridad, «todos los hijos de Israel tenían luz en sus habitaciones» (Ex 10.23 RVR1960). En cuanto a la posterior marcha de los israelitas a través del desierto, Dios dirigió a la comunidad viajera con «una columna de nube para guiarlos por el camino, y de noche en una columna de fuego para alumbrarles» (Ex 13.21 RVR1960).

En el mundo elemental de la Biblia, la gente vive en estrecha correspondencia con el ciclo diario del amanecer y el anochecer. La luz del alba señala el principio de la actividad humana trascendental. Es, pues, temprano por la mañana cuando Abraham, se pone en camino en su misión de sacrificar a su hijo Isaac (Gn 22.3); cuando David se pone en camino con su ejército (1 S 9.10-11); cuando Dios protege su santa ciudad (Sal 46.5, siendo el amanecer el momento acostumbrado para el ataque a una ciudad) y cuando Jesús resucitó de la tumba. La luz del alba es también universalmente un tiempo en el que las catástrofes de la noche anterior se revelan, cuando el levita negligente descubre a su concubina muerta en el umbral, después de que abusaran de ella (Jue 19.26-27) y que los supervivientes del ejército asirio hallaran 185,000 cadáveres en su campamento (1 R 19.35).

El libro de Job es un caso de estudio en el simbolismo de la luz frente a la oscuridad. El primer discurso desesperado de Job en el que se lamenta por haber nacido (Job 3) es una maldición sobre la luz asociada con la vida, y una súplica por la oscuridad, relacionada con la inexistencia o la muerte. Las deficientes imágenes de Job sobre el *más allá se describen de forma similar como la extinción de la luz, como la descripción de la muerte como «al país de las sombras y del caos, donde aun la luz se asemeja a las tinieblas» (Job 10.22 NVI). Bildad retrata la ruina del impío en términos de la luz apagada y la luz que «se oscurecerá en su tienda» (Job 18.5-6 RVR1960).

No es de sorprender que los poetas de la Biblia nos proporcione las imágenes más extasiadas de las propiedades dadoras de vida e iluminadoras de la luz física. La poesía de la naturaleza de la Biblia y los salmos de alabanza son el mayor repositorio: Dios ha «[establecido] la luna y el sol» (Sal 74.16 RVR1960); Dios se cubre «de luz como de vestidura» (Sal 104.2 RVR1960); la omnipresencia de Dios es tan poderosa que «la oscuridad y la luz son lo mismo para [él]» (Sal 139.12 NTV). La suprema alabanza de la luz procede de la pluma de un autor que erróneamente ha sido considerado por algunos como un nihilista: «Suave ciertamente es la luz, y agradable a los ojos ver el sol» (Ec 11.7 RVR1960).

Si el nacimiento de la luz activó las historias bíblicas del origen, la luz extinguida es uno de los arquetipos notables en las visiones *apocalípticas bíblicas del fin. En las visiones del AT leemos que «las estrellas de los cielos... no darán su luz; y el sol se oscurecerá al nacer» (Is 13.10 RVR1960) y que los cielos no tendrán luz (Jer 4.23). El NT coincide:

«Se oscurecerá el sol y no brillará más la luna; las estrellas caerán del cielo» (Mt 24.29 NVI); «luz de lámpara no alumbrará más en ti» (Ap 18.23 RVR1960).

La luz física y la sagrada. Un grupo final de imágenes de la luz física se centra en la adoración y en los encuentros espirituales con Dios. NO sería adecuado pensar en término de «luz sana» en estos contextos, y es que aunque la luz es física y no simbólica, expresa el misterio de la presen divina. Las lámparas eran destacadas, por ejemplo, en la adoración prescrita para el *tabernáculo: «Y le harás siete lamparillas [para la lámpara de oro], las cuales encenderás para que alumbren hacia adelante» (Ex 25.37 RVR1960); «Ordena al pueblo de Israel que traiga aceite puro de olivas prensadas para el alumbrado, y así mantener las lámparas continuamente encendidas» (Lv 24.2 NTV). La adoración en el templo presentaba igualmente lámparas encendidas (1 R 7.49; 2 Cr 4.20). Tanto el tabernáculo como el *templo estaban orientados al este para permitir que el amanecer se filtrara en ellos.

La más notable entre las luces del templo era la Shekiná, la *gloria de Dios. No era una luz física ordinaria, sino que era visible en forma de *nube luminosa que llenaba el espacio santo. Cuando Salomón dedicó el templo, «una densa nube llenó el templo del Señor. Los sacerdotes no pudieron seguir con la celebración a causa de la nube, porque la gloriosa presencia del Señor llenaba el templo de Dios» (2 Cr 5.13-14 NTV). Es similar a la nube gloriosa que se estableció sobre el Monte Sinaí cuando Moisés ascendió para recibir la ley de Dios (Ex 24.15-18), después de lo cual «la piel del rostro [de Moisés] resplandecía, después que hubo hablado con Dios» (Ex 34.29 RVR1960).

En la luz ritual del tabernáculo y de la adoración del templo en el NT queda remplazada por la aparición de la luz extraordinaria sobre las personas que se encontraban directamente con lo sobrenatural. En la natividad de Jesús, la luz acompañó la aparición de los ángeles a los pastores (Lc 2.9) y una estrella iluminó el camino de los magos hasta la casa donde encontraron a Jesús (Mt 2.9-10). En la conversión de Pablo, una luz resplandeció del cielo sobre él (Hch 9.3). Cuando un ángel rescata a Pedro de la cárcel, una luz resplandece en la celda (Hch 12.7).

La supremacía de la luz física en la Biblia. Aunque las referencias a la luz física en la Biblia quedan superadas por el número de referencias simbólicas, no sería correcto minimizar la importancia del simbolismo físico de la luz que se acaba de trazar. Al viajar por el mundo de la Biblia, nos movemos en un mundo donde la luz física es un elemento escenográfico principal.

Además, las asociaciones simbólicas de la luz que ahora tratamos no habrían surgido nunca si esta no poseyera las propiedades físicas que la caracterizan: la luz es insustancial, pero real; emana de una fuente; ilumina la oscuridad y permite que las personas vean; es una fuente de vida. El escritor de Colosenses es capaz de hablar de «la herencia de los santos en luz» y de cómo Dios «nos libró del dominio de la oscuridad» (Col 1.12-13 NTV), solo por nuestra experiencia de las propiedades físicas de la luz y las tinieblas.

La luz como símbolo de bondad y bendición. En su nivel más general de simbolismo, la luz representa la bondad y la santidad en oposición al mal. Los hacedores

de maldad son personas «que se oponen a la luz... no reconocen sus caminos» (Job 24.13 NTV). «Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor a que sus obras queden al descubierto» (Jn 3.20 NTV). Cuando se aplica políticamente, la luz se convierte en un símbolo de la bondad que fluye de un gobernante que reina justamente sobre su pueblo: «Es como la luz de la mañana cuando sale el sol; como mañana sin nubes» (2 S 23.4 NVI)

En el NT, la vida santificada se asocia una y otra vez con la luz. En el famoso pasaje sobre la vida santa que pone fin a la epístola a los Romanos, se les ordena a los creyentes que «dejemos a un lado las obras de la oscuridad y pongámonos la armadura de la luz (Ro 13.12 NVI). Igualmente evocadora es la imagen de Efesios 5.8-9: «Porque en otro tiempo erais tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor; andad como hijos de luz (porque el fruto del Espíritu es en toda bondad, justicia y verdad)» (RVR1960). El llamado de los cristianos es: «Brillen como luces radiantes en un mundo...» (Fil 2.15 NTV).

La luz es también un símbolo del favor de Dios y del gozo que este favor proporciona. Cuando los judíos fueron rescatados del genocidio planeado por Amán, « tuvieron luz y alegría, y gozo y honra» (Est 8.16 RVR1960). El salmista no vacila a la hora de limitar el don de esta luz a aquellos que viven en comunión con Dios: « La luz se esparce sobre los justos, y la alegría sobre los rectos de corazón (Sal 97.11 NVI; 112.4). De manera similar, el libro de Proverbios afirma que «la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta que el día es perfecto» (Pr 4.18 RVR1960). Cuando Job describe su anterior prosperidad, el favor de Dios adopta las cualidades de la luz: «Su lámpara alumbraba sobre mi cabeza y por su luz podía andar entre tinieblas» (Job 29.3 NVI).

En otros contextos, la luz se asocia a la vida, y la oscuridad a la muerte. En el libro de Job ser redimido de bajar a la sepultura es paralelo a que la vida vea la luz (Job 33.28) y sea sacada del abismo para ver «la luz de la vida» (Job 33.30 NVI). Cuando el salmista imagina al rico yendo a «la generación de sus padres», trae a la mente la imagen de que «nunca más verá la luz» (Sal 49.19 NVI).

La luz como símbolo de la verdad. Otro grupo de imágenes vincula la luz con la verdad y el entendimiento, en oposición al error y la ignorancia, y a la inspiración que llega de abrazar la verdad. Por ejemplo, « La exposición de tus palabras nos da luz, y da entendimiento al sencillo» (Sal 119.130 NTV). Un peregrino del AT equipara verdad y luz cuando ora a Dios: «Envía tu luz y tu verdad» para que «me lleven a tu monte santo» (Sal 43.3 NVI). Daniel es elogiado como persona en quien se halla «luz, entendimiento y mayor sabiduría» (Dn 5.14 RVR1960).

Como la verdad se representa en la Biblia como una revelación de Dios, se ilustra como luz: «Tu palabra es una lámpara que guía mis pies y una luz para mi camino» (Sal 109.105 NVI). Se puede caracterizar la ley de Dios como que «alumbra los ojos» (Sal 19.8 RVR1960). Como con la ley, así también con los profetas: Pedro describe «la palabra profética» como una «lámpara que brilla en un lugar oscuro» (2 P 1.19 NVI.

Un grupo relacionado de imágenes asocia la luz con la revelación de algo que había sido secreto o que estaba oculto. En el himno a la sabiduría de Job 28, uno de los poderes atribuidos a la ingenuidad humana es la capacidad de sacar a la luz «lo escondido» (Job

28.11 RVR1960). En el NT, traer algo a la luz se aplica al juicio de Dios en el corazón individual. «Él sacará a la luz nuestros secretos más oscuros y revelará nuestras intenciones más íntimas. Entonces Dios le dará a cada uno el reconocimiento que le corresponda» (1 Co 4.5 NTV). El mismo motivo aparece en el AT: «Exhibirá tu justicia como la luz, y tu derecho como el mediodía» (Sal 37.6 RVR1960).

Dios como luz. La luz también simboliza a Dios. En el AT encontramos la imagen evocadora de «la luz de tu [de Dios] rostro» (Sal 4.6; cp. Nm 25–26). La visión de Isaías del triunfo final de la bondad incluye la afirmación de que «el Señor tu Dios será tu luz perpetua» (Is 60.19, 20). La declaración más sucinta se encuentra en 1 Juan 1.5: «Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en él» (Stg 1.17) En otros lugares, a Dios se le asocia sencillamente con la luz como imagen de gloria divina: se cubre «de luz como de vestidura» (Sal 194.2); «como la luz es su resplandor» (Hab 3.4); «¡En él habita la luz!» (Dn 2.22). El carro divino de la visión de Exequiel (Ez 1) es un derroche de luminosidad, relámpagos de fuego, resplandor de joyas y metales relucientes.

Por extensión, Dios, que es luz, habita en un cielo bañado de lu. Aquí la luz se convierte en el símbolo preeminente de la trascendencia, entrañable para las expresiones de místicos y poetas a lo largo de los siglos. El pasaje clásico e 1 Timoteo 6.16 que habla de Dios como «el único que tiene inmortalidad, que habita en luz inaccesible» (RVR1960). Colosenses 1.12 habla del creyente «apto para participar de la herencia de los santos en luz» (NRVR1960).

Como símbolo de Dios, la luz adopta la forma más específica de representar al Mesías. La profecía de Isaías predijo: «El pueblo que andaba en la oscuridad ha visto una gran luz; sobre los que vivían en densas tinieblas la luz ha resplandecido» (Is 9.2 NVI). Jesús se aplicó esta profecía a sí mismo (Mt 4.15-16). El cántico de Siméon denomina a Cristo «luz que ilumina a las naciones y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2.32 NVI). El gran prólogo de Juan en alabanza al Verbo encarnado aplica una y otra vez el lenguaje místico de la luz a Cristo (Jn 1.4, 5, 7, 8, 9). Cristo declaró ser «la luz del mundo» (Jn 8.12). En otro lugar afirma: «Yo soy la luz que ha venido al mundo, para que todo el que crea en mí no viva en tinieblas» (Jn 12.46 NVI).

La comunidad de la luz. Si Dios y su Hijo son luz, esta se convierte en un símbolo natural de la salvación y la nueva vida. «El Señor es mi luz y mi salvación», testifica el salmista (Sal 27.1 NVI). La persona que «practica la verdad viene a la luz, para que sea manifiesto que sus obras son hechas en Dios» (Jn 3.21 RVR1960). En el gran discurso de Cristo sobre sí mismo como luz del mundo, a los que le siguen se les define como personas que «no andará[n] en tinieblas, sino que tendrá[n] la luz de la vida» (Jn 8.12 NVI). Según 1 P 2.9, los creyentes son los que han sido llamados «de las tinieblas a su luz admirable» RVR1960). Una fórmula litúrgica temprana acompañada por su introducción, es un resumen adecuado para este tema: «Cuando algo queda expuesto por la luz, se hace visible; y es que todo lo que se hace visible es luz. Por tanto, se dice: «Despiértate, tú que duermes y levántate de los muertos, y te alumbrará Cristo!» (Ef 5.13-14 RVR1960). El mensaje implícito es claro: Si Dios es luz, venir a él es venir a la luz y

recibir vida. Podríamos observar también el eco de la resurrección de Cristo en la imagen de alguien que duerme y que se levanta de los muertos.

Los que han sido liberados «del dominio de la oscuridad» y transferidos «al reino de su amado Hijo» (Col 1.13 NVI) están, pues, firmemente asociados con la luz como aquello que define su esencia misma. Jesús llamó a Juan el Bautista «lámpara encendida y brillante» en cuya luz se regocijaron las personas (Jn 5.35). Tras pintar un retrato compuesto del discípulo ideal en sus bienaventuranzas, Jesús añadió: «Vosotros sois la luz del mundo... Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5.14, 16 RVR1960).

No es, pues, erróneo considerar a la iglesia tal como se presenta en las Epístolas del NT, como posesora y dadora de luz. Pablo le escribe a la iglesia tesalonicense: «Todos ustedes son hijos de la luz y del día. No somos de la noche ni de la oscuridad» (1 Ts 5.5 NVI). Como prototipo del converso, Dios envió a Pablo a los gentiles «para que abr[iera] sus ojos, para que se convi[rtieran] de las tinieblas a la luz» (Hch 26.18 RVR1960). Esta luz no solo es parte de la proclamación de la iglesia, sino que también caracteriza la vida dentro de ella: «Si vivimos en la luz, así como él está en la luz, tenemos comunión unos con otros y la sangre de su Hijo Jesucristo nos limpia de todo pecado» (1 Jn 1.7 NVI).

La luz en la era venidera. Las imágenes finales de la luz que encontramos en la Biblia aparecen en las visiones escatológicas de la nueva era, en el libro de Apocalipsis. La Nueva Jerusalén desciende del cielo « teniendo la gloria de Dios. Y su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima» (Ap 21.11). Además, la ciudad «no necesita ni sol ni luna que la alumbren, porque la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera» (Ap 21.23 NVI cp. Is 60.19). Llevando el tema a su apogeo, leemos que «ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni de sol, porque el Señor Dios los alumbrará» (Ap 25.5 NVI). Esto se hace eco de la visión similar de un tiempo venidero en que «cuando llegue la noche seguirá alumbrando la luz» (Zac 14.7 NVI).

Resumen. En todas las referencias de la Biblia a la luz, esta no se genera sola. Viene (por lo general espontáneamente) desde fuera de la esfera terrenal y humana, y la transforma con un esplendor trascendente. Como símbolo, la luz describe pues la trascendencia y la inmanencia simultánea de Dios: viene de arriba, pero impregna la vida cotidiana.

El estudio del simbolismo de la luz en la Biblia ilustra la tesis implícita de este diccionario: que el bosquejo principal de la creencia y los sentimiento bíblicos que genera se puedan rastrear siguiendo las ilustraciones maestras. En sus diversos significados, la luz se halla en el centro de temas bíblicos fundamentales como la creación, la providencia, el juicio, la redención y la santificación. Encarna gran parte de la enseñanza teológica de la Biblia sobre Dios, que explica por qué la luz ha sido tan prominente en la historia de la teología (Pelikan). En sus manifestaciones físicas y literales, la luz contribuye además de forma relevante a la cualidad elemental del mundo bíblico, manteniendo la realidad espiritual arraigada en la vida que las personas viven realmente.

En la Biblia, el texto que más se aproxima al resumen de la gama de significados de la luz es 2 Corintios 4.6: «Pues el mismo Dios que dijo: *Resplandezca la luz desde el seno de las tinieblas* es el que la ha hecho resplandecer en nuestros corazones, para que irradiemos la luz del conocimiento glorioso de Dios reflejado en el rostro de Cristo» (NTV). Este es el vínculo entre la creación y la nueva creación, entre el AT y el NT, entre la realidad física y el símbolo espiritual.

Ver también ESTRELLAS; FUEGO; GLORIA; LÁMPARA; LUNA; OSCURIDAD; SOL.

BIBLIOGRAFÍA. E. R. Achtemeier, “Jesus Christ, the Light of the World: The Biblical Understanding of Light and Darkness,” *Interpretation* 17 (1963) 439-49; J. Pelikan, *The Light of the World: A Basic Image in Early Christian Thought* (Nueva York: Harper, 1962).



M

MÁCULA

Mácula o *mancha* indican un tinte visible de algo ofensivo, como una tacha, algo sucio o impuro, que hace que el objeto ya no sea prístino o puro, sino contaminado de alguna forma. En la Biblia, tanto los sentidos literales como figurados se anclan en la *santidad de Jehová, que exige del pueblo de su *pacto una pureza tanto ritual como moral (Lv 11.45).

Ejemplos de imágenes literales incluyen Levítico 13, donde los individuos con máculas en la *piel debían pasar por la inspección de los *sacerdotes para determinar si eran ritualmente limpios o inmundos. En una línea parecida, los objetos manchados con moho eran «inmundos» (Lv 13). El *sacrificio de un animal con cualquier tipo de defecto era inaceptable para Dios (Ex 12.5; Dt 17.1). Ningún descendiente aarónico con una tacha física podía servir como sacerdote (Lv 21.17-21).

Estas imágenes también se emplean en un sentido figurado, como por ejemplo en Judas 23, donde el escritor capta de forma gráfica la condición depravada de la naturaleza humana no redimida describiéndola en términos de «ropa que haya sido contaminada por su cuerpo» (NVI). Santiago exhorta a sus lectores a evitar que el mundo los «manche» (Stg 1.27). En otros pasajes, describe la *lengua como aquello que «contamina» a toda la persona (Stg 3.6). Por el contrario, una *iglesia pura se describe como libre de «mancha o arruga» o cualquier otra tacha (Ef 5.27 RVR1960). Y lo más importante, el propio Señor Jesús se describe como aquel que «se ofreció sin mancha a Dios» (He 9.14 NVI) como un «cordero sin mancha y sin defecto» (1 P 1.19 NVI).

Ver también PUREZA; PURIFICACIÓN; SANTIDAD.

MADERA

Resulta difícil imaginar un mundo sin madera. Es uno de los materiales naturales más útiles disponibles para la humanidad. Excepto en los desiertos más áridos, la madera está disponible de forma generalizada. Es un material que puede utilizarse para alimentar un *fuego, edificar una casa o elaborar una variedad de muebles, herramientas, instrumentos, *armas, embarcaciones, vehículos terrestres, instrumentos musicales y objetos de *belleza. Dependiendo de la calidad de la madera, esta puede cortarse, tajarse, partirse, ahuecarse, doblarse, unirse, atravesarse, tallarse, taladrarse, biselarse, marcarse, redondearse, panelarse, afilarse, alisarse y pulirse. En la actualidad, estas tareas y otras se llevan a cabo a menudo con poderosas herramientas, y los productos de madera aparecen sin huella alguna de su origen en nuestras tiendas. Olvidamos fácilmente que, aunque la madera se preste a muchas formas y usos, durante la mayor parte de la historia humana los productos elaborados con ella no solo han sido herramientas afiladas, sino que han representado habilidad e ingenio, y también músculo, sudor, tiempo y paciencia.

En la Biblia, encontramos los nombres de diversos *árboles conocidos por la calidad de su madera. El cedro, el ciprés, el enebro, la encina, el pino, el chopo tamarisco, el sauce, el mirto y el olivo tienen diferentes propiedades y valores. Algunos proveen madera sólida y otros son aptos para usos especializados. El cedro fragante y duradero se utilizó

ampliamente en el *templo de Salomón. La madera de ciprés era preciada para la edificación, la construcción de barcos, ídolos, muebles y puertas. El chopo, que crecía con rapidez, se utilizaba para los techos y para hacer tablones; el tamarisco como carbón de leña, el sauce para objetos prácticos aunque simples como abrevaderos, tamices y mangos, y el granuloso olivo para la construcción, los utensilios de la casa y los adornos pulidos. Esto es solo una muestra de la diversidad de usos de la madera en el mundo bíblico. Las imágenes de la madera en la Biblia se construyen sobre sus usos y valores variados. Predominan varios campos de simbolismo.

Tabernáculo y templo. La madera es un material de construcción prominente en la planificación y la construcción del *tabernáculo y los artículos relacionados con el mismo. Marcos, travesaños y postes del mismo están hechos de madera de acacia, así como el *arca, el *altar de las ofrendas, el del *incienso, y la *mesa para el pan. Los israelitas que tienen madera de acacia (así como otros materiales de construcción) los donan para el tabernáculo (Ex 35.24), y los artesanos en *piedra y madera se involucran en la obra del mismo y la elaboración de sus utensilios (Ex 31.5; 35.33). El proyecto celestial entregado en *Sinaí requiere madera. Sustenta la superestructura del tabernáculo y da forma a su mobiliario. La madera y la adoración de unen de nuevo en la construcción del *templo de *Salomón, donde se emplean maderas escogidas (Is 60.13). Leemos sobre querubines (1 R 6.23), *puertas (1 R 6.31) y jambas de puerta (1 R 6.33) hechas con madera de olivo, suelos de planchas de pino (1 R 6.15), y vigas, techos y paneles de cedro del Líbano.

La madera se emplea de forma tan extendida en el templo que se destaca con orgullo que «ninguna piedra se veía» (1 R 6.8-20). La cualidad y la cantidad de estas maderas se describió de una forma que sugería una riqueza apropiada para el palacio del Rey del cielo (cp. 1 Cr 22.14; 29.2). La madera escogida y aromática del cedro del Líbano es tan sinónima del templo salomónico que «Líbano» pasa a ser una metáfora del templo y de su gloria (Sal 92.12-13; Is 60.13; Jer 22.23; Ez 17.3, 12; cp. Sir 50.12). Así pues, no sorprende que Ezequiel imagine el nuevo templo con umbrales, *ventanas, galerías, todo recubierto de madera (Ez 41.16) y amueblado con un altar del mismo material (Ez 41.22).

Madera y ofrendas. La madera no solo se relaciona con la arquitectura y los accesorios de adoración, sino también con el *fuego del sacrificio. En la historia de *Abraham y el sacrificio de Isaac, vemos que el primero cortó la madera y el segundo la llevó. Cuando Isaac se encuentra sobre la misma y el cuchillo se halla en la mano de Abraham, la tensión de la historia alcanza su punto culminante (Gn 22). La madera es una parte vital de las imágenes sacrificiales del AT, y la que se quema en el altar se menciona repetidamente en Levítico, aunque no se describe. Bien podemos imaginar las grandes cantidades de madera que se cortaron, acarrearon, apilaron y prendieron durante las festividades del templo, aunque el AT apenas hace alusión a esta realidad (Neh 10.34; 13.31).

En unas pocas historias del AT, la madera para el sacrificio es un objeto de interés: la imagen de Asera cortada por Gedeón (Jue 6.26), la madera del carro que lleva el arca del

pacto (1 S 6.14), la de los *trillos y los *yugos de los bueyes utilizados para los holocaustos en la era de Arauna (2 S 24.22; 1 Cr 21.23), la dispuesta sobre el altar de Elías en el monte Carmelo, empapada con agua y consumida seguidamente por el fuego (1 R 18). La madera se consume con el fuego junto al sacrificio. Es el combustible escogido por Dios para los sacrificios y las ofrendas que deben quemarse delante de él, el catalizador y propelente del dulce aroma que asciende al cielo. Es un agente del giro simbólico de la condición humana de *pecado, *culpa y un corazón desagradecido.

Dentro de las páginas del AT, la madera es un material ordinario, un recurso del mundo natural empleado con un propósito divino prestando poca atención a su fuente o tipo. En cuanto a su pureza o impureza, solo leemos que la madera, junto a la tela, el cuero y el cilicio, se vuelven inmundos por el contacto con un cadáver (Lv 11.32) y deben purificarse (Nm 31.20). Solo la madera de cedro, junto al hilo escarlata, el hisopo y avecillas, se prescriben especialmente para un ritual sagrado, la purificación de un *leproso (Lv 14.4-6) o una «casa leprosa» (Lv 14.48-57).

Ídolos de madera. Si la madera ocupa un lugar de honor en el santuario y sobre el altar, e incluso se cubre con *oro, nunca debe tallarse en la imagen de un *dios y adorarse. En el contexto de la adoración de Israel, la habilidad y la artesanía en la madera solo debe dirigir el corazón humano a adorar al Señor en su soberana majestad y *gloria. Como los árboles del campo que aplauden y cantan, la madera debe celebrar la gloria de Dios, no recibirla.

El AT condena rotundamente y ridiculiza a los ídolos de madera como el epítome de la *necedad humana. La trayectoria de esta *sátira bíblica comienza con la advertencia de Deuteronomio contra caer en la idolatría y adorar «a dioses de madera y de piedra, hechos por seres humanos: dioses que no pueden ver ni oír, ni comer ni oler» (Dt 4.28 NVI; cp. Dt 28.36, 64; 29.17). El Dios vivo, misericordioso y poderoso de Israel que ha liberado a su pueblo de *Egipto se contrasta con los ídolos paganos formados con un material sin vida, denso y obtuso, que no responde a la oración y el sacrificio. Las imágenes satíricas no tienen tiempo para la teología que pudo conformar el entendimiento pagano de la relación existente entre el ídolo y su realidad espiritual. Fundamentan su ridiculización en los fenómenos observables.

El simbolismo se repite en la oración de Ezequías: los dioses de las naciones vencidas por los asirios fueron echados al fuego y consumidos «porque no eran dioses sino solo madera y piedra, obra de manos humanas» (2 R 19.18 NVI; cp. Is 37.19). Sin embargo, Jehová es el Dios vivo que salvará. Los profetas, particularmente Isaías, desarrollan memorablemente las imágenes del ídolo de madera. Un hombre «escoge madera que no se pudra» (NVI) y busca un artesano que haga un ídolo que no se caiga (Is 40.20). Un hombre corta un cedro, un ciprés, una encina o un pino. La mitad de la madera la echa al fuego, para preparar una *comida, asar la carne, calentarse, utilizándola de forma adecuada, ¡pero emplea el resto para hacer un ídolo (Is 44.13-20)! Después, se inclina ante el dios de madera y le dice: «Sálvame, pues tú eres mi dios» (Is 44.17 NVI). «No se ponen a pensar... ¿Me postraré ante un pedazo de madera?» (Is 44.19 NVI).

La ironía es chocante si no cómica y se repite a lo largo de los textos proféticos, dando lugar a nuevos matices. «Dicen a un leño: Mi padre eres tú; y a una piedra: Tú me has engendrado» (Jer 2.27 RVR1960). Israel «cometió adulterio al adorar ídolos de piedra y de madera» (Jer 3.9 NVI). Israel quiere ser como las naciones «que adoran al palo y a la piedra» (Ez 20.32 NVI). Belsasar adora «a dioses de plata y oro, de bronce, de hierro, de madera y de piedra, que ni ven, ni oyen, ni saben» (Dn 5.4, 23 RVR1960). El caprichoso pueblo de Dios «consulta a su ídolo de madera, y ese pedazo de palo le responde» (posiblemente un artículo oracular como las suertes; Os 4.12 NVI). La *apostasía de Israel se epitomiza en aquel «que dice al palo: Despiértate; y a la piedra muda: Levántate» (Hab 2.19 RVR1960). Las imágenes proféticas renacen en Apocalipsis cuando los supervivientes del juicio de la sexta trompeta no se arrepienten y siguen adorando «a los ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, los cuales no pueden ver ni oír ni caminar» (Ap 9.20 NVI), no digamos ya salvarlos de la destrucción.

Juicio. La madera y el fuego también pueden formar una imagen de juicio. Isaías habla de Tofet, un lugar alto idólatra en el valle de Hinom a las afueras de Jerusalén, como un hoyo con abundante madera lista para que el Señor la encienda como pira funeraria del rey de Asiria (Is 30.33). O Dios puede prometer a Jeremías: «Mis palabras serán como fuego en tu boca y este pueblo, como un montón de leña. Ese fuego los consumirá» (Jer 5.14 NVI). Para Ezequiel, el pueblo de Jerusalén es como una viña igual que cualquier otra madera, buena solo para el fuego:

¿En qué supera la leña de la vid a la madera de los árboles del bosque? Esa leña no sirve para hacer muebles, ¡y ni siquiera para hacer una percha!... Como la leña de la vid, que solo sirve para echarla al fuego, así haré con los habitantes de Jerusalén (Ez 15.2-6 NVI).

Ezequiel debe apilar madera debajo de una olla, y encender el fuego para cocer los huesos de una *oveja, porque Jehová también amontona la leña para la ciudad del derramamiento de sangre, Jerusalén (Ez 24.5-10).

Para Isaías, Asiria es solo un arma de madera de juicio en la mano de Dios. Una vez que él haya cumplido su obra en Jerusalén, hará lo que le plazca con Asiria, y esta no controlará al Señor. Un hacha, una vara o un palo no blanden el brazo que los mueve, por lo que Asiria no blandirá el brazo de Dios «que no es leño» (Is 10.15).

Reunir leña. Cortar y reunir leña es una dura tarea incluso cuando la madera es abundante. Considerado en todo el curso de la narración bíblica, el *sábado es un día de reposo que anuncia el día final de descanso cuando el trabajo de reunir madera ya no se llevará a cabo. Su santidad se subraya de forma chocante cuando ejecutan a un hombre sorprendido haciéndolo en el día de reposo. La imagen de un «extranjero» sirviendo en Israel como siervo doméstico se evoca memorablemente en «el que corta tu leña» y «el que saca tu agua» (Dt 29.11). La pobreza y vulnerabilidad de una *viuda se epitomiza cuando esta recoge unos pocos palos para cocinar los últimos alimentos que le quedan (1 R 17.10-12). Los días buenos, en los que las familias con medios tenían sirvientes domésticos y había leña en abundancia, sirven como luz de fondo para las imágenes de juicio y aflicción en las que «la leña es costosa» (Lm 5.4 NVI), «los muchachos

desfallecieron bajo el peso de la leña» (Lm 5.13 NVI) y los niños reúnen madera mientras los padres encienden el fuego (Jer 7.18). Sin embargo, al otro lado del juicio, Ezequiel vislumbra un día en que Israel no tendrá necesidad de recoger madera de los campos ni de cortarla de los bosques, porque las armas de madera abandonadas e inútiles, escudos, arcos, flechas, mazas de guerra y lanzas, servirán como combustible (Ez 39.10).

Imágenes diversas. En la Biblia también encontramos un surtido de imágenes. Leviatán (*ver* MONSTRUO) es tan poderoso y asombroso que trata al *hierro como si fuese paja, y al bronce como la madera podrida (Job 41.27). La realidad cotidiana de la madera alimentando llamas da forma a dos proverbios sobre el espíritu pendenciero: «Sin leña se apaga el fuego; sin chismes se acaba el pleito» (Pr 26.20 NVI); «Con el carbón se hacen brasas, con la leña se prende fuego, y con un pendenciero se inician los pleitos» (Pr 26.21 NVI). Algunas maderas en particular evocan riqueza y poder. El cedro es apropiado para los reyes, y por eso en el Cantar de los Cantares el amado ve a su amada espléndidamente escoltada en un carruaje de madera del Líbano (Cnt 3.9). Se representa a Tiro como un *barco magnificente construido con las mejores maderas: pino para los tablones, cedro para el mástil, encina para los remos y ciprés para la cubierta (Ez 27.6).

Sin embargo, en la escala de los materiales de construcción y artesanía, la madera ocupa el escalón más bajo. En la visión de Isaías de la nueva creación, las naciones traerán a *Sion *oro en lugar de *bronce, *plata en lugar de hierro, bronce en lugar de madera, hierro en lugar de *piedras (Is 60.17). Pablo ve contratistas desprestigiados construyendo sobre el fundamento del nuevo templo de Dios; la obra de aquellos que edifican con oro, plata, piedras costosas, madera, heno o *paja se revelará en el último día (1 Co 3.12). En el contexto de una casa, y en la casa de Dios, la madera es útil pero común: hay recipientes de oro y plata, pero también madera y *barro; algunos para propósitos nobles y otros para ordinarios (2 Ti 2.20).

La madera participa en una imagen de salvación cuando el *arca de Noé, construido con madera de gofer, salva a su familia y a los animales del diluvio. También sirve como una imagen de giro de los acontecimientos cuando *Moisés echa madera en el agua amarga y la vuelve dulce (Ex 15.25), y cuando Elías tira una rama al Jordán y un hacha perdida sube a la superficie y flota (2 R 6.1-7). En la profecía de Ezequiel, Efraín y Judá se representan con dos palos de madera que se juntan de forma milagrosa en uno solo, representando la restauración de Israel. Y aunque el NT no subraya abiertamente la imagen del hijo de un carpintero muriendo en una cruz de madera, nos presenta la imagen de Cristo muriendo en un *xylon*, una palabra que puede significar «madero» o «madera» (Hch 5.30; Gá 3.13; 1 P 2.24). La tradición cristiana ha percibido y elaborado correctamente la imagen del «madero» como un símbolo cruciforme de redención pero también de juicio.

Ver también ÁRBOL; ARCA; CRUZ; EDIFICAR, EDIFICACIÓN; FUEGO; ÍDOLO, IDOLATRÍA; ORO; PIEDRA; PLATA; SACRIFICIO; TABERNÁCULO; TEMPLO.

MADRE, MATERNIDAD

La maternidad se consideraba la bendición principal para las *mujeres a lo largo de las Escrituras. Desde los primeros acontecimientos que siguieron a la creación de *Eva, la

amonestación a ser fructíferos y multiplicarse, junto a la designación de Eva como «madre de todos los vivientes», la capacidad de la mujer de concebir y dar a luz se consideró su cualidad más poderosa. Después de la caída, cuando Eva oye la predicción solemne de Dios de que tendrá a sus hijos con dolores (*ver* NACIMIENTO), ella descubre el precio de su creatividad. La experiencia agridulce de la maternidad pasó a ser el papel principal de la mujer en la cultura del AT.

Tan solo en una rara profecía para un pueblo atormentado proclaman las Escrituras: «Regocíjate, oh estéril, la que no daba a luz» (Is 54.1 RVR1960). La *maldición más grande que una mujer podía conocer era tener una *matriz *estéril. Se consideraba que Dios desempeñaba un importante papel en la concepción de los *hijos. El salmista exclama que Dios ha conocido a David «desde el vientre». Y Dios puede castigar a una mujer caprichosa o pecadora cerrándole el vientre. Se apreciaba la *belleza pero la fecundidad se valoraba más con el tiempo. De hecho, incluso Pablo destaca que las mujeres se salvan por tener hijos (Gá 4.26), una afirmación interpretada de diversas formas a lo largo de los años.

Para una mujer, la *bendición más grande era el nacimiento de un *hijo. Ella se volvía importante por medio de él; porque él era el heredero de la tradición, el cumplimiento del *pacto. El *primogénito era el heredero de la bendición del padre y la mayor porción de su riqueza. También estaba entregado a Dios (Ex 13.14-15). El gran sueño de Israel era el nacimiento del Mesías, el niño que demostraría ser salvador y rey. En cumplimiento de esta profecía, el ángel Gabriel anunció las nuevas a la *virgen *María; en el entendimiento de esta tradición, ella se humilló en sumisión a la voluntad de Dios. La mayor de las historias de *nacimiento es el bello relato contado en Lucas que detalla los pasos desde la anunciación hasta le epifanía. La encarnación, el Verbo hecho carne para habitar entre nosotros, se debe catalogar como el más grande de todos los milagros.

En el NT, tenemos pruebas de que el período de gestación se comprendía claramente, incluso con indicaciones de los meses en el proceso. Cuando Juan saltó en el vientre con la visita de María, encinta, vemos incluso evidencias de la respuesta a la presencia de Dios entre los no nacidos, un dato elocuente sobre la humanidad del feto. Del parto en sí se ocupaban aparentemente parientes femeninas y vecinas (Rut; 1 S 4.20), en ocasiones parteras (Gn 35.17; 38.28; Ex 1.15-21). Esta ceremonia femenina era sin duda una fuente de fuerza y comunidad para las mujeres. Aparentemente, se utilizaba un taburete para dar a luz entre las mujeres hebreas, dos piedras sobre las que se sentaban o arrodillaban. Bañaban el recién nacido, lo frotaban con sal y lo envolvían con pedazos de tela (Ez 16.4; Lc 2.7). Poco después, las mujeres del vecindario o los padres ponían al niño su nombre (Rt 4.17).

Los rituales religiosos para los niños dejaban a la comunidad femenina para hacer partícipes a los hombres también. Para los varones, el octavo día de vida era el de la *circuncisión (Lc 1.59). Según la ley, la mujer debía estar aislada durante un tiempo tras dar a luz. La nueva madre se consideraría inmunda durante siete días después del nacimiento de un niño, catorce si daba a luz una niña (Lv 12.1-5). Permanecía en la casa

durante treinta y tres o sesenta y seis días, hasta el momento de su ofrenda de purificación en el santuario (Lv 12.6-8; Lc 2.22-24).

Tales leyes, aparentemente diseñadas por Dios para proteger a las mujeres en su momento más vulnerable, contrastan con las prácticas más malévolas de los vecinos de los israelitas. Por ejemplo, algunas de las religiones cananeas exigían el sacrificio de los hijos primogénitos a sus dioses de la fertilidad. Los israelitas amaban y protegían a sus primogénitos, que se dedicaban al servicio de Dios a lo largo de su vida. Su Dios aprecia la vida humana, como también las buenas madres.

Las Escrituras hablan de madres y abuelas crueles así como otras benévolas y que alimentan (*ver* DOMINANTE, MADRE, ESPOSA). Leemos acerca de madres que se comen a sus hijos (2 R 6.28-29; Lm 2.20; 4.10) y los matan (2 R 11.1; 2 Cr 22.10). Pero generalmente, incluso las mujeres más retorcidas tendían a obrar por la mejora de la vida de sus hijos. Podemos creer que Rebeca hizo mal al traicionar a su marido y a su hijo Esaú, pero estaba buscando afianzar las fortunas de su hijo favorito, *Jacob. Las Escrituras no contienen imágenes de sacrificio de niños por madres como vemos en la leyenda griega de Medea. La muerte de los inocentes fue obra de hombres malvados, Faraón o Herodes. Cuando los niños egipcios murieron, a los israelitas se les había indicado los medios para proteger a sus hijos.

El papel de la maternidad se define en términos de la relación de una madre con su hijo, y algunas de las imágenes bíblicas de madres se centran consecuentemente en su protección de los derechos o privilegios de sus hijos. Rebeca promueve la causa de Jacob. La madre de Moisés lo cría en secreto. Betsabé pide que Salomón suba al trono (1 R 2.19). Otras madres educan a sus hijos con especial cuidado: Ana la madre de Samuel (1 S 1.21-28), María la de Jesús, Elisabet la de Juan el Bautista y la de Timoteo (2 Ti 1.5; 3.15). Pablo recuerda a la madre de Rufo como si fuese la suya (Ro 16.13), y escribe a los tesalonicenses: «Los tratamos con delicadeza. Como una madre que amamanta y cuida a sus hijos» (1 Ts 2.7 NVI).

Dos madres entre las matriarcas del AT constituían símbolos poderosos para Pablo. El apóstol veía a Sarai y Agar como las dos tradiciones de adoración, los caminos duales hacia la salvación. Agar, que era la esclava, dio a luz a su hijo en la esclavitud, la tradición de la ley, o el monte Sinaí (donde sus descendientes adoraban); mientras Sarai tuvo a su hijo de la «promesa» de ser libre, en la tradición de Jerusalén (1 Ti 2.15). Esta circunstancia pasa a ser entonces el paradigma de las tradiciones de las obras (o ley) frente a la fe (o promesa/libertad; *ver* GÁLATAS, CARTA A LOS).

A pesar de la implicación en Génesis 1 de que la imagen de Dios contiene tanto lo masculino como lo femenino, en el AT encontramos pocas estampas de Dios como madre. Los israelitas eran reticentes a caracterizar al Señor como tal para evitar quizá la confusión con los rituales de fertilidad. La creación relatada en Génesis tampoco es un proceso físico, como en la mayor parte de las religiones de la fertilidad. Aunque los escribas parecen haber evitado cualquier confusión con la diosa madre que tentó a los hebreos, encontramos algunas imágenes residuales de las madres. Isaías 50 retrata al Señor como una figura maternal; también lo vemos en Salmos 131.2.

Generalmente, sin embargo, los rasgos principales de «madre» se diferencian de los «padre». Ella es amable, mientras él es fuerte; ella es misericordiosa, él justo; ella es la seguidor, mientras él es el líder. En el matrimonio, ella es la escogida, la sustentada, la que da a luz los hijos y se queda en casa. El papel de ella es pasivo, inmanente; el de él, trascendente. Él es quien toma las decisiones, y se enfrenta al exterior como comerciante, *vagabundo, *guerrero, *sacerdote o *rey.

Aunque Cristo no es nada ambiguo cuando habla de Dios como Padre, también emplea bellas imágenes maternales, por ejemplo cuando representa a Dios llorando sobre Jerusalén (Mt 32.37). En la vida de Cristo, vemos la importancia del papel de la madre. Desde la anunciación hasta Pentecostés, *María se centró en su hijo. Lo crió en *Belén, huyó con él a Egipto, lo llevó al templo para su preparación religiosa y observó cuando él se independizó de ella. El hecho de que tuviesen una relación tan estrecha tan tarde como en el milagro de Caná sugiere que ella era viuda por ese entonces, y se apoyaba en él como su hijo mayor. Ella aceptaba sus desaires, lo seguía en sus viajes, tratando de protegerlo incluso entonces. Cuando él anunció que una madre o un hermano no eran los de carne y sangre sino los que formaban parte de la familia de la fe, ella parece haber aceptado esta nueva relación, continuando como discípulo hasta que estuvo al pie de la cruz. Un testimonio de esta relación transformada, de la carne y la sangre a seguidora espiritual, se ve en su presencia en el aposento alto, donde esperaba el Espíritu Santo con sus otros discípulos.

En la imagen de María, vemos la insistencia del NT en las madres como educadoras en le fe, un patrón claro desde la madre de Juan el Bautista hasta la de Timoteo. Esta circunstancia supone un cambio significativo en la limitación de las madres en el AT a la niñez y el parentesco. La madre de Timoteo parece haber actuado como una madre en la fe.

Apocalipsis 12 amplía la imagen de la madre para indicar que Dios ha servido como Agar, protegiendo a su hijo en el desierto. La imagen del Señor como madre de Israel y de la fe, preservada a lo largo de los siglos, es un hermoso indicador de que nuestro Dios hace al mismo tiempo las veces de padre y madre para nosotros. Como las madres de la historia hebrea, Dios ama a sus criaturas desde el vientre, las vigila como recién nacidas, las educa en su juventud y llora por ellas en sus viajes. Pero este hijo también nos enseñó que puede trascender el papel terrenal de las madres redimiéndonos y dándonos vida eterna.

En resumen, las imágenes y significados de maternidad pasarán a ser el centro de atención si simplemente recordamos las diversas historias de las madres más famosas de la Biblia: Eva, Sara, Rebeca, Raquel y Lea, la madre de Sansón, Rut, Ana, Elisabet y María.

Ver también DOMINANTE, MADRE, ESPOSA; ESTERILIDAD; EVA; HISTORIA DE NACIMIENTO; MARÍA LA MADRE DE JESÚS; MATRIZ; MUJER, IMÁGENES DE LA; NACIMIENTO; NODRIZA; PADRE, PATERNIDAD.

MAESTRO CONSTRUCTOR. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA.

MAGIA

En el mundo de la Biblia, lleno de exorcistas y magos, religiones y cultos misteriosos inspirados por espíritus malignos, donde las maldiciones contra los enemigos eran efectivas y la protección contra aquellos era una preocupación necesaria de los justos, la magia estaba en todas partes. La obsesión occidental con la ciencia empírica ha aliviado recientemente a gran parte de la humanidad de tales inquietudes con la consecuencia de que las traducciones de la Biblia han ocultado al lector moderno mucho de la magia de la antigüedad.

El texto de las Escrituras contiene un puñado de referencias dispersas junto a unos pocos incidentes de confrontación entre magos y héroes de la fe: José frente a los magos de Faraón (Gn 41.8, 24); Moisés frente a los hechiceros de este (Ex 7.11; 8.7; 9.11); Daniel frente a los caldeos (Dn 1.20; 2.2; 4.7; 5.11); Pedro frente a Simón el mago (Hch 8.9); Pablo y Bernabé frente a Elimas Bar-Jesús (Hch 13.8). En realidad, para los habitantes del mundo bíblico, la mayor parte de los enfrentamientos entre el bien y el mal eran simplemente las manifestaciones visibles de una realidad espiritual mayor, que era el dominio de la magia. Las otras pocas referencias (aparte de las mencionadas anteriormente) solo dan a entender lo generalizada que era esta perspectiva mágica.

La mayoría de los debates sobre magia dedican el capítulo inicial a la tarea notablemente difícil de definir la misma, pero con poco éxito. Los sociólogos se oponen habitualmente a las preferencias culturales y las imposiciones externas de términos cargados de significado en tales definiciones, mientras los teólogos se centran en las distinciones entre la adoración al Creador y la manipulación de la creación con fines egoístas. Nos encontramos frecuentemente con una afirmación que resume que el líder religioso tiene una congregación, y el mago una clientela.

En cuanto a la interpretación bíblica, el campo de la magia es mucho mayor de lo tradicionalmente denominado magia en castellano. Gran parte del entendimiento popular de la religión a lo largo de los siglos ha bordeado la magia. Del mismo modo que la palabra *abracadabra* ha degenerado de una malinterpretación popular del misterio de *hoc est corpus meum* («Este es mi cuerpo»). La propensión humana a postular causas y personificar lo inanimado ha conducido a una repetida subversión de la faceta mística de la religión. En la antigüedad, la magia englobaba muchos aspectos, incluyendo la protección contra los malos espíritus y otra magia (hechizos, maldiciones, juramentos rotos, celos), comprender y manipular las jerarquías de ángeles y demonios, los exorcismos, la cura de las causas espirituales de enfermedad, controlar la naturaleza (el clima, los cultivos, las huestes celestiales) así como la adivinación y los oráculos. Sin embargo, en última instancia, la magia puede definirse como la obra de los magos.

La Biblia hebrea emplea una desconcertante variedad de palabras para referirse a individuos que hacían magia o que mediaban lo sobrenatural. Aunque los títulos son comunes, la narración raramente provee detalles de ritual o praxis. Referencias veladas a ceremonias oscuras siguen siendo difíciles de explicar (p.ej., Ez 13.19; 21.21) y a menudo se ven iluminadas por paralelismos culturales. Las maravillas llevadas a cabo por figuras proféticas en el AT prefiguran los milagros de Jesús en los Evangelios. El «hombre de Dios» conoce el futuro (Jue 13.6) y se equipara con el «ángel/mensajero de

Jehová» (Jue 13.16). Todo lo que dice se hace realidad (1 S 9.6). Ve acontecimientos lejanos (2 R 5.26). También hace caer *fuego del cielo (1 R 18.38). Puede multiplicar *alimentos, pan (2 R 4.42-44) y *aceite (2 R 4.1-6), puede manipular la lluvia y la sequía (2 R 8.7), hacer que Dios *truene desde el cielo (1 S 7.10; 12.18). El hombre de Dios puede curar (2 R 5.3; 8.7) pero también afligir (2 R 5.27). El Señor le envía ministros al desierto (1 R 17.4; cp. Mr 1.12).

Los términos hebreos para los magos y otros mediadores de lo sobrenatural son los siguientes:

ʼaššāpîm: «exorcistas», principalmente intérpretes de sueños (heb., Dn 1.20; 2.2; aram., Dn 2.10, 27; 4.4; 5.7, 11, 15).

gāzerîn: «adivinadores» (de una palabra que significa «cortar, decidir» [Dn 2.27; 4.7; 5.7, 11]).

ḥōbērḥāber: «echador de hechizos» (literalmente, «el que hace nudos mágicos» [Dt 18.11; Sal 58.6; Is 47.9, 12]).

ḥōzeh: «vidente», uno que ve visiones (Is 30.10; Mi 3.7; Am 7.12). Designa en ocasiones a un oficial vinculado al rey (2 S 24.11; 1 Cr 25.5), que al mismo tiempo sirve en el templo con cantores y levitas (2 Cr 5.12).

ḥakāmîm: habitualmente traducido «sabio». Esconde el hecho de que designa ocasionalmente a una clase de hombres versados e inteligentes que aparecen con astrólogos, magos y adivinos (Gn 41.8; Ex 7.11; Is 19.11; 44.25; Jer 50.35; 51.57; Est 1.13; 6.13). También se mencionan entre la élite de los líderes de la sociedad junto con los expertos en encantamientos (Is 3.3). La gran sabiduría de Salomón le valió una reputación como el mayor de los magos y exorcistas (1 R 4.29-34; Josefo).

ḥartummîm: «mago», probablemente de origen egipcio, significa «intérprete de sueños» (Gn 41.8, 24; Ex 7.11, 22; 8.3, 14-15; 9.11; Dn 1.20).

ḥarāšîm: utilizado únicamente en Isaías 3.3 para designar las artes mágicas de la farmacopea, siendo la medicina herbal el ámbito del mago/médico. Tanto la magia como la medicina eran «ciencias» oscuras practicadas por personas sabias que investigaban con curiosidad y charlatanes. (¡Doctor no es habitualmente una palabra positiva en la antigüedad!).

kōhēn: «sacerdote», interpreta o recibe el oráculo del efod, aquí una herramienta de adivinación (1 S 2.28; 14.18; 23.9-12; 30.7). Nótese también el papel de los levitas como adivinadores (Jue 17.8–18.31; Dt 33.8). Los levitas también controlan el poder de maldecir (Dt 27.9-26; cf. Job 31.30; Sal 41.7).

kāśdîm: «Caldeos», esto es, intérpretes de sueños babilónicos (Dn 2.2, 4).

mekaššēpîm/keššāapîm: «brujos» (¿herbalistas?). Son condenados como una abominación (Dt 18.10), introducidos por Jezabel (2 R 9.22), llamados falsos profetas (Jer 27.9), deben ser cortados (Mi 5.11) y están presentes en cortes extranjeras (Ex 7.11; Dn 1.20, etc.).

melaḥašîm: «encantadores», literalmente «susurrador» (Sal 58.6 y en encantamientos ugaríticos, y *lahas* en Sal 41.7; Is 3.3) y los «amuletos» de Isaías 3.20 (cp. 2 Mac 12.40; Mt 23.5).

menaḥēš: «adivinadores de augurios», prohibidos en Deuteronomio 18.10 pero practicados en Génesis 30.27 y 1 R 20:33; «agüero» en Nm 23.23; 24.1 (RVR1960).

Me'ônēn: «adivino», que suplanta la verdadera profecía (Dt 18.14) y da predicciones falsas (Jer 27.9). Se rechaza a Jacob porque está lleno de «agoreros» que deben ser cortados (Mi 5.12). También la encina del adivinador (Jue 9.37). (Un verbo árabe relacionado significa «susurrar en las hojas», cp. oráculos homéricos de la encina susurradora de Zeus).

nāḇî': «profeta», tiene poder para curar (2 R 5), resucitar (1 R 17.17; por el tacto [2 R 4.29-37] o incluso después de la muerte [2 R 13.21]). Sus vestiduras poseían poder (el manto de Elías [2 R 2.14; cp. Lc 8.44]).

qōsēm: «adivinadores» echando suertes (Dt 18.10; Ez 21.26; Nm 23.23) o utilizando el *'ôḇ*, un «abismo de adivinación» del que se invocaban los espíritus de los muertos para que contestasen preguntas sobre el futuro (1 S 28.8).

rō'eh: «vidente». Saúl contacta con Samuel para encontrar los asnos perdidos de su padre (1 S 9.9); el vidente Hanani contacta con Asa (2 Cr 16.7-10). El vidente quizá se solape en su función con el *nāḇî'* (1 S 9.9).

Muchos de los términos para los magos se toman prestados de las culturas extranjeras (Egipto, Mesopotamia, Anatolia), e incluso los hebreos aparecen en las culturas vecinas para designar a funcionarios mágico-religiosos. Los israelitas quedaron obviamente impresionados con las capacidades de los hechiceros que utilizaban otros *dioses. A su vez, estas culturas extranjeras respetaban tremendamente a los magos judíos.

El predominio de los magos en el mundo judío apunta a una ubicuidad paralela de los males mágicos. Estos y sus remedios mágicos relacionados se dividen en dos clases. Un tipo de magia tenía el propósito de hacer daño a los enemigos, desquitarse u obtener ventaja. Esta estaba prohibida en las Escrituras así como en las naciones vecinas. Otro tipo de magia simplemente se empleaba para proteger un alma vulnerable de los males sueltos por el mundo: malos sueños, juramentos quebrantados involuntariamente, enfermedad, el mal de ojo, el aborto, los robos. Esos males eran consecuencia del pecado visitado por espíritus inmundos en humanos moralmente vencidos. Como todos han pecado, todos tienen razones para temer. Satanás atormentó a Job sin motivo.

Palabras como magia: maldiciones. El autor de Proverbios garantiza al justo que «la maldición sin motivo jamás llega a su destino» (Pr 26.2). La palabra de Dios no regresa sin cumplir su propósito y los humanos no deben pronunciar palabras vanas (Is 55.11; Mt 12.36). Balaam descubre que no puede *maldecir, cautivar o encantar a Israel (Nm 23.7, 23; pero ver 24.9). Simón el mago, un hechicero muy respetado, teme la maldición de Pedro (Hch 8.24).

Muchas de las imágenes de Salmos, donde los impíos abren su boca contra los justos, con sus palabras y susurros tratando de hacer daño, se refieren probablemente a intentos de embrujar al pueblo de Dios por medio de la magia. El Señor detesta a las personas que «cazan almas» con rituales mágicos (Ez 13.18-20). Salmos 109 es una larga oración para que los malvados vistan sus propias maldiciones como un vestido. Job se queja ante

los que lo odian, diciendo que es inocente: «Ni aun entregué al pecado mi lengua, pidiendo maldición para su alma» (Job 31.30).

Como contraste, un juramento quebrantado dejaba a la persona expuesta a las maldiciones que sellaron el mismo (Dt 29.21). Una maldición devora la tierra debido al pecado (Is 24.6; cp. Jer 23.10). El comportamiento irracional o autodestructivo se achacaba a los hechizos de los enemigos. Pablo utiliza esta metáfora para la inexplicable reversión de los gálatas de la fe a la ley (Gá 3.1). Los espíritus malignos podían engañar por sí mismos (1 Ti 4.1).

En la práctica de la magia, la idea de que los símbolos utilizan el poder de lo que representan. Las palabras son símbolos y más. Tienen poder en y de sí mismas. Para Juan, el Verbo es Dios (Jn 1.1). La palabra de Dios creó los cielos (Sal 33.6; 148.5-8) y sustenta la creación (He 1.3). Del mismo modo que la reprensión del Señor crea (Sal 18.15) y restaura el orden en la creación (Sal 104.7; Job 26.11), la reprensión de Jesús también cura (Mt 17.18 par. Lc 9.42; Lc 4.35, 39, 41). Dios reprende al mar; Jesús también lo hace (Mr 4.39; cp. Sal 106.9). Jesús elogia la fe del centurión que dice: «Solamente di la palabra, y mi criado sanará» (Mt 8.8 RVR1960; Lc 7.7). La sucinta descripción de Mateo del método de exorcismo de Jesús dice simplemente: «Con una sola palabra expulsó a los espíritus» (Mt 8.16 NVI). El nombre inefable de Dios pronunciado por alguien puro y santo tenía poder para hacer retroceder a los enemigos. Cuando Jesús dice: «Yo soy», los que van a arrestarlo caen al suelo (Jn 18.4-6). El nombre de Jesús se difundió rápidamente incluso entre los exorcistas judíos como el de una deidad que dominaba a los espíritus malignos (Hch 19.13). Para los exorcistas posteriores, las declaraciones de Jesús recogidas en arameo pasaron a ser fórmulas mágicas (Mr 5.41; 7.34).

Filacterias. Nuestras cómodas distinciones entre magia y religión se desvanecen en el ámbito de las filacterias (Mt 23.5). Para los judíos de la época de Cristo, llevar encima las Escrituras era una obligación (Dt 6.8-9; 11.18-21). Las que se fijaban a los dinteles protegían la casa o garantizaban una bendición para la misma de una forma parecida a la sangre del cordero de la *Pascua (Dt 6.9). El texto de la bendición aarónica (Nm 6.24-26) se ha encontrado escrito en un rollo de plata del período justamente anterior al exilio. Sin duda se llevaba como un amuleto. El pecado por el que muchos cayeron en la batalla no fue llevar amuletos, sino que estos contenían el nombre de dioses extraños (2 Mac 12.40).

La magia en forma de espíritus. Ángeles y demonios representan jerarquías paralelas de ejércitos espirituales que ayudan o se oponen al obrador de maravillas de Dios. El Señor envía *ejércitos (Gn 32.2; 2 S 5.24), *carros de fuego (2 R 6.17) y legiones de *ángeles (Mt 26.53; *ver* DIVINO GUERRERO). Pero el diablo también tiene sus legiones (Mr 5.9). Las *estrellas son ángeles (Ap 1.20), y las huestes celestes pueden ser el ejército de Dios (Lc 2.13) o el zodiaco demoníaco de adoración idólatra (Jer 19.13; Am 5.26; Hch 7.42). Los oficiales de estos ejércitos angélicos luchan entre sí cuando llevan a cabo sus misiones (Dn 10.1, 13, 20).

Para los magos de Oriente (de la palabra persa para el sacerdote e intérprete de sueños astrológico, de donde procede el griego *magikos* y, el castellano *magia*) y sus contemporáneos judíos, los acontecimientos de los cielos (esto es, los eventos cósmicos) presagiaban cambios trascendentales en la tierra, lo que les llevó a buscar al Cristo (Mt 2; cp. Ap 6.12-14). Las estrellas fugaces o los *relámpagos simbolizaban la caída de miembros de la hueste celeste, como el propio Satanás (Lc 10.18), Ajenjo (Ap 8.10) o el ángel caído sin nombre que libera los demonios escorpiones del pozo del abismo (Ap 9.1). Pero la voz reveladora del cielo, de Dios o de un ángel, resonó como un *simple trueno para el ignorante (Jn 12.29; cp. 1 S 7.10; 12.18; 2 S 22.14).

El mago típico establecía una relación con un espíritu que concedía al practicante poderes sobrehumanos a cambio de apropiarse en ocasiones de sus facultades racionales. Se creía que los demonios de alto rango eran capaces de expulsar a los espíritus de enfermedad inferiores. Ese pensamiento está detrás de la acusación de que Jesús tenía demonio (Lc 7.33; Jn 10.20, cp. Mt 11.18) o a Belcebú (Mr 3.22, no «está poseído por Belcebú» como en la NVI) y especialmente, «este expulsa a los demonios por medio de Belcebú, príncipe de los demonios» (Lc 11.15). Jesús responde que su autoridad no viene de una jerarquía demoníaca sino de Dios, y que por tanto, el reino del Señor ha llegado. Jesús menciona exorcistas fariseos (Mt 12.27), y la literatura judía recoge que estos curaban pacientes utilizando *saliva (cp. Jn 9.6) y que se creía que la magia era responsable de los cultivos arruinados y los huertos secos (Mt 21.19). La confusión de los fariseos en relación a Jesús es comprensible.

En el ámbito de la magia, se dice que el espíritu que posee un cuerpo se «viste en la carne». Esta frase no solo se aplica a los espíritus malignos, porque «el Espíritu del Señor vistió a Gedeón» (Jue 6.34 TV; NVI traduce «poseído por»). Pablo emplea la misma metáfora, instando a los creyentes a vestirse «del Señor Jesucristo» (Ro 13.14; cp. Gá 3.27).

Enfermedades demoníacas. Como muchos males físicos eran consecuencia del *pecado (1 Co 11.30; Stg 5.16; cp. la actitud popular expresada en Jn 9.2), el *perdón de este era un requisito previo a la curación (Mt 9.2-6). El pecado abría a la persona al castigo y el sufrimiento, que podía ser administrado por los ángeles de Dios (Ap 7.2) o, alternativamente, por un ángel de *Satanás (2 Co 12.7, cp. Job).

Resulta difícil (y quizá no deseable) mostrar que toda *enfermedad en la Biblia tenía causas espirituales, pero es cierto que el mal o los espíritus inmundos y la enfermedad van de la mano en el mundo bíblico (Mt 4.24; 8.16; Mr 1.34; 6.13, 56; Hch 5.16; 8.7; 19.12). Las técnicas y la terminología utilizadas para la curación de los enfermos son las del exorcista. Un epiléptico es exorcizado (Mt 17.15-18). Algunos *sordos (Mr 7.32; 9.35) y *ciegos se curan por medio de exorcismos (Mt 12.22). Los mudos (cuya denominación en el hebreo significa «atado», presumiblemente con la lengua atada por fuerzas sobrenaturales), son liberados de los demonios (Mt 9.32; cp. Lc 11.14, especifica que el propio demonio era mudo). Una mujer está encorvada porque Satanás la «tenía atada» (Lc 13.16). El aguijón en la carne de Pablo es la obra de un mensajero (*angeos*) de Satanás (2 Co 12.7).

Lucas, el médico, narra que Jesús reprendió a una fiebre, sugiriendo a un espíritu inmundo como el ministro de la enfermedad (Lc 4.39; los demonios de la fiebre aparecen en la literatura mágica acadia y también en textos judíos de Quemarán contemporáneos de los Evangelios, 4Q560). Empleando terminología exorcista, el viento y el mar son igualmente «reprendidos» y «amordazados» (Mr 4.39; cp. Sal 104.7; Caz 3.2). Estos acontecimientos narrados representan a lo divino señoreando sobre el mal y sometiéndolo, curando a la creación, deshaciendo la caída y reordenando el caos de Satanás y sus espíritus inmundos. Dando por hecha la familiaridad de la audiencia con los magos y los obradores de milagros del AT, retratan al Cristo victorioso como el «hombre de Dios» supremo.

¿Milagros como magia? Los teólogos pueden debatir cómo armonizar las visiones empíricas occidentales de los vectores de enfermedad con las causas espirituales de las Escrituras y hasta qué punto las patologías son la consecuencia del pecado o agentes naturales. Sin embargo, las imágenes de los Evangelios, dejan claro que los contemporáneos de Jesús lo percibían como un exorcista obrador de milagros. Jesús repite los de Elías. Sus vestiduras pueden curar. Controla la *climatología. Multiplica los alimentos. Como Moisés, tiene poder sobre el mar, y sus discípulos tendrán poder mosaico sobre las serpientes (Ex 4.3; 7.12; Nm 21.9; Lc; Jn 3.14; 5.46). Moisés sobrevivió a un encuentro con Dios en el desierto, pero Jesús se enfrentó al diablo, el duelo de magos definitivo. Este le ofrece un pacto, pero Jesús declina la invitación y sale victorioso. Su sabiduría y su poder sobre el mundo natural exceden los del renombrado hijo de David, Salomón. Los evangelistas acentuaron deliberadamente los sucesos de la vida de Jesús que muestran que es más grande que Elías, más poderoso que Moisés (el tema de Mateo, cp. Jn 5.46), incluso más grande que Salomón (Mt 12.42; Lc 11.31).

Después de exorcizar al mudo, acusan a Jesús de estar aliado con Belzebú (Lc 11.15, nótense las etiquetas aplicadas a Jesús que se emplean en otros pasajes para otros magos: «hijo del diablo» [Hch 13.10] y «samaritano» [Jn 8.48; cp. Hch 8.9]), una acusación que él contrarresta observando que no se acusa de la misma forma a otros exorcistas, o que Juan el Bautista, un profeta justo, sufrió las mismas calumnias (Mt 11.18).

La magia como mal. Aunque los métodos y rituales de la magia no se describen, el AT condena las prácticas específicas, especialmente aquellas que implican la adoración de espíritus (Dt 18). El NT condena a los magos porque, a diferencia de Jesús y sus discípulos, están aliados con el diablo o espíritus (Hch 8.9; 13.6; 19.14) y están cumpliendo claramente las órdenes del diablo (Hch 13.10). Los valiosos libros de magia destruidos en Éfeso probablemente contuviesen fórmulas para hacer daño a los enemigos y seducir mujeres, telequinesia espiritual, etc. (Hch 19.19).

La ambigüedad de la magia. Algunas prácticas de la iglesia primitiva continúan con los precedentes de la magia del AT. Como el manto de Elías y la túnica de Jesús, la sombra de Pedro (Hch 5.15) y el pañuelo o el delantal de Pablo transmiten curación (Hch 19.12). Es significativo que Jesús obligue a la mujer a dirigirse a su persona como sanador y no a su túnica (Mr 5.25-34). Como la medicina y la magia no se distinguían y no se basaban en lo empírico, la iglesia primitiva tenía problemas con sus actitudes hacia

la magia «útil»; esto es, el uso de hierbas y pociones para mejorar la salud. Incluso los cristianos actuales debaten qué formas de intervención médica traspasan la esfera de la plenitud y la salud espiritual. A juzgar por el número de amuletos encontrados con símbolos cristianos en ellos, ciertas prácticas mágicas continuaron atrayendo al populacho durante siglos.

Encantamientos. Ciertos pasajes de las Escrituras sostienen directamente la perspectiva mágica. Los cánticos de David, especialmente los compuestos para aliviar el sufrimiento intermitente de Saúl a manos de un espíritu maligno del Señor (1 S 16.14; 18.10; 19.9), constituyen un ejemplo. Documentos de Quemarán muestran que se creía de forma generalizada que Salmos 91 era uno de esos cánticos, con poderes curativos y exorcistas. La literatura rabínica llama al salmo 91 «un cántico para los afligidos» (por espíritus malignos), bajo la creencia de que los males mencionados en él eran demoníacos. También se compusieron otros «cánticos contra espíritus malignos» (4Q510-511). El NT corrobora este punto de vista sobre Salmos 91 en que cada vez que se cita el mismo o se hace alusión a él, se hace en un contexto de oposición al diablo («Ordenará que sus ángeles te cuiden» [Lc 4.10 NVI]; «Os doy potestad de hollar serpientes y escorpiones» [Lc 10.19]; «Caerán a tu lado mil, y diez mil a tu diestra» [en correspondencia con el demonio Legión de Mr 5.9]).

Las *serpientes residen directamente en el dominio de la magia. Han sido el diablo en el *huerto, y continúan representando a los demonios en los recados del diablo. Sus ojos imperturbables eran mirillas hacia el infierno. Ninguna otra criatura era más malévola ni eficiente a la hora de dispensar retribución divina (Hch 28.4). Pisotear *serpientes era dominar al maligno (Sal 91.13; Mr 16.18; Lc 10.19). Aquel que encantó a la serpiente tenía poder sobre el lado malvado de la naturaleza. Algunas serpientes, las víboras sordas, frustraban los suaves encantamientos cerrando sus oídos (Sal 58.4; cp. Jer 8.17; E 10.11). Se aplicaban técnicas parecidas a las manipulaciones cósmicas: «Maldíganla los que maldicen el día, los que se aprestan para despertar a Leviatán» (Job 3.8 RVR1960).

Metáforas de la magia. Además de las amplias categorías anteriores de una visión del mundo mágica, muchas alusiones a una perspectiva o un ritual del mismo tipo salpican las Escrituras como metáforas. La influencia invisible pero irresistible que las mujeres ejercen sobre los hombres ha formado parte integral de la magia probablemente desde el principio. Uno se pregunta si el profeta pretende que su referencia a los encantamientos de la ramera sea una metáfora (Nah 3.4). Muchos adjetivos parecidos adquieren un sentido especial cuando se utilizan para las mujeres: fascinante (lat., «que ata a un hechizo»), encantadora, cautivadora, hechizante.

Algunas frases mágicas casi escapan a su detección. Alrededor del mundo mediterráneo, el mal de ojo presagiaba un acto de malicia celosa llevado a cabo por un demonio vengativo cuya atención se ha atraído hacia la buena fortuna de alguien expresando en voz alta una admiración descuidada o una observación envidiosa. En los Evangelios, la frase hace referencia a un espíritu celoso. La JBS traduce Mateo 20.15 literalmente: «¿Es malo tu ojo porque yo soy bueno?».

Apocalipsis, que envuelve las eventualidades políticas en metáforas e imágenes espirituales, recurre mucho al simbolismo mágico. Las copas de las *plagas son familiares para los lectores de Juan por los rituales mágicos en que los males se disuelven y derraman (Ap 15.7; 16.1-21). Los *monstruos y las preocupaciones de la noche, como escorpiones, ranas y pájaros repugnantes y odiosos (lechuzas), ya corresponden a demonios en la mitología popular. Juan no crea estas imágenes sino que se vale de las existencias literarias disponibles (Ap 18.2; *ver* ANIMALES MÍTICOS).

La magia como barrera. Como un ejemplo entre muchos, detrás de la petición de Jamán de dos mulas cargadas de tierra israelita sobre las cuales adorar al Dios de Israel reposa su creencia de que el Dios de Elías, como su propio dios nacional Riñón, es territorial y solo puede ser servido apropiadamente en su tierra (2 R 5.17). Cualquier reticencia por nuestra parte a admitir estos contrastes oscurece el mensaje del texto. Más que las diferencias obvias en lenguaje, tiempo y geografía, la incapacidad moderna de ver las causas espirituales detrás de los hechos «naturales» nos separa de las personas de la antigüedad y hace que el simbolismo y el sentido de su literatura y lenguaje sean inaccesibles para nosotros.

Ver también COSMOLOGÍA; DEMONIOS; ENFERMEDAD Y CURACIÓN; MAL; MALDICIÓN; MONSTRUO, MONSTRUOS; PROFETA, PROFETISA; SATANÁS; VOTO, JURAMENTO.

BIBLIOGRAFÍA. P. S. Alexander, «Incantations and Books of Magic» en *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 A.C.–135 A.D.)*, rev. y ed. G. Vermes, F. Millar y M. Goodman (3 vols.; Edimburgo: T & T Clark, 1986) 3:342-79; J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Naperville, IL: Allenson, 1974); A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden: E. J. Brill, 1996); M. Smith, *Jesus Exorcist* (WUNT 2/54; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993).

MAÍZ. *Ver* GRANO; TRIGO.

MAL

La Biblia habla de la historia del mal, su origen, su batalla contra el bien y su derrota definitiva a manos de un Dios eternamente bueno. Siendo una parte tan integral de la historia de principio a fin, el mal emerge sistemáticamente en un largo patrón de imágenes bíblicas. En general, las Escrituras comunican la naturaleza y actividad del mal a través de imágenes de (1) *luz y *oscuridad, (2) dirección, (3) la *caza, (4) la agricultura, (5) el *cuerpo y (6) la vida doméstica cotidiana. Tan diversas como son, estas imágenes representan todas el mal como la perversión indeseable del bien.

Mal y bien: tinieblas y luz. El mal aparece continuamente en las Escrituras cerca del bien y opuesto a él. En Génesis 2.9, la primera mención del *árbol del conocimiento del bien y del mal pone de manifiesto esa gran división. Por un lado, está la fuente de toda bondad, un Dios eternamente bueno que creó todas las cosas «muy buenas» (Gn 1.31 NVI); por otro, tenemos cualquier persona o cosa opuestas a la naturaleza perfecta y actividad de Dios. *Adán y Eva internalizaron esa gran división para la raza humana cuando desobedecieron a Dios y pasaron a conocer el bien y el mal (Gn 3.22). Toda la historia de los seres humanos en relación a su Creador siguió desarrollándose en el

contexto de esta oposición entre el bien y el mal, con las personas amando el mal en lugar del bien, por ejemplo (Sal 52.3), o llamando bien al mal y viceversa (Is 5.20). Los profetas instan al pueblo de Dios a aborrecer el mal y amar el bien (Am 5.15), y Hebreos 5.14 dice que los maduros son aquellos «que tienen la capacidad de distinguir entre lo bueno y lo malo» (NVI).

Sin duda, la Biblia distingue con más frecuencia el mal, no de forma aislada sino más bien en relación con el bien, esto es, con Dios. El Señor pone su rostro contra el mal y los hacedores de maldad (Sal 34.16; Jer 23.30). La bondad de Dios es primaria; el mal se opone a ella: esa oposición tiene su mejor expresión en la naturaleza del mal.

La Biblia retrata esta oposición del mal al bien por medio de imágenes de *tinieblas y *luz. Desde el principio, cuando Dios habló para crear la luz, vio que esta era buena y la separó de la oscuridad. La misma se asoció con el bien, con el propio Señor. Las tinieblas, por el contrario, funcionan como lo contrario a la luz y el bien, representando frecuentemente un mundo de maldad, apartado de Dios. Job 34.22 habla de hacedores de maldad intentando inútilmente esconderse del Señor en lugares oscuros y sombras profundas. A las tinieblas de este mundo llegó la luz de Jesucristo, pero las personas «amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» (Jn 1.4-5; 3.19-20 RVR1960). «El pueblo que andaba en tinieblas» son los pecadores que verán la «gran luz» del Cristo prometido (Is 9.2).

El brillo de la luz en las tinieblas no solo provee una imagen de creación original, de la venida de Cristo, sino también de la redención de cada individuo del mal del pecado y de la muerte. Pablo escribe a los efesios: «Porque ustedes antes eran oscuridad, pero ahora son luz en el Señor» (Ef 5.8 NVI).

Imágenes de dirección. Las Escrituras también retratan esta oposición de mal al bien por medio de imágenes de dirección. El bien es el *camino o la dirección que Dios quiere que tomemos hacia él, la luz y la vida; el mal lleva en la dirección contraria hacia las tinieblas y la muerte. David, en su cántico final, se goza de que ha «andado en los caminos del Señor» y no ha «cometido mal alguno» ni se ha «apartado» de su Dios (2 S 22.22 NVI).

Esta imagen direccional, incluso geográfica del mal, se desarrolla firmemente a lo largo del AT. Los profetas, así como David y Salomón, hablan frecuentemente de «volverse» del mal (Sal 18.21; 34.14; 37.27; Pr 13.19; Jer 18.11; 25.5; Esd 33.11). Se representa a los seres humanos como en un viaje, escogiendo una dirección en la que partir: una «senda malvada» (Job 22.15; Sal 119.101; Pr 28.10), o «el camino del hombre recto» que «evita el mal» (Pr 16.17 NVI).

El NT desarrolla este patrón de imágenes direccionales de forma menos consistente, en parte quizá porque Jesucristo llega y dice de sí mismo: «Yo soy el camino» (Jn 14.6). La imagen del camino hacia Dios y lejos del mal cobra vida en el Hijo de Dios perfectamente justo. A través de su sangre derramada, él hizo un «camino nuevo y vivo» para acercarnos a Dios (He 10.19-22). Cuando Pablo habla de aquellos que «rechazan la verdad para aferrarse a la maldad», comprendemos que se refiere a aquellos que rechazan a Jesucristo y se apartan de quien es el único camino a Dios (Ro 2.8). Cuando

Pablo dice a Timoteo que huya «de las malas pasiones de la juventud» y busque la justicia, entendemos que está ordenando a este joven que aparte su corazón del mundo y lo vuelva a Cristo (2 Ti 2.22).

Imágenes de la caza. El consejo de Pablo a Timoteo continúa el simbolismo direccional e introduce otro patrón de imágenes: el mal representado como la *caza. Tanto los actos como los agentes del mal aparecen como perseguidores agresivos de almas humanas para atraparlas (Pr 5.22). El mal desea *«atrapar» a los infieles, y el habla pecadora «atrapa» al hombre malo (Pr 11.6; 12.13). A menudo vemos la trampa del malvado saltando hacia atrás y capturando al que la puso: el que «lleva a los justos por el mal camino, caerá en su propia trampa» (Pr 28.10 NVI). En el capítulo siguiente, «al malvado lo atrapa su propia maldad» (29.6). Cuando *David ora para que el mal retroceda sobre sus *enemigos, vemos una imagen irónica parecida de este mal volviéndose del cazado para atacar al cazador (Sal 54.5). Cuando Dios advierte a *Caín sobre su necesidad de dominar el mal en su corazón, representa metafóricamente el mal como un monstruo acechando a su puerta, listo para destruirlo (Gn 4.7).

La caza termina frecuentemente en muerte: parece apropiado que al final, el mal (personificado) «destruya a los malvados» (Sal 34.21 NVI). Todo el contexto de persecución (*ver* HUIDA), captura y muerte no solo indica una caza sino una batalla mayor también, una *guerra, incluso. Las imágenes de las Escrituras establecen el mal como el gran adversario que amenaza de muerte y que debe ser «tragado» por Dios al final (Is 25.8). La Biblia muestra frecuentemente a este adversario centrado en la persona de *Satanás, el «maligno», el enemigo absoluto de Dios (Mt 6.13; 13.19; 1 Jn 2.13-14). Sin embargo, es frecuente que se hable del mal en sí como el gran adversario, simplemente aquellos que se oponga de cualquier forma, cace y trate de matar a los buenos.

Imágenes agrícolas. No solo en la escala mayor de persecución y batalla sino también en el mundo más pequeño de la agricultura (*ver* LABRANZA), las Escrituras pintan cuadros del mal así como de la destrucción y la muerte que el mismo provoca. Los muchos y diversos niveles de imágenes bíblicas comunican de forma efectiva la influencia generalizada del mal en todos los estratos de este mundo caído. En la agricultura, el mal se muestra a sí mismo en la forma de un crecimiento feo, indeseado o hiriente, como los *espinos (2 S 23.6-7), el *césped (Sal 92.7), los rastrojos (Mal 4.1) y las malas hierbas (Mt 13.37-43). Cada una de estas cuatro referencias habla específicamente de las personas que se han entregado al mal. Las imágenes no solo ponen de manifiesto la maldad de esos «hacedores de maldad» sino que también muestran los extremos a los que esas personas llegarán finalmente: los espinos (personas malvadas) serán echados a un lado y quemados. Los hacedores de maldad, aunque brotan y florecen como el césped, serán «destruidos para siempre»; los rastrojos, que representan a los arrogantes y los malvados, se quemarán en el *día del juicio y no quedará raíz o rama alguna. Finalmente, en el relato de Mateo, Jesús incluso explica él mismo el simbolismo, llamando a las malas hierbas «hijos del maligno», *sembradas por el diablo, destinadas a ser arrancadas y echadas al fuego por los ángeles de Dios. Una

vez más, el bien está presente como contraste: la «buena *semilla» de Mateo, por ejemplo, representa a los «hijos del reino», plantados por Jesucristo, el *«Hijo de Hombre», y destinados a «brillar como el sol eternamente con Dios.

Las imágenes agrícolas también emplean las reglas de la naturaleza para revelar las leyes morales relativas al bien y el mal. El amigo de Job Elifaz, aunque no aplica correctamente el principio a Job, comprende correctamente que aquellos que siembran mal lo segarán al final (Job 4.8): la maldad traerá destrucción y muerte. El profeta Oseas acusa al pueblo de Dios de haber plantado impiedad; por tanto, están recogiendo mal y comiendo el fruto del engaño (Os 10.13). Como contraste, los exhorta a sembrar justicia para ellos y cosechar el fruto del amor (Os 10.12). Las Escrituras no presentan el mal como actos aleatorios, desconectados de causas o consecuencias; más bien, el mismo crece desde la oposición a Dios y produce resultados malvados: «Cada uno cosecha lo que siembra» (Gá 6.7-8). La conocida enseñanza relativa al amor al dinero como «la *raíz de toda clase de mal» se suma a este patrón agrícola, que muestra la inevitable progresión del mismo: de semilla a raíz, de planta a fruto.

Imágenes del cuerpo. En unos pocos ejemplos, las Escrituras se refiere al mal como una entidad independiente de cualquier hacedor. Job lamenta que «cuando esperaba lo bueno, vino lo malo» (Job 30.26). Sin embargo, los usos del mal y los debates modernos acerca del mismo tienden a tratarlo mucho más como una entidad abstracta. Se podría decir que Job habla de esta forma porque no comprende a los actores celestiales que no puede oír o (*ver* CIEGO; SORDO). En la gran mayoría de referencias, el mal está conectado a un agente, humano o de otro tipo. Como casi siempre el mismo es humano, no resulta sorprendente encontrar toda una serie de imágenes que retratan el mal en conexión con diversas partes del cuerpo humano.

Por ejemplo, la *boca encuentra a menudo su lugar en imágenes del mal: el hombre malo tiene maldad y violencia «bajo su lengua» (Sal 10.7); su boca «rebosa de maldad» y «engulle maldad» (Pr 15.28; 19.28); sus *labios fruncidos muestran que ya ha cometido mal (Pr 16.30). Los labios se representan especialmente alimentando, *escupiendo u ocultando los contenidos de un corazón malvado.

El *corazón es un elemento central en Proverbios y en todas las Escrituras. El mal toma esa parte interior simbólica del cuerpo humano y desde allí emite flagrante maldad o palabras y hechos engañosos. ¿Y qué de «los labios zalameros de un corazón malvado»?. Son «como baño de plata sobre vasija de barro», dice Proverbios 26.23 (NVI), con una sonrisa característicamente compinche e inequívocamente clara. Continuamente, a lo largo del AT y del NT, se representa al corazón como el lugar donde residen el bien o el mal y que gobierna a la persona. Jesús explicó que ningún *alimento que entre en el estómago de una persona podría corromperla; más bien, el mal que sale del corazón es que vuelve inmunda a la persona (Mt 15.16-20; Mr 7.17-23).

Los *ojos representan también la presencia o ausencia de mal en una persona. Isaías se refiere a las personas malas como aquellos con un ojo «para hacer el mal» (Is 29.20 NVI). El justo, por el contrario, «cierra los ojos para contemplar el mal» (Is 33.15). Sin embargo, la mayor parte de las imágenes de los ojos en relación al mal, nos piden que

imaginemos los ojos de Dios, quien en su santidad y omnisciencia ve todo el bien y el mal con total claridad. Los libros históricos del AT en particular incluyen más de cuarenta referencias a aquellos que «hacían el mal a los ojos de Dios». Según Habacuc, los ojos del Señor son tan puros que no pueden ver el mal (Hab 1.13). Las imágenes de los ojos ofrecen una de las mejores perspectivas imaginativas del mal: este es todo aquello que ofende los ojos de nuestro santo Dios. El Señor mira al mal, como enseña Habacuc, pero con el propósito de redimir a los arrepentidos y hacer caer la ira sobre los que no se arrepienten. Como el rey sabio en Proverbios 20.8, Dios «con su sola mirada barre toda maldad». Sin los ojos del Señor mirando, el mal no sería tal. Cuando Dios declara que fijará sus ojos en los que no se arrepienten «para mal, y no para bien», sin duda no quiere decir que cualquier mal emanará de sí mismo, sino que debido a su propio ser santo, los hacedores de maldad deben acabar en ira y juicio: la separación total de Dios será la inevitable etapa final de su maldad (Am 9.4).

Las *manos proveen imágenes del mal en acción también (Job 8.20; Sal 71.4; 125.3; Is 56.2; Jer 23.14; Mi 7.3). La mano de Dios nunca se asocia con el mal, pero todas estas imágenes de las manos malvadas adquieren su sentido completo en contraste con la mano de Dios, que a lo largo de las Escrituras representa su conexión justa y amorosa con la creación. De la boca al corazón, a los ojos, a las manos y a los pies (Pr 4.27; 6.18), la Biblia ofrece un retrato desarrollado del mal, una gráfica serie de imágenes que los lectores humanos no pueden dejar de entender.

Imágenes de la vida doméstica cotidiana. La categoría final de imágenes podría titularse «todas las demás»; sin embargo, la cualidad concreta y cotidiana que comparten bien podría incluirse en un grupo único, una que se ocupa de los asuntos de la vida doméstica cotidiana. Estas imágenes parecen especialmente cercanas al hogar; comunican de forma efectiva las formas en que el mal se introduce en los aspectos ordinarios de la vida.

Pasajes del AT representan en ocasiones el mal como un *invitado que viene para quedarse, o morar «en tu casa» (Job 11.14). David condena a sus enemigos, «porque hay maldades en sus moradas». De hecho, según Proverbios 17.13, el mal nunca dejará la casa del que devuelve mal por bien: el mal es un invitado que quiere quedarse para siempre. Esta imagen no solo apunta a la naturaleza indeseable del invitado sino también a lo indebido de recibir a este así como la responsabilidad del que lo hace.

El mal se manifiesta a través de otras muchas imágenes bíblicas de la vida cotidiana: la suciedad y la limpieza (Pr 20.30; Jer 4.14; *ver* PUREZA); el *nacimiento (Job 15.35; Sal 7.14; Is 59.4); purgar, *beber y *comer (Dt 13; 17; 22; Job 15.16; 20.12; Pr 19.28). Finalmente, numerosas referencias a pagar mal por bien emplean el ejemplo habitual de la devolución de un préstamo para representar la contrariedad del mal: primero llega el bien, y después el mal lo pervierte e intenta sustituirlo, «pagando mal por bien» (Sal 35.12; 38.20; 109.15; Pr 17.13; Ro 12.17; 1 P 3.9).

Todas las imágenes escriturales del mal apuntan de una forma u otra hacia el bien. La luz brilla en la oscuridad; una dirección es errónea porque se aparta de la correcta; la presa huye del cazador que atrapa para matar, hacia los brazos del que libera y da vida;

malas hierbas y espinos se definen en términos de las plantas deseables de las que difieren y a las que puede dañar; el cuerpo humano que representa al mal en sus diferentes partes es la perversión del Edén y nos prepara para ver al Salvador que vino a nosotros en la carne. En todas estas imágenes, la Biblia cuenta la historia completa del mal y el bien, señalando continuamente hacia el buen Dios que es el principio y el final de la misma.

Ver también ANTICRISTO; BOCA; CAZA; CRIMEN Y CASTIGO; CORAZÓN; COSECHA; CUERPO; DEMONIOS; LABIOS; LABRANZA; MANOS; OÍDO, OÍR; OJO, VISTA; OSCURIDAD; PECADO; SATANÁS; SEMBRAR, SIEMBRA; TENTACIÓN, TENTADOR; TRAMPA, ATRAPAR.

MALAQUÍAS, LIBRO DE

Malaquías es reconocido generalmente como el último de los «profetas escritores» del AT. Fue contemporáneo tardío de *Hageo y *Zacarías, que se dirigieron a la Judá posterior al exilio entre 520 y 518 A.C. El ministerio de Malaquías data probablemente de aproximadamente 500 A.C.

Dadas sus referencias a «las naciones» (Mal 1.11, 14), es posible que la victoria de los griegos sobre los persas en la batalla de Maratón en 490 A.C. motivase el mensaje de Malaquías. La Jerusalén posterior al exilio estaba esperando el cumplimiento de la profecía de Hageo relativa a la victoria de Dios sobre las naciones, y ese acontecimiento pudo haberse interpretado como el presagio del juicio divino sobre los reinos de la tierra (cp. Hag 2.21-22).

El formato literario de Malaquías es único entre los libros proféticos del AT. El mensaje del profeta se expresa en un estilo retórico conocido como «diatriba» o «discurso de debate». Los discursos de debate de Malaquías se enmarcan de una manera parecida a la argumentación que caracteriza a un debate formal, que confronta aquí al profeta con la audiencia. Específicamente, el debate se caracteriza por un bosquejo de tres partes, que incluye la declaración de una verdad por parte del profeta (p.ej., «Yo os he amado», Mal 1.2), una (¿hipotética?) refutación de la audiencia (p.ej., «¿En qué nos amaste?», Mal 1.2) y una réplica del profeta afirmando la promesa original por medio de la presentación de la evidencia que la sustenta (p.ej., «Y amé a Jacob, y a Esaú aborrecí, y convertí sus montes en desolación», Mal 1.2-3 RVR1960). Este formato literario es una adaptación del patrón de discurso judicial o de tribunal común a la literatura profética del AT (ver Westermann, 169-76). Habitualmente, los discursos de «procedimiento legal» en la literatura profética acusan, condenan y anuncian juicio. Estos tres elementos pueden encontrarse en Malaquías.

El mensaje de Malaquías se formula en un estilo perentorio denotado por frases sucintas y discurso directo. De hecho, en cuarenta y siete de los cincuenta y cinco versículos del libro, Dios habla en primera persona a través de su profeta Malaquías. Estructuralmente, el libro se compone de seis oráculos o debates dentro de un envoltorio formado por el sobrescrito (Mal 1.1) y una posdata (Mal 4.4-6). Cada uno de los debates contrasta la *fidelidad* de Dios con la *infidelidad* de Israel. J. A. Fischer ha resumido acertadamente el mensaje básico de los seis debates de Malaquías: (1) Dios ama a Jacob

(Mal 1.2-5); (2) el Dios de Israel desea una adoración honesta (Mal 1.6–2.9); (3) Dios es el padre de todos los israelitas, y espera lealtad y fidelidad (Mal 2.10-16); (4) Dios quiere honestidad y justicia, no palabras, porque él es verdad y justicia (Mal 2.17–3.5); (5) Dios es fiel a su palabra y desea una adoración genuina (Mal 3.6-12); (6) la repetición del deseo de Dios de honestidad se mezcla con la amenaza de juicio (Mal 3.13–4.3). La posdata (Mal 4.4-6), cuya originalidad se debate entre los comentaristas bíblicos, recuerda la Jerusalén posterior al exilio del legado de la fe genuina y la adoración verdadera ejemplificada en la vida de Moisés y Elías.

La relación del libro con *Hageo y *Zacarías no debería pasarse por alto. Los mensajes de estos tres profetas posteriores al exilio se originan en el mismo período de tiempo general y se centran en un tema común: el *templo de Dios. Hageo anima a la comunidad judía de Jerusalén a reedificar el templo de Salomón destruido por los babilonios en 587 A.C. e instituir de nuevo los rituales de sacrificio (Hag 1.9). Zacarías complementa el desafío de Hageo llamando al pueblo al arrepentimiento de forma que su adoración en el nuevo templo pudiese ser apropiada y aceptable a Dios (Zac 1.3; 8.14-17). Malaquías completa el trío instando a la reforma de la adoración del templo corrompida por la apatía espiritual y los abusos permitidos por un sacerdocio negligente (Mal 1.7, 12; 2.8).

El libro de Malaquías abunda en características retóricas y recursos literarios, que incluyen:

- Anacoenosis, o un llamamiento a otros a compartir una experiencia común («Sí, pues, soy yo padre, ¿dónde está mi honra?», Mal 1.6 RVR1960).
- *Elogio, o alabanza de una cualidad abstracta o rasgo virtuoso del carácter (p.ej., la descripción del sacerdote «ideal» en Mal 2.4-9).
- Contraste enfático (p.ej., «el Señor» frente a «un dios extraño» en Mal 2.11).
- Hipérbole, o exageración consciente para producir un efecto («no les dejará ni raíz ni rama», Mal 4.1 RVR1960).
- Metáfora, o comparación directa («serán ceniza bajo las plantas de vuestros pies», Mal 4.3 RVR1960).
- Paronomasia, o juego de palabras (p.ej., el nombre del profeta «Malaquías» [heb. *mal'ākî*] en Mal 1.1, que significa «mi mensajero», y la referencia a «mi mensajero» o *mal'ākî* en Mal 3.1).
- Sátira o ridiculización («¿Por qué no tratan de ofrecérselos a su gobernante?», Mal 1.8 NVI).
- Símil o comparación indirecta («viene el día ardiente como un horno», Mal 4.1 RVR1960).

El profeta Malaquías hace uso de una gran variedad de imágenes y símbolos para garantizar a la nación de Judá posterior al exilio el amor del pacto de Dios, condena los pecados de adoración hipócrita e injusticia social, llama a su audiencia al arrepentimiento y concluye con un mensaje mixto: una amenaza de *juicio divino y una promesa de

*restauración. Entre las imágenes literarias y los símbolos más prominentes empleados en los debates tenemos:

- La rivalidad entre los hermanos *Jacob y *Esaú (Mal 1.2-3), recordando las narrativas de los patriarcas que cuentan la odisea entre estos gemelos (Gn 25-36).
- El tema padre-hijo (Mal 1.6), que apela al quinto mandamiento («Honra a tu padre y a tu madre», Ex 20.12).
- El tema del *honor y la *vergüenza arraigado en la cultura antigua (Mal 1.8-9); aquí, el profeta «avergüenza» a su audiencia observando que los sacrificios de animales ofrecidos a Dios por el pueblo en adoración violan claramente el protocolo de regalos parecidos presentados al gobernador local.
- El marcado contraste establecido entre ofrendas «sin tacha» y «corrompidas» (Mal 1.13-14), remontándose a las estipulaciones mosaicas para las ofrendas sacrificiales (Dt 15.21).
- La tierna (y rara en el AT) imagen del Dios como Padre (Mal 2.10), probablemente en el sentido de Creador de la humanidad (Dt 32.6), y como el padre de Israel en sentido figurado, Israel como su «primogénito» (Ex 4.22).
- El «mensajero» y «el mensajero/ángel del pacto» (Mal 3.1), que hacen alusión a la *asamblea divina, la corte celestial en la que residen Dios y los seres angélicos. Se cree que los profetas o mensajeros del Señor reciben su comisión y mensaje desde este escenario.
- El «fuego de fundidor» y la «lejía de lavandero» (3.2), dos poderosas imágenes que representan los efectos purificadores del juicio divino. La imagen de la lejía o el jabón del lavandero aplicados a la purificación del pecado en la comunidad hebrea posterior al exilio es exclusiva de Malaquías en el AT. La figura del *fuego del fundidor es más común (cp. Is 1.25; 48.10; Jer 6.29; 9.7; Dn 11.35; 12.10; Zac 13.9). El pasaje de Malaquías avanza el serio recordatorio de que «el *día del Señor» es tanto para los justos como para los impíos. El mismo verá a estos consumidos por el fuego (Mal 4.1, donde la imagen del fuego se asocia con el intenso calor producido por el horno del panadero) y a los justos purificados por el mismo (Mal 3.3).
- El «libro de memoria» simbólico (Mal 3.16). Este registro celestial de los justos y sus hechos pueden tener su equivalente terrenal en el «libro de las memorias y crónicas» persa (Est 6.1). La idea de un «libro de vida celestial» se atestigua en otros pasajes del AT (cp. Ex 32.32-33; Sal 69.28; Dn 12.1). Estos libros celestiales pasan a ser símbolos del juicio divino en Daniel 7.10; 10.21 y 12.4. Sin duda, estas referencias proveen el trasfondo del AT a los libros abiertos en el juicio del gran trono blanco en Apocalipsis 20.11-15.
- La figura celestial del «Sol de justicia» que trae «salvación» en sus alas (Mal 4.2), el ejemplo más conocido de simbolismo en Malaquías. El *sol es un símbolo de Dios en Salmos 84.11, pero «el sol de justicia» es probablemente

una adaptación del disco solar alado del arte persa (cp. Baldwin, 250). En la antigua Mesopotamia, este representaba la tutela de la deidad para con el rey. Malaquías aplica el epíteto solar a Dios como la deidad que proveerá verdaderamente bendición y protección a las personas que cubre con sus *«alas».

- La imagen pastoral de «becerros de la manada» que saltan (Mal 4.2). La restauración de Dios de su pueblo en el día del Señor se asemeja acertadamente al jugueteo alegre de los animales en los prados en primavera (cp. la imagen de Zacarías del reino de Dios, calles «llenas de muchachos y muchachas que jugarán en ellas», Zac 8.5).

Ver también HAGEO, LIBRO DE; ZACARÍAS, LIBRO DE.

BIBLIOGRAFÍA. E. Achtemeier, *Nahum-Malachi* (IntC; Atlanta: John Knox, 1986); J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1972); J. A. Fischer, «Notes on the Literary Form and Message of Malachi», *CBQ* 34 (1972) 315-20; A. E. Hill, *Malachi* (AB 25D; New York: Doubleday, 1998); C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Louisville: Westminster John Knox, 1991).

MALDICIÓN

El término *maldición* tiene un considerable abanico de referencias en la Biblia. Las versiones en castellano traducen de esta forma los sinónimos hebreos *ʼārar*, *qālal* y *ʼalâ*, que corresponden al griego *kataraomai*, *katara* y *epikataratos*, y el hebreo *ḥāram* y *ḥērem*, que corresponden al griego *anathematizō* y *anathema*. Las imágenes de la maldición tienen relación con tres contextos en las Escrituras: el orden creado, las relaciones interpersonales y la relación de *pacto de Dios con Israel.

Maldición de la creación. Frecuentemente, el efecto de una maldición es ser cortado de la comunidad natural y el entorno de uno. La primera de ellas en la Biblia cae sobre la *serpiente, «maldita... *entre* todas las bestias», es decir, entre la comunidad de los *animales. La tierra también es maldita y distanciada de *Adán, que ya no puede disfrutar de un acceso fácil a sus frutos (Gn 3.17). Más adelante, en el caso de *Caín, Dios pronuncia una maldición contra una persona, a través de la cual es expulsado de la *tierra y presumiblemente también de sus habitantes (Gn 4.11). Esta maldición que distancia a Adán y después a Caín de la tierra prefigura la del *exilio que Israel sufrirá.

Maldiciones interpersonales. Cuando las maldiciones contra la tierra y las personas aparecen en la literatura de las sociedades vecinas de Oriente próximo, la iniciativa es totalmente humana. Las maldiciones del AT también pueden ser invocadas por agentes humanos, en ocasiones como discurso-acto vengativo, como en el caso de Josué, que envía a los gabaonitas a la esclavitud (Jos 9.23; cp. Gn 9.25; 27.29), como una invocación (Jue 21.18; 1 S 26.19) o como una expresión de automaledicencia (Jer 20.14-15). Sin embargo, la idea bíblica de la maldición es distinta de los paralelismos contemporáneos no bíblicos en los que los últimos era fundamentalmente teúrgicos, o mágicos, mientras la primera era de enfoque teológico y por tanto surgió de amplias

consideraciones éticas. Así pues, los escritores bíblicos sustituyen el trasfondo mágico original de la maldición por un contexto de pacto.

Esto no quiere decir que todas las maldiciones de la Biblia se pronuncien con Dios como referencia. Existen numerosos ejemplo en los que *maldición* es simplemente un sinónimo de *«escarnio» o «difamación» (p.ej., Ex 21.17; 1 R 2.8; Sal 37.22; 62.4; Pr 26.2; 27.14), y a este respecto maldecir es en realidad volver «mi gloria en vergüenza» (Sal 4.2 NVI). Esta maldición difamatoria del malvado provoca indignación, un tema habitual en los libros poéticos.

Maldiciones del pacto. En *Deuteronomio, *Israel promete estar dispuesto a guardar el *pacto de Jehová con una serie de «amenes» solemnes (Dt 26.15-26). En Deuteronomio 27–28, Jehová recita las perspectivas de *bendiciones y maldiciones, una recitación que pesa sobre cada esfera de la existencia. Si Israel se apartase de él para ir tras otros *dioses: «Jehová enviará contra ti la maldición, quebranto y asombro en todo cuanto pusieres mano e hicieres, hasta que seas destruido» (Dt 28.20 RVR1960). La identidad nacional de Israel está en juego, ya que la nación será «cabeza» (Dt 28.13) o «cola» (Dt 28.44), recibirá las bendiciones de Dios o su ira. La maldición definitiva del *exilio no significará menos que la eliminación de lo que hace glorioso a Israel: la presencia divina.

Es justificable decir que la fuerza de Deuteronomio reside en sus imágenes de maldición como coacción. Como respuesta apropiada de Dios a la desobediencia, la maldición amenaza con privar a los violadores del pacto de la seguridad, la libertad, la salud y las bendiciones. Bajo la maldición, Israel se verá parcial o totalmente limitado a la hora de disfrutar de ciertas bendiciones, provocando una devaluación de su identidad otorgada por Dios. En el NT, encontramos el sentido de la maldición como coacción y degradación en las imágenes de la *esclavitud espiritual (p.ej., Jn 8.34-47; Ro 6.20; Gá 4.8; Jud 6).

Israel sufre de forma más prominente el tema de la maldición del pacto del Señor expresada como la «ira de Dios» cuando Babilonia lo conquista y lo envía al *exilio. Este es el reflejo del *éxodo. El Dios del pacto que lucha por Israel en el éxodo pasa a ser «como enemigo» (Lm 2.5) cuando Jerusalén es destruida por su infidelidad al pacto. Aunque la nación regresa a su tierra, el NT encuentra una situación en la que Israel sigue estando en el exilio espiritual dentro de la misma, con los piadosos anhelando la «consolación de Israel» (Lc 2.25), la «redención de Jerusalén» (Lc 2.38). En términos generales, la historia de *Jesús es la del mesías que ofrece a Israel el retorno prometido del exilio y las bendiciones de un nuevo pacto (Mt 5.1-12). Pero Israel es muy poco receptivo, y Jesús pronuncia maldiciones sobre la nación (p.ej., Mt 11.20-24; Mr 11.12-14, 20-21; 12.1-11) y advierte de un gran desastre nacional venidero (Mr 13.14-23; Lc 13.34-35; 19.42-44; 21.20-24). Jesús toma sobre sí mismo la «maldición de la ley» (Gá 3.13), el castigo por la infidelidad de Israel (y del mundo), proveyendo así un camino de salvación para aquellos que le siguen. De esta forma, «la bendición de Abraham» viene sobre los gentiles (Gá 3.14). Israel y los gentiles son redimidos del «presente siglo malo» (Gá 1.4; 4.3-9). Sin embargo, en última instancia, el NT habla de una maldición

escatológica, un *juicio final, en el que aquellos que rechazan la salvación de Dios perecen en su separación del Señor.

Ver también ADÁN; BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; EXILIO; PACTO; TRATADO.

MALEZA. *Ver* PLANTAS.

MANÁ

La palabra *maná* despierta imágenes de los sentidos. Es un alimento enviado del cielo cuyas referencias literales y simbólicas enriquecen la Biblia desde Éxodo hasta Salmos, desde Juan hasta Apocalipsis. Los escritores bíblicos hacen referencia al maná en narraciones, exposiciones, argumentaciones y poesía, con el fin de recordar, inspirar, persuadir y exhortar.

Los escritores bíblicos describen la atracción que el maná ejerce sobre los sentidos, «copos de una sustancia hojaldrada y fina como escarcha» (Ex 16.14 NTV), pero cuando el sol calentaba, se derretía (Ex 16.21), y era «blanco como la semilla de cilantro, y dulce como las tortas con miel» (Ex 16.31 NVI) y como «pan amasado con aceite» (Nm 11.8 NVI); su olor, cuando se guardaba se llenaba de gusanos y apestaba (Ex 16.20); su tacto, «El pueblo salía a recogerlo, y lo molía entre dos piedras, o bien lo machacaba en morteros, y lo cocía en una olla o hacía pan con él» (Nm 11.8 NVI); y su abundancia, «Hizo que les lloviera maná, para que comieran... Dios les envió comida hasta saciarlos» (Sal 78.24-25 NVI). El maná posee una cualidad misteriosa e inexplicable, porque cuando los israelitas lo vieron por primera vez, preguntaron: «¿Qué es esto?» (Ex 16.15), y esta pregunta (heb *mān hû'*) pasó a ser su nombre.

Maná, el nombre invita a todos a probar, *tocar, *oler y ver que el Señor es bueno y que sus dones son deliciosos, nutritivos, abundantes y gratuitos, inmerecidos. Sin embargo, falta un sentido, el oído. O no. El único sonido relacionado con el maná es negativo, las quejas de Israel: «¡Quién nos diera carne! ¡Cómo echamos de menos el pescado!... ¡no vemos nada que no sea este maná!» (Nm 11.4-6 NVI). El propio Jesús habló del maná como contraste: «Este es el pan que descendió del cielo; no como vuestros padres comieron el maná, y murieron; el que come de este pan, vivirá eternamente» (Jn 6.58 RVR1960).

Las imágenes del maná se extienden a lo largo de las Escrituras, múltiples referencias sensorias a la capacidad y la disposición de Dios de proveer para sus hijos (incluso los que se quejan) en sus experiencias en el desierto. Jesús insiste en que él es el maná definitivo, el verdadero maná enviado del cielo, capaz de sustentar la vida en esta tierra y la eterna.

Ver también ALIMENTO; HAMBRE; PAN.

MANANTIALES DE AGUA

El agua es un recurso preciado en Oriente medio, y mucha de la que hay disponible procede de manantiales o *fuentes naturales. En la Biblia, los manantiales tienen asociaciones parecidas a las de los *ríos y el *agua, pero un manantial es mucho más evocador, ya que es agua «viva» que brota, sinónimo del sustento y refrigerio de la vida.

Como corriente de agua perpetua y continua, un manantial encarna un principio de provisión natural abundante e incontenible. En la Biblia, los manantiales son casi uniformemente positivos en asociación, y el número de referencias es aproximadamente cincuenta (ya que los *pozos se localizan frecuentemente en los enclaves de manantiales, algunas traducciones mencionan más los primeros que los segundos). En muchos de los pasajes citados abajo, Dios es sin duda el que tiene poder para producir y secar los manantiales de agua.

Las imágenes de manantiales de agua forman parte integral de la geografía y el clima de Tierra Santa. Como los suministros son escasos en el exterior, las fuentes subterráneas de agua son especialmente valoradas. Moisés difícilmente podría haber dado una descripción más favorable de la Tierra *Prometida que esta: «Porque Jehová tu Dios te introduce en la buena tierra, tierra de arroyos, de aguas, de fuentes y de manantiales, que brotan en vegas y montes» (Dt 8.7 RVR1960). Salmos 104, una de las imágenes bíblicas más evocadoras de la provisión natural de Dios, incluye la imagen de cómo el Señor hace «que los manantiales viertan sus aguas en las cañadas» (Sal 104.10 NVI).

El terreno de Palestina explica varios rasgos de los manantiales mencionados en la Biblia. Estos aparecen frecuentemente en paisajes desérticos (Gn 36.24; Sal 84.6; 107.35; Is 35.7; 41.18; 43.19). A menudo forman parte de un oasis en el desierto sonde los viajeros pueden recuperarse o incluso ser rescatados (Gn 16.7; Ex 15.27; Nm 33.9). En una tierra árida, los manantiales de agua se vinculan inevitablemente con la vegetación, que de lo contrario no existiría (Gn 49.22; Is 44.18). Los *huertos también tienen relación con los manantiales (Is 58.11; 61.11). Parte de la importancia de estos en la Biblia reside en la ubicación de pozos cerca de ellos (Gn 24.13, 16, 29, 42-43, 45; 26.19).

En comparación con pozos y *cisternas, los manantiales tienen la ventaja de estar en constante movimiento. No solo representan el agua sino la abundancia de ella. En la imaginación del salmista, se vinculan con los torrentes (Sal 74.15). En Proverbios 8.24, la cualidad fundamental de los manantiales es que tienen «abundantes aguas» (NVI), e Isaías habla de «manantial cuyas aguas no se agotan» (Is 58.11 NVI).

En base a todos estos datos, no resulta difícil ver por qué eran tan valiosos los manantiales en el mundo bíblico. En Josué 15.18-19, la hija de Caleb pide a su padre que le regale algunos manantiales como parte de su dote, calificando a los mismos como una bendición. En una tierra árida, estos pueden adquirir tanta importancia que pasan a ser puntos de referencia geográficos (Jos 15.9; 18.15; Jue 7.1).

Parte de las imágenes de manantiales en la Biblia son más latentes que obvias, y algunas se basan en la cosmología antigua. Los hebreos imaginaban que los manantiales o las fuentes alimentaban a los océanos (Gn 7.11; 8.2; Job 38.16). Aunque el río que fluía del huerto del Edén no se llama manantial, el hecho de que surja de una fuente como un nacimiento de aguas y después se divida en cuatro *ríos le confiere la cualidad de un manantial (Gn 2.10-14). Esta circunstancia se repite en la visión de Ezequiel de una corriente que brota del templo y da lugar a un río de tres líneas (Ez 47.1-2, 12).

Aunque la mayoría de las asociaciones con manantiales son positivas, también hay algunas terribles. Debido a la escasez de recursos hídricos, la amenaza de la impureza de manantiales y pozos es una preocupación importante (Lv 11.35-36; 2 R 2.19-22). Detener los manantiales era una táctica militar diseñada para hacer daño al enemigo (2 R 3.19, 25; 2 Cr 32.3-4). Los juicios de Dios incluyen la utilización de manantiales para provocar inundaciones (Gn 7.11; 8.2), secarlos (Jer 51.36; Os 13.15), así como profanarlos y contaminarlos (Ap 8.10-11; 16.4).

Los significados simbólicos de los manantiales son diversos y surgen de las propiedades físicas destacadas arriba. La corrupción humana se retrata como manantiales contaminados, echados a perder o secados (Pr 25.26; Jer 2.13; Stg 3.10-12; 2 P 2.17). En el lado positivo, «de la tierra brotará la verdad» (Sal 85.11 NVI). En un salmo que alaba a *Sion y está lleno de devoción patriótica, la alabanza culminante es la declaración: «Todas mis fuentes están en ti» (Sal 87.7 RVR1960). Los «manantiales de vida» metafóricos de la identidad interior de una persona y sus manifestaciones, fluyen del corazón (Pr 4.23). El apetito *sexual de un marido es como un manantial de agua que debería ser dominio privado de su esposa (Pr 5.16). Los ojos del amado son «como palomas junto a los arroyos de las aguas» (Cnt 5.12 RVR1960). Una novia casta es un huerto cercado dentro del cual hay una «fuente *cerrada, fuente sellada» (Cnt 4.12 RVR1960).

Los usos simbólicos del manantial de agua alcanzan su culminación en las imágenes de salvación. Según las visiones apocalípticas del AT, en la era mesiánica venidera los manantiales de agua aparecerán en el desierto (Is 43.19) y guiarán al redimido allí (Is 49.10). Como se ha destacado arriba, los propios redimidos serán «como manantial cuyas aguas no se agotan» (Is 58.11 NVI). Estas profecías se cumplen en las referencias del NT al agua de salvación que pasa a ser «un manantial del que brotará vida eterna» (Jn 4.14 NVI) en las personas, las «fuentes de agua viva» que satisfacen a los santos glorificados en el cielo (Ap 7.17 NVI) y la salvación que Cristo ofrece a los sedientos «beber gratuitamente de la fuente del agua de vida» (Ap 21.6 NVI).

Ver también AGUA; CISTERNA; FUENTE; RÍO; POZO; TORRENTE.

MANCHA. *Ver* MÁCULA.

MANCOS, COJOS Y CIEGOS

La versión Reina-Valera nos presente el trío «mancos, cojos [o paralíticos] y ciegos» (Lc 14.13, 21). Estos tres términos representan una categoría de desgraciados, concretamente, los que tenían deformaciones físicas. Las personas que forman este grupo de consideraban no aptos para ciertas ceremonias religiosas. De hecho, tener algunos de esos defectos inhabilitaba para el sacerdocio (cp. Lv 21.16-24, esp. v. 18). Los animales sacrificiales con taras similares también debían excluirse (cp. Lv 22.17-25, esp. v. 22; Dt 15.21).

Por supuesto, la mentalidad antigua veía matices simbólicos en la mayor parte de los fenómenos físicos. En los manuscritos del Mar Muerto, algunos de los pasajes que excluyen a los mancos, los cojos y los ciegos se aplican e de forma más amplia: las personas con defectos físicos no pueden participar en la batalla escatológica final contra

el mal (1QM 7.4) ni asistir al banquete mesiánico (1QSa 2.3-7). Sin embargo, este tipo de interpretación no se limita a Qumrán. Según 2 Samuel 5.8, David declaró: «Los ciegos y los cojos no entrarán en el palacio». Sin embargo, en el Targum, el texto se parafrasea: «Los *pecadores* y los *culpables* no entrarán en el palacio».

Esta imagen de los cojos y los ciegos en cierto sentido inferiores moralmente y culturalmente excluidos es la que Jesús encuentra en su ministerio. Evidentemente guiados por las promesas escatológicas de Isaías (cp. Is 35.5-6; 61.1-2) y otros profetas (cp. Jer 31.8; Mi 4.6-7; Sof 3.19: «Salvaré a la que cojea, y recogeré la descarriada»), los cojos y los ciegos van frecuentemente a Jesús para que los sane (cp. Mt 11.5 par. Lc 7.22; Mt 15.30-31; Jn 5.3). En una ocasión, se presentan con ese fin en el templo, donde estaba Jesús, y lo saludan como «Hijo de David» (Mt 21.14-15). Esta anécdota puede tener el propósito de corregir la interpretación aramea de 2 S 5.8 citada arriba.

La parábola del gran banquete (Lc 14.15-24) es quizá el ejemplo más emotivo del desafío de Jesús a la suposición de que cojos y ciegos no tienen el favor de Dios. En contraste con las expectativas populares, los disminuidos físicos, junto con los marginados de la sociedad y los pobres, están invitados a disfrutar del banquete escatológico. Jesús explicó que ser cojo y ciego no indica la desaprobación o el rechazo de Dios.

Ver también BRAZO; CIEGO, CEGUERA; ENFERMEDAD Y CURACIÓN; OJO, VISTA; PIERNA.

MANDAMIENTO. *Ver* LEY.

MANO

El término *mano* evoca imágenes tanto de poder como de gracia, *bendición y *maldición. El referente literal es la parte del cuerpo situada al final del *brazo (Gn 3.22; Mt 5.30; Mr 3.1), aunque ocasionalmente la mano puede referirse a todo el brazo (2 R 5.18) o a partes de la misma, como los *dedos o la muñeca. Llevar *anillos o brazaletes «en la mano» significa llevarlos en los dedos (Gn 41.42; Jer 22.24; Lc 15.22) o la muñeca (Ez 23.42).

Uso literal de Mano. La palabra *mano* aparece aproximadamente 1,800 veces en la Biblia. Una tercera parte de estas menciones se refieren a la entidad física. La mano permite a una persona realizar tareas (Jue 5.26; Lc 6.1), sostener herramientas y *armas (Nm 35.18; Lc 9.52), así como tomar y poseer objetos (Ez 39.9; Ap 7.9). Lo que una persona hace o elabora se llama frecuentemente «la obra de las manos» (Dt 28.12; 31.29; Sal 90.17; Lm 4.2).

Las manos se emplean en diversos actos simbólicos. Un apretón de manos o darse la mano es consumar un acuerdo (Is 2.6). La celebración (Sal 47.1) o el escarnio (Job 27.23) se expresan aplaudiendo. Poner una mano sobre la *boca indica silencio (Job 21.5), y sobre la cabeza, pesar (2 S 13.19). *Lavarse las manos indica purificación (Mt 15.2) pero también anuncia inocencia (Mt 27.24). *Besarse la mano propia expresa soberbia (Job 31.27), y levantar «manos santas» es un acto de *adoración (1 Ti 2.8).

Uso figurado de la mano. Aproximadamente dos terceras partes de las menciones de la mano en la Biblia se hacen de una forma figurada o metafórica. Cinco ideas principales

parecen asociarse con esta imagen.

Poder y fuerza. Moisés advierte al pueblo de Dios de que no den por hecho que el poder de sus manos será la razón de su prosperidad (Dt 8.17). En el acontecimiento redentor central del éxodo, Dios informa a Moisés de que solamente una «mano poderosa» empujará a Faraón a liberar a los israelitas (Ex 3.19-20; 6.1; 7.4-5; 13.9, 14, 16; Dt 9.26). La «mano alzada» de Dios luchará contra su pueblo en juicio (Jer 21.5), pero también será agente de redención y restauración (Ez 20.33-34). Ser grabado en las manos de Dios era estar en el centro de su poder sobre la historia y su control de ella (Is 49.16). Zacarías canta del poder (mano) del Mesías para salvar a su pueblo de sus enemigos (Lc 1.71, 74), y Juan apunta al poder protector de la «mano» de Cristo (Jn 3.35; 13.3).

En un texto particularmente conmovedor, el salmista celebra el gozo del los pecados perdonados y testifica después de las consecuencias de la disciplina de la mano de Dios sobre él (Sal 32.4). Se evocan imágenes de poder tanto en el juicio como en la gracia. Aunque las consecuencias del pecado no confesado son dolorosas, la presencia fiel de Dios era algo que celebrar.

Varias expresiones que emplean la palabra mano también tienen relación con la fuerza y el poder. «Fortalecer las manos» de alguien era habilitar a alguien que necesitaba ayuda (Is 35.3; Jer 23.14). Aflojar la mano era rendirse y no mostrar el poder y la fuerza posibles (Jos 1.6). Isaías describe a los asirios como «de corto poder» (literalmente, «de mano pequeña», 2 R 19.26; Is 37.27).

En una imagen de poder relacionada, se indica frecuentemente el agente. Dios habla por medio (por la mano) de profetas (1 S 28.15; Ez 38.17; cp. Jer 37.2), y una persona puede ser comisionada o recibir órdenes «por mano de» un superior (1 R 2.25; Jer 39.11).

Autoridad, control o posesión. La «mano» de Israel se hizo más fuerte contra Jabín (Jue 4.24). Y en una imagen militar, la mano sobre el *cuello indicaba victoria y autoridad sobre los enemigos (Gn 49.8). Se garantiza a los cristianos que nadie podrá arrebatarlos de la mano de Dios (Jn 10.29).

La expresión «entregado en la mano de» se emplea para hablar del ejercicio de la *autoridad. Toda la creación es entregada en la mano de la humanidad para que la gobierne (Gn 9.6; cp. 1.26-28). La nación de Israel fue entregada en las manos de Moisés y Aarón (Nm 33.1). Josué declara que el Señor ha entregado en las manos de los israelitas toda la tierra de Canaán (Jos 2.24; cp. 6.2; 8.1; Jue 3.28). «Abrir la mano» (Dt 15.8, 11) o «cerrar la mano» (Dt 15.7) expresan la acción de dar o retirar bendición. Dios «abre su mano» para satisfacer los deseos de su creación (Sal 145.16).

Mano derecha. En estas menciones, se emplean diferentes términos para la mano, los cuales hacen hincapié en el lado derecho (heb. *yāmîn*, gr. *dexios*). Surgen dos dominios de simbolismo. El primero es uno de prominencia o posición favorecida. Aarón y sus hijos debían ser rociados con *sangre en su *oreja y sus dedos pulgares derechos (Ex 29.19-20; cp. Lv 8.23-26; 14.14-28). Estar sentado a la diestra es ocupar una posición de reconocimiento y prestigio. La madre de Salomón recibió un trono a la diestra del rey

(1 R 2.19). Se ordena al rey mesiánico que se siente a la diestra del Señor, una posición de conquista y gobierno (Sal 110.1; cp. Mt 22.44). Jesús anunció que su destino era sentarse a la diestra de Dios (Mr 14.62; Lc 22.69). Finalmente, extender la mano derecha era una indicación de especificación y favor (Gá 2.9; Ap 1.17). En varias ocasiones, ambas manos se combinan para indicar esa posición de favor (cp. Pr 3.16; Mt 20.21).

El segundo dominio de la «mano derecha» retrata una imagen de intenso poder y fuerza. Lo más frecuente es que los salmistas la empleen para el Señor como un Dios que rescata y sustenta por medio de su poderosa «diestra» (Sal 17.7; 18.35; 21.8; 118.15b-16; 138.7; cp. Ex 15.6, 12). Las Escrituras dicen de Jael que «tendió su mano a la estaca, y su *diestra* al *mazo de trabajadores» (Jue 5.26, cursivas añadidas). El Jesús conquistador se representa sosteniendo las siete estrellas en su «diestra» (Ap 1.16; cp. 1.20; 2.1). El acusador está a la diestra (Sal 109.6), como un amigo que protege (Sal 16.8).

En ocasiones se describe al *zurdo como alguien con la mano derecha atada (p.ej., Aod, cp. Jue 3.15; 20.16; nótese el juego de palabras con Benjamín, «hijo de mi mano derecha»). El sentido simbólico de la diestra y la zurda se evidencia en el intento de José de cambiar el cruce intencionado de manos de su padre en la bendición de Efraín y Manasés (Gn 48.13-18). En el juicio, las *cabras rechazadas se envían a la izquierda (Mt 25.31). Qohelet declara que el corazón del necio se inclina a la izquierda (Ec 10.2).

Consagración y designación. La expresión *«imponer las manos sobre» aparece frecuentemente en las Escrituras. Las manos se imponían sobre las personas para indicar bendición (Gn 48.13-17; Mt 19.13) y juicio (Lv 24.14). Este gesto también representaba comisión para una tarea u oficio especial. Por medio de semejante acto simbólico, se comisionó a Josué a ponerse el manto del liderazgo de Moisés (Nm 27.18), se escogió a Pablo y Bernabé como emisarios del reino (Hch 13.1-3), y se reconoció a los líderes de la iglesia (1 Ti 4.14; 5.22).

Se imponían las manos sobre animales en los diversos *sacrificios de *expiación y otras funciones rituales (p.ej., Ex 29.10, 15; Lv 1.4; 3.2, 8, 13; 16.21). No queda claro si la imposición de manos es un acto de transferencia. Levítico 16.21-22 describe la misma de forma explícita, y parece ser la imagen que el NT lleva adelante (1 P 2.24; He 13.11-12). Este acto parece ser principalmente uno de designación.

Una expresión relacionada es «llenar la mano». A lo largo de Éxodo 29.9-35 (cp. Ex 16.32), se dice a Moisés que «llene la mano» de Aarón y sus hijos. Aunque el sentido real de la expresión no es claro, indicaba una designación, o quizá empoderamiento, de estas personas para sus tareas sacerdotales.

Lado, costa o frontera. La ribera de un *río se denomina *mano* en ocasiones (p.ej., Nilo, Ex 2.5; Jordán, Nm 13.29). Estar «a la mano» de alguien es estar al lado de esa persona (1 S 19.3). Las proyecciones laterales o basas de la estructura del tabernáculo son «manos» (Ex 26.17, 19), y en 1 Reyes 7.32, los ejes de un carro se llaman «manos», haciendo presumiblemente referencia a un elemento lateral de la rueda. En Ezequiel 21.19, «mano» se refiere a un poste de señalización en el camino para el rey de

Babilonia, indicando una dirección a la derecha o la izquierda en la bifurcación del mismo.

Resumen. Aunque la mano es una parte del cuerpo al final del brazo, es mucho más que eso en el simbolismo bíblico. Llevando a cabo tareas, expresando poder y autoridad, o designando propósito y función, la mano es una imagen omnipresente que refleja los deseos y la voluntad de la persona.

Ver también BRAZO; DEDO; DERECHA, DIESTRO; GESTOS; IZQUIERDA, ZURDO; MANOS, IMPOSICIÓN DE; MANOS, LAVADO DE; PIE; PIERNA.

MANOS, IMPOSICIÓN DE

Aunque el tacto de la *mano humana transmite diferentes intenciones y evoca diversos sentimientos, el gesto amable y firme de la imposición de manos tiene el propósito y el sentido de impartir poder. En la Biblia, la mano derecha es un símbolo de fuerza y autoridad, especialmente de la salvación y el gobierno de Dios de su pueblo (p.ej., Ex 15.6; Sal 17.7; Ef 1.20). Esta ceremonia representa la comisión, la bendición y la preparación para el servicio por parte de Dios (p.ej., Nm 27.18-23; Gn 48.1-20; Dt 34.9).

Jesús bendice a los *niños tocándolos (Mr 10.16), y es frecuente que su curación de transmita a través de ese contacto (Mt 8.3; 9.20; Lc 4.40). Los apóstoles imponen las manos para sanar (Hch 28.8), comisionar (Hch 13.3) y, en casos excepcionales, para la recepción del *Espíritu (p.ej., Hch 8.17; cp. Dt 34.9).

La expectativa de *bendición acompaña a la ceremonia. La congregación la considera tanto efectiva como simbólica, ya que el Espíritu transmite lo acordado por personas de fe. Así pues, los dones de Timoteo son reconocidos por percepción profética (1 Ti 1.18) y confirmados por la imposición de las manos de Pablo y los ancianos (1 Ti 4.14). Otros dones de poder parecen concederse por medio de la ceremonia en sí (2 Ti 1.6, «el don de Dios que recibiste cuando te impuse las manos» NVI).

La iglesia primitiva considera que esta práctica es tan aceptada entre los temas de instrucción que no es necesario establecerla repetidamente, mencionándola junto al «arrepentimiento... la fe en Dios, la instrucción sobre bautismos... la resurrección de los muertos y el juicio eterno» (He 6.1-3 NVI).

Ver también BENDICIÓN; ESPÍRITU SANTO; MANO; MANO DERECHA.

MANOS, LAVADO

Las *manos constituyen la esencia del individuo. Comunican nuestras actitudes y llevan a cabo nuestros actos. Hablan de forma más elocuente que nuestras palabras, ya que sus acciones proceden del *corazón. La bendición y la curación vienen a través de las manos, así como el derramamiento de sangre y los hechos malvados. Su condición retrata la de su dueño. No es de extrañar que la Biblia hable de *sangre en las manos (Gn 4.11; 2 S 4.11; Ez 23.37, 45). Los hebreos también dicen que el *mal, la traición o la *culpa están «en la mano» (1 S 14.10; 26.18).

Si las manos sucias representan errores pasados, las *limpias hacen lo propio con la contrición y un nuevo comienzo. El ritual del templo prescribía el lavado de manos (Ex 30.17-21). Los que ministraban debían lavarse las manos como «ordenanza perpetua»

de forma que no muriesen al acercarse al *altar. El acto del lavado de manos también aparece en otros pasajes de la literatura bíblica como un símbolo de *inocencia y *pureza de *corazón. Los ancianos de una ciudad se lavaban las manos representando su inocencia en la muerte de un hombre encontrado cerca de su ciudad (Dt 21.6). Sin embargo, los hebreos no ostentaban el monopolio de ese obvio simbolismo. No se puede acusar a Pilato de inclinarse a la costumbre judía cuando se lavó las manos delante de la multitud para demostrar su inocencia en la muerte de Jesús (Mt 27.24).

Las manos limpias no solo declaran inocencia en relación al asesinato y la muerte sino a cualquier ofensa. Los poetas hebreos describen que las profesiones sinceras de inocencia y pureza tienen las «manos limpias» (Job 17.9; 22.30; Sal 24.4; 26.6). La exhortación de Santiago es análoga a ambas ideas: «¡Pecadores, límpiense las manos! ¡Ustedes los inconstantes, purifiquen su corazón!» (Stg 4.8 NVI).

En una búsqueda continua de *santidad, los requisitos de la clase sacerdotal se generalizaban frecuentemente para los laicos. Los fariseos adoptaron como suyas las estipulaciones sacerdotales sobre el lavado de manos, y acusaron a los discípulos de Jesús de «comer con manos inmundas» (Mr 7.1-8; Lc 11.38). Su ofensa por la incapacidad de los discípulos de cumplir con los modelos más astringentes provee a Jesús la oportunidad de enseñar que el lavado de manos es simbólico. Una persona no se contamina espiritualmente por unas manos impuras sino más bien por obras sucias.

En algunos casos, un *lavado ritualizado parece un gesto inapropiado de remordimiento y contrición. Jesús capta la idea de las manos como agentes de pecado en su amonestación (¡esperamos que con una hipérbole!): «Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno» (Mt 5.30 RVR1960). La evidencia rabínica apunta de forma plausible a que «el pecado de la mano derecha» sea la masturbación. (En Mateo sigue a un debate sobre la lujuria con la sugerencia parecida de la amputación como la solución). El remedio extremo hace hincapié en que la conformidad exterior con la ley o la conducta recta es como las manos limpias, un gesto simbólico que no puede purificar la mente si anhela el mal. De nuevo, la obra de las manos traiciona al corazón impuro.

Tanto el AT como el NT recogen que las preocupaciones humanas de pureza ritual, pureza de corazón simbólica e incluso simples necesidades diarias de limpieza convergen para hacer de las claramente visibles manos un poderoso símbolo de la condición de nuestro corazón invisible delante de Dios.

Ver también CORAZÓN; CULPA; INOCENCIA, INOCENTE; PECADO; PUREZA; PURIFICACIÓN; LAVAR, LAVADO.

MANSEDUMBRE

La clave para comprender la virtud de la mansedumbre es que no se trata de una cualidad de *debilidad sino más bien de fuerza. La mansedumbre no es cobardía, timidez o falta de confianza. En el griego clásico, la palabra de la que deriva *mansedumbre* se empleaba para definir a los animales domesticados, la medicina calmante y una brisa agradable. La palabra también indica dominio propio. Aristóteles la describe como el

punto medio entre la ira y la pasividad excesivas, de forma que la mansedumbre puede considerarse fuerza bajo control.

Los antecedentes para entender las virtudes bíblicas de la mansedumbre y la benignidad son el menosprecio de las mismas en el mundo clásico y las filosofías humanistas que surgieron del clasicismo. La mayor parte de la literatura mundial ha exaltado al *héroe conquistador que se niega a someterse y ejerce sus intereses contra cualquiera que pueda cuestionarlos. La mayoría de las culturas han reservado sus recompensas para personas que compiten con éxito con gran fuerza de voluntad y un poder superior. En este contexto, el retrato de Jesús del *discípulo ideal como alguien que es manso, acompañado por la recompensa prometida de que esa persona *heredará la *tierra (Mt 5.5; cp. Sal 37.11), es una contradicción rotunda de la sabiduría convencional.

La mansedumbre y la benignidad aparecen en la Biblia en listas de virtudes, y dos temas correspondientes se asocian con ellas: son una conducta ordenada, y se prometen *recompensas a las personas que las exhiban. Así pues, el salmista puede declarar que Dios oye «el deseo de los humildes» y fortalece «su corazón» (Sal 10.17 RVR1960). Los mansos «heredarán la tierra, y se recrearán con abundancia de paz» (Sal 37.11 RVR1960). Llegará el día en que «los humildes crecerán en alegría en Jehová» (Is 29.19 RVR1960). La bondad es uno de los evocadores nueve frutos del Espíritu contra los que no hay condenación de la ley (Ef 5.23), y es una de las virtudes que suplica a los efesios que exhiban mientras viven «de una manera digna del llamamiento que han recibido (Ef 4.1-2). La mansedumbre es una virtud que los cristianos deben «vestir» (Col 3.12) y «seguir» (1 Ti 6.11). Se exhorta repetidamente a los cristianos a ser mansos o bondadosos (Tit 3.2; 1 P 2.18; cp. 1 Ts 2.7; Stg 3.13, 17). La bondad es un requisito previo para desempeñar un oficio en la iglesia (1 Ti 3.3), y «un espíritu afable y apacible» entre las esposas «es de grande estima delante de Dios» (1 P 3.4).

No obstante, otro tema es que se ordena la mansedumbre o la benignidad como el espíritu en el que los creyentes son llamados a llevar a cabo ciertas obligaciones. La lista de estas incluye restaurar a los cristianos caprichosos (Gá 6.1), corregir a los oponentes (2 Ti 2.25), recibir la palabra implantada (Stg 1.21) y hacer una defensa del evangelio (1 P 3.15). En muchos de los pasajes que ordenan la mansedumbre o la benignidad como virtud, es fácil quedar con la impresión de que la misma se exhibe especialmente en el habla, una premisa explícita en el proverbio: «La lengua apacible es árbol de vida» (Pr 15.4 RVR1960).

Los dos personajes bíblicos con los que relacionamos la mansedumbre con más rapidez son *Moisés y Jesús. En cuanto al primero, leemos que «era muy manso, más que todos los hombres que había sobre la tierra» (Nm 12.3 RVR1960). Si examinamos su vida, encontramos buenas pruebas de que la mansedumbre no es debilidad sino fuerza bajo control. No hay otro personaje más heroico y contundente que Moisés en el AT. No tiene miedo de ejercer el liderazgo frente a la insoportable intransigencia entre sus seguidores. Comparece ante *Faraón. Defiende su derecho a liderar cuando cuestionan su autoridad. Es la figura más visible y poderosa en la nación viajera de Israel. Pero lo hace todo en la fuerza del Señor, y no pretende confiar en sí mismo, ni utiliza su posición para

enaltecerse. La principal excepción se produce cuando golpea la roca en lugar de obedecer el mandato de Dios de hablarle, y se da importancia por ser el que ha hecho brotar el agua («¡Oíd ahora, rebeldes! ¿Os hemos de hacer salir aguas de esta peña?» Nm 20.10 RVR1960). La incongruencia de la conducta de Moisés en esta ocasión con el tono general de su vida actúa como un contraste que destaca la cualidad predominante de la mansedumbre en el comportamiento de Moisés.

*Jesús es el ejemplo supremo de mansedumbre y benignidad. Pedro escribe: «Cuando le maldecían, no respondía con maldición; cuando padecía, no amenazaba, sino encomendaba la causa al que juzga justamente» (1 P 2.23 RVR1960). Desafiaba a las instituciones religiosas defendiendo a los desamparados y enfermos, y se enfrentaba al mal. Jesús era muy humilde en relación a sus propios intereses. Desde la cruz, ora para que su Padre celestial perdone a los que le crucifican (Lc 23.34). No es de extrañar que se caracterice como «manso y humilde de corazón» (Mt 11.29 RVR1960). Tampoco es extraño que cuando buscamos nuestros propios anhelos, encontremos que esa persona es aquel a quien deberíamos dirigirnos de forma natural para hallar «descanso para nuestras almas» (Mt 11.29).

Aunque la mansedumbre y la benignidad son virtudes robustamente positivas, no una muestra de timidez pasiva, podemos sin embargo definirlas al leer los comportamientos que *no* lo son. La mansedumbre y la benignidad son lo contrario de la dureza, un espíritu codicioso, la vengatividad, el enaltecimiento de uno mismo y la falta de dominio propio.

Ver también DÉBIL, DEBILIDAD; HUMILDAD.

MANTEQUILLA

La imagen de la mantequilla en la Biblia es dudosa por la incertidumbre sobre qué producto derivado de la *leche se está considerando exactamente en diversos pasajes. La mantequilla, el requesón y la nata se elaboran batiendo leche, y los traductores no siempre se ponen de acuerdo sobre qué producto se está mencionando. Traducciones recientes emplean el término *mantequilla* en una única ocasión, Salmos 55.21, donde se habla de su textura, no de nutrición: «Los dichos de su boca son más blandos que mantequilla, pero guerra hay en su corazón; suaviza sus palabras más que el aceite, las ellas son espadas desnudas» (RVR1960). El proceso de elaborar mantequilla da lugar al proverbio: «Ciertamente el que bate la leche sacará mantequilla, y el que recio de suena las narices sacará sangre; y el que provoca la ira causará contienda» (Pr 30.33 RVR1960).

Ver también LECHE.

MAÑANA

La mañana es predominantemente una imagen de nuevos comienzos en la experiencia humana. Señala el final de la noche y el comienzo de un nuevo *día. La noche significa el cese del trabajo; el amanecer señala su comienzo. El amanecer es el momento en que el pulso de la vida se reafirma. La Biblia hace referencia al amanecer y la mañana en muchas más de doscientas ocasiones, y la categoría más amplia de referencias habla de la misma como el momento en las personas activas echan a andar y se inicia una acción resuelta. Si la mañana es tiempo de actos rutinarios, en la Biblia también es cuando tienen lugar acontecimientos especiales, particularmente sucesos cargados de significado

espiritual. En ambos casos, la mañana es el tiempo especial de Dios, y representa la oportunidad humana de conseguir algo con determinación.

En un nivel puramente físico, la imaginación bíblica era adicta a captar la intensa cualidad del amanecer. Por ejemplo, el comienzo del día se personifica de forma metafórica como una criatura mítica (adorada en otras culturas como una deidad) con *alas (Sal 139.9), que puede despertarse con la *música (Sal 57.8) y cuyos rasgos más distintivos son sus párpados gigantescos y su asombrosa mirada (Job 3.9; 41.18; Cnt 6.10). Esta personificación presenta una ambigüedad, porque aunque la mañana traiga luz y disperse la oscuridad, el amanecer también engendra a la rebelde estrella de la mañana, asociada con el inframundo (Is 14.12-15). La comisión diaria de Dios a la mañana personificada es una tarea cuyas consecuencias morales son parecidas a la domesticación de un mar rebelde y la vigilancia del Abismo y las *puertas de la *muerte (Job 38.8-17). En los escritos hebreos, el amanecer se «levanta» de forma característica, quizá un eco de sus conexiones con el inframundo, atestiguadas en otras obras del antiguo Oriente próximo. Típicamente masculino en hebreo, el amanecer personificado aparece una vez como hembra en una referencia a «las entrañas de la aurora» (Sal 110.3 NVI), cuya progenie es el *rocío rejuvenecedor. La exultante cualidad del amanecer se capta mejor en Salmos 19.5, donde se compara a un *esposo que se marcha de su habitación y un hombre fuerte corriendo una carrera.

Las referencias bíblicas a la mañana tienen su raíz en los métodos de cálculo de la hora del día. Los hebreos consideraban que el día era la unidad de tiempo que transcurría desde un anochecer hasta el siguiente (Ex 12.18; Lv 23.32; Neh 13.19; etc.), y la palabra más habitual para mañana (*bōqer*) significa «dividir» o «romper». Por el contrario, en la época del NT el día se dividía en dos segmentos de 12 horas cada uno entre el amanecer (se consideraba que comenzaba a las seis de la mañana, y la tarde a «la hora sexta» [Lc 23.44 RVR1960]) y el anochecer (Jn 11.9). En ambos sistemas de tiempo, la mañana o amanecer tiene el mismo estatus de separar el tiempo de oscuridad del de luz solar, como en la referencia a esperar toda la noche «hasta la luz de la mañana» (Jue 16.2 RVR1960) o a Dios como aquel que «vuelve las tinieblas en mañana» (Am 5.8 RVR1960).

El contraste dialéctico entre la *luz y la *oscuridad, el *día y la *noche, impregna las descripciones bíblicas de la mañana, porque tanto esta como el anochecer son límites que separan la noche del día. La primera marca la disminución de la luz y la actividad humana respetable, el segundo presagia su renovación. Como límites, la mañana y el anochecer sirven simultáneamente como cierre e inauguración. Como cierre, la mañana indica el final de la noche y sus actividades, en ocasiones vergonzosas y poco respetables, como el *sexo ilícito: una concubina es atacada sexualmente «toda la noche hasta la mañana» (Jue 19.25 RVR1960), y una adúltera indica que una pareja debería embriagarse «de amores hasta la mañana» (Pr 7.18 RVR1960).

Además de servir como límite que pone fin a los hechos de la oscuridad, en la mañana concluyen también las actividades sagradas. En Génesis 1, Dios termina su obra creativa diaria cada mañana. La consumición de ciertos alimentos sagrados refleja este patrón, porque el *maná debe comerse todo antes de la mañana siguiente (excepto en el día de

reposo), para que no se vuelva incomible (Ex 16.19-24). Las porciones de las ofrendas de paz que no se comen no deben quedar hasta la mañana siguiente. Es necesario quemarlas (Ex 12.10; 34.25; Lv 7.15; Nm 9.12; Dt 16.4).

Como límite inaugural, la mañana es el momento apropiado para iniciar un viaje (Gn 21.14; 24.54; 26.31), y si uno pospone la partida hasta más tarde en el día, el retraso puede provocar una tragedia (Jue 19.5-26). Los *ejércitos comienzan la *batalla por la mañana (Jos 8.10; Jue 9.33; 20.19; 1 S 11.11; 2 Cr 20.20; de ahí el comentario en Sal 46.5 de que Dios protegerá su santa ciudad «al clarear la mañana» [RVR1960]). Por la mañana se intercambian juramentos (Gn 26.31) y se siembran las semillas (Ec 11.6).

El incipiente simbolismo de la Biblia es evidente en la forma en que cada parte del día (mañana, *tarde, anochecer, noche) asume un sentido ético y espiritual en muchos puntos. Así pues, las referencias a iniciar una acción al amanecer o por la mañana adquieren en ocasiones matices simbólicos: Abraham se levanta «muy de mañana» para su viaje hacia el sacrificio de Isaac, lo que indica su rápida y decidida obediencia al mandato de Dios (Gn 22.3); el *sol asciende sobre Jacob mientras este empieza una nueva vida después de luchar con Dios y recibir un nuevo nombre (Gn 32.31); la *gloria de Dios aparece en forma de maná por la mañana (Ex 16.67); Moisés comparece delante de Dios en el monte Sinaí por la mañana (Ex 34.2). La mañana como arquetipo de un nuevo comienzo aparece en la referencia a las estrellas de la mañana cantando juntas en la creación (Job 38.7).

La mañana tenía un significado religioso para los personajes bíblicos. Era un tiempo de oración (Sal 5.3; 88.13; Mr 1.35), *adoración (1 S 1.19) y *sacrificios (Lv 6.12; 2 R 3.20; 16.15; Job 1.5; etc.). Era un tiempo de conciencia de la bondad perpetua y fiable de Dios: el amor y la misericordia inalterables del Señor «nuevas son cada mañana; grande es tu fidelidad» (Lm 3.23 RVR1960), y «de mañana sacará a luz su juicio, nunca faltará» (Sof 3.5). De manera parecida, por la mañana Dios satisface a su pueblo por la mañana con su amor resuelto (Sal 90.14) y los adoradores declaran el mismo (Sal 92.2). Los creyentes esperan que Dios sea su brazo cada mañana (Is 33.2). Jacob ungió una piedra por la mañana temprano tras recibir el sueño de la escalera y la *bendición del pacto que lo acompañaba (Gn 28.18). No es mucho decir que la mañana es el momento especial del Señor para que los humanos se encuentren con él y reconozcan que él es indispensable para la vida.

Como la luz del día disipa el manto de la oscuridad, la mañana se asocia con un tiempo de revelación. Esta no es en absoluto siempre positiva. Un *sueño premonitorio o poco claro la noche precedente puede ser perturbador al empezar el día (Gn 20.8; 40.6; 41.8). La iluminación que viene con la mañana puede sacar a la luz esperanzas destrozadas, tragedia y desastre: Jacob descubre que se ha casado con la mujer equivocada la mañana siguiente (Gn 29.25), y Nabal muere por la mañana, debido al impacto de las noticias que su esposa le comunica cuando comienza el día (1 S 25.37). La muerte de los seres queridos o compañeros saluda a los individuos cuando se levantan: una madre encuentra muerto a su hijo recién nacido (1 R 3.21), del mismo modo que un hombre descubre a su concubina muerta (Jue 19.27). Como el juicio de Dios ocurre en ocasiones de noche

cuando los humanos duermen, la luz de la mañana es la que muestra a Abraham una Sodoma destruida (Gn 19.27) o a los asirios los 185,000 cadáveres de los ejecutados por un ángel (2 R 19.35). De forma parecida, las personas que llevan a cabo el juicio del Señor por la noche ven los resultados de su obra revelados al amanecer: por la mañana, el pueblo desmayó al ver el altar de Baal destruido por Gedeón (Jue 6.28).

Como parte del tema de la mañana como tiempo de revelación divina, ese momento del día es el más apropiado para impartir justicia: «Cada mañana [el Señor] imparte su justicia» (Sof 3.5 NVI). En ese momento del día es cuando Moisés se enfrenta a Faraón con plagas punitivas (Ex 7.15; 8.20; 9.13). Es «en la mañana» cuando Dios desvela la culpa de Coré, Datán y Abiram (Nm 16.5). Dios envía a su profeta por la mañana a un desobediente David, para informarle de los tipos de castigo que puede esperar (2 S 24.11, 15). El proceso para descubrir a Acán como el culpable de lo acontecido en Jericó tiene lugar por la mañana (Jos 7.14-16). Dios destruye Sodoma y Gomorra al amanecer (Gn 19.15, 23, 27), el mismo momento en que el Mar Rojo vuelve a su profundidad normal, aniquilando a los perseguidores egipcios (Ex 14.27). De acuerdo con el patrón de *juicio inevitable al amanecer, se aconseja a las personas no festejar ni embriagarse por la mañana (Is 5.11; Ec 10.16; cp. Hch 2.15), sino a hacer «justicia cada mañana» (Jer 21.12 NVI).

Las revelaciones matinales también pueden ser buenas. Gedeón descubrió la respuesta de Dios a su «prueba del vellón» por la mañana (Jue 6.38), y el rey Darío encontró a Daniel a salvo en el foso de los leones «muy de mañana» (Dn 6.19 RVR1960). El siervo de Eliseo se levantó temprano en Dotán y vio la montaña llena de caballos y carros de fuego (2 R 6.15-17). La tumba vacía de Jesús se descubrió por la mañana (Mt 28.1; Mr 16.2; Lc 24.1, 22; Jn 20.1).

Como los actos de Dios son especialmente evidentes por la mañana, esta es un tiempo y un símbolo de *esperanza para los justos. Aquellos que tienen razones para esperar vindicación anhelan la mañana como el momento en que Dios actuará en su favor: «Oh Jehová, de mañana oirás mi voz; de mañana me presentaré delante de ti, y esperaré» (Sal 5.3 RVR1960). Cuando un veredicto favorable en el tribunal de Dios exonera al afligido al amanecer, y cuando el juicio cae justificadamente sobre los impíos en ese momento, la mañana se vuelve un tiempo de regocijo y alabanza agradecida a Dios: «Por la noche durará el lloro, y a la mañana vendrá la alegría» (Sal 30.5 RVR1960; cp. Sal 59.16). En otro pasaje, el alma del salmista «espera a Jehová más que los centinelas a la mañana» (Sal 130.6 RVR1960). En la visión de redención de Isaías, la luz de los redimidos «despuntará como la aurora, y al instante llegará tu sanidad» (Is 58.8 NVI).

El ejemplo supremo de la mañana como imagen de esperanza es la equiparación de Cristo con «la *estrella de la mañana» (Ap 2.28 RVR1960) y «la estrella resplandeciente de la mañana» (Ap 22.16 RVR1960). Aunque técnicamente la estrella de la mañana es Venus, que aparece justo antes del amanecer, se funde en la imaginación humana con el propio sol. La referencia más memorable se encuentra en 2 Pedro 1.19, que exhorta a los creyentes a prestar atención a las palabras proféticas «hasta que el día esclarezca y el lucero de la mañana salga en vuestros corazones» (RVR1960), probablemente una

mención al retorno de Cristo (teniendo en cuenta que la designación «día del Señor» se refiere a ese regrese en otros pasajes [2 P 3.12; cp. Ro 13.12; 1 Ts 5.2]).

Resumen. No podemos estudiar los pasajes que tratan de la mañana sin sentir que la Biblia la considera un momento fundamental. Es un tiempo para la iniciativa humana y divina. Más que cualquier otro en el día, es el momento de acometer las actividades rutinarias y en el que tienen lugar acontecimientos decisivos o especiales. La mañana es una imagen tanto literal como simbólica de nuevos comienzos, de revelación, y de juicio o esperanza.

Ver también DÍA; ESPERANZA; HORA; JUICIO; LUZ; MEDIODÍA; NOCHE; OSCURIDAD; ROCÍO; SOL.

MAR

El mar es fundamental en la imagen bíblica del universo. Como sus antiguos vecinos, los israelitas creían que Dios utilizó en la creación un mar cósmico para dar lugar a un universo de tres niveles: el mar, los *cielos y la *tierra (Sal 135.6; Ap 14.7). El Señor creó el mar cósmico (Sal 95.5; Jon 1.9), reunió las aguas cubriendo toda la faz de la tierra en forma de mares y estableció sus límites (Gn 1.2, 9-10; Sal 104.5-9; Job 38.8-11), arraigando la tierra en ese mar cósmico (Sal 18.15; 24.1-2). Formó el firmamento para cercar la atmósfera y retener el mar de arriba (Gn 1.6-8; Pr 8.27-29). El mar provee toda el agua de la tierra. Esta cae por las aberturas del firmamento en forma de *lluvia y *nieve, proveyendo incluso para el gran *diluvio (Gn 7.11; 8.2). Encima de los cielos, el *trono de Dios flota sobre el mar (Sal 29.10; Ez 1.26). En esta imagen, este es un tributo al poder del Dios Creador sobre el *caos y puede haberse simbolizado por el gran mar de bronce fundido colocado delante del *templo de Salomón (1 R 7.23-26).

El mar cósmico, sin embargo, también representa la amenaza continua de las fuerzas del caos contra Dios y la creación. El mar empuja los límites que el Señor le puso (Job 38.8-11; Jer 5.22). La Biblia adapta los mitos de la creación de sus vecinos, que hablan de una batalla primigenia entre un dios creador y un monstruo marino del caos llamado Leviatán, Rahab, el dragón o la *serpiente (Job 41). A diferencia de estos mitos de las naciones vecinas, Dios crea el monstruo del *caos y lo coloca en el mar (Gn 1.20-21; Sal 104.24-26). El monstruo revuelve el mar cósmico pero Dios lo *hiere y somete (Job 26.12; Sal 74.12-14; 89.9-10; Is 51.9). En los últimos tiempos, el Señor lo vencerá definitivamente (Is 27.1). Como el hogar del monstruo del caos que puede despertar, el mar simboliza la amenaza del la nueva emergencia del caos (Job 3.8). De hecho, los poderes malignos del mundo t el *anticristo de los últimos días que se oponen al Señor y su pueblo se retratan como bestias que salen del mar (Dn 7.3; Ap 13.1).

Como Creador, Dios controla el mar, produciendo y calmando sus olas (Is 51.15; Jer 31.35), así como manteniéndolo dentro de sus fronteras (Job 38.8-11; Pr 8.27-29; Jer 5.22). Él puede secarlo a voluntad (Nah 1.4) o soltarlo para juzgar al mundo como en el diluvio (Gn 6–8). Así pues, la amenaza del caos y el *mal representada por el mar está hueca en última instancia. La división del Mar Rojo y la destrucción de *Faraón constituyen una recreación del sometimiento del mar y del monstruo del caos, demostrando una vez más la autoridad absoluta de Dios sobre las fuerzas del caos y del

mal (Ex 15; Is 51.9-10). Esta misma autoridad se pone de manifiesto cuando Jesús camina sobre el mar (Mr 6.45-52) y lo apacigua (Mr 4.35-41). Incluso la bestia de Apocalipsis que surge del mismo se ve sometida y lanzada al lago de fuego (Ap 19.20).

El salón del trono de Dios contiene algo parecido a un mar de vidrio que puede referirse al mar cósmico (Ap 4.6; 15.2). La calma del mismo simboliza la ausencia de mal y caos en el cielo, porque no hay un «monstruo» que la perturbe. En la consumación, el mar cósmico se mezcla con *fuego, quizá un símbolo de juicio inminente (Ap 15.2). Tras la misma, ya no hay más mar (Ap 21.1), lo que indica la ausencia real o posible de cualquier amenaza contra la creación y soberanía del Señor.

El mar también provee muchas metáforas y símiles marítimos. El bramido del mismo es el tumulto de los pueblos (Sal 65.7). Tanto el mar como los ejércitos invasores *truenan y rugen (Is 17.12-14; Jer 6.23). Babilonia queda cubierta con las olas de los primeros (Jer 51.42). Los que temen el juicio inminente se turban como el mar (Jer 49.23), y el que duda es como una ola llevada por el viento (Stg 1.6). La inquietud y las obras de los malvados son como el barro y el lodo empujados por el mar (Is 57.20; Jud 13). Los numerosos granos de arena de la orilla son como muchos descendientes (Gn 22.17; He 11.12) o inmensos ejércitos (Jos 11.4; Ap 20.8). El perdón de Dios se representa como si se echase el pecado a las profundidades del mar (Mi 7.19). Se espera que el conocimiento de Dios *llene un día la tierra del mismo modo que las aguas cubren el mar (Is 11.9).

Ver también AGUA; CAOS; CIELO; COSMOLOGÍA; DILUVIO; DIVINO GUERRERO; PROFUNDO; TIERRA; MONSTRUOS.

BIBLIOGRAFÍA. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

MARCOS, EVANGELIO DE

El Evangelio de Marcos es una biografía de Jesús escrita según las convenciones de las antiguas *bioi*, biografías, grecorromanas. Al contrario que las modernas, estas vidas de grandes hombres (particularmente las de filósofos o escritores en lugar de generales o políticos) se formaban sobre una estructura cronológica que iba desde su nacimiento, o entrada en el escenario de la historia pública, hasta su muerte, interrumpida aquí y allá por excursiones tópicas. Dentro de las restricciones y libertades de este antiguo género, el Evangelio de Marcos expone y fiel y conmovedor retrato de Jesús, basado en la historia e imbuido de patrones e imágenes literarias.

El Evangelio de Marcos es una biografía cargada de energía. Comienza con un breve encabezamiento. Una obertura recuerda textos del AT; se presenta a Juan el Bautista; y después Jesús, ya crecido y maduro, llega al río Jordán para el inicio de su ministerio. Es como si Jesús salta al escenario de la historia pública, y durante tres capítulos sus movimientos no dan la oportunidad de que se produzcan una conversación o un discurso extensos. La utilización por parte de Marcos del «presente histórico» griego confiere a la historia un sentido de urgencia. Los primeros ocho capítulos de la historia de Jesús en este Evangelio se mueven según el tempo de un metrónomo verbal: «*De repente* [*euthys*, 42 ocasiones en Marcos], en la sinagoga» (Mr 1.23); «*Otra vez* [*palin*, 28 ocasiones en

Marcos] entró Jesús en la sinagoga» (Mr 3.1); «De nuevo *comenzó* [*archo*, 27 ocasiones en Marcos]» (Mr 4.1). Jesús es un hombre de acción, y dónde él está ocurren cosas. El tempo no se ralentiza hasta la primera predicción de la pasión en Marcos 8.27-30. Finalmente, cuando Jesús entra en Jerusalén y comienza la narración de la pasión, el tiempo se mide más cuidadosamente que nunca, hasta llegar a las trascendentales horas de su crucifixión.

Las transiciones abruptas y las escenas de contraste de extremo a extremo (parataxis) invitan al oyente a oír, y a la mente inquisitiva a ver y llenar las sinapsis. Esta característica contribuye a un enigma trascendental presente en los dichos, los actos y las revelaciones de sí mismo de Jesús, y engloba al propio Evangelio, con su idea de lo secreto (p.ej., Mr 1.26, 34; 7.36; 8.30; 9.9) y su final esquivo y desconcertante de *huida, *terror, asombro y silencio (Mr 16.8). El efecto es que el mismo Jesús que se reúne con los discípulos y las multitudes, irresistiblemente atractivo pero huidizo de su entendimiento, llama ahora a los lectores con igual encanto y desconcertante invitación a explorar su identidad a lo largo de este Evangelio.

Los patrones de *tres emergen de la topografía de este Evangelio. Las más notables son las tres voces que declaran la filiación divina de Jesús, anunciada por primera vez en el encabezamiento del Evangelio: «Principio del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mr 1.1 RVR1960). Esta filiación se declara en tres momentos epifánicos de la vida de Jesús, acontecimientos que se producen al principio, en el medio y al final del Evangelio: la voz del cielo en su bautismo («Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia», Mr 1.11 RVR1960), la voz de la nube en su transfiguración («Este es mi Hijo amado», Mr 9.7 RVR1960) y la del centurión romano en la muerte de Jesús («Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios», Mr 15.39 RVR1960). Igualmente significativas son las tres predicciones de la pasión de Marcos 8.31; 9.31 y 10.33-34, que emanan del centro del Evangelio y preparan a los lectores para el ascenso de Jesús hacia el calor del conflicto en Judea y Jerusalén. El patrón triple también emerge en las tres escenas en una barca (Mr 4.35-41; 6.45-52; 8.14-21); las tres órdenes de velar (Mr 13.33-37), contestadas con las tres veces que los discípulos se quedan dormidos en Getsemaní en la hora crítica (Mr 14.37, 40, 41); las tres negaciones de Pedro (Mr 14.66-72); las tres preguntas de Pilato a la multitud (Mr 15.9, 12, 14) y el descenso en tres pasos de las horas tercera, sexta y novena de la crucifixión a la muerte (Mr 15.25, 33, 34).

Estructuralmente, el Evangelio de Marcos destaca una característica de la narrativa bíblica en general, la preferencia por las unidades literarias breves. El resultado es un caleidoscopio de pasajes en los que el tema cambia constantemente y no se mantiene mucho tiempo como centro de atención. Esto significa que la unidad que encontramos es un mosaico o collage de pasajes individuales que producen juntos un patrón.

Como sus biógrafos contemporáneos, Marcos puede agrupar temáticamente historias y dichos de Jesús, tejiendo alfombras de sermones o presentando dichos conmovedores en escenarios anecdóticos: las historias de conflicto de los capítulos 2 y 3, las parábolas del 4 y el sermón escatológico del 13. Lo que al principio parece una colcha hecha de retazos, revela un modelo ordenado tras una inspección detenida, una composición en

forma de «sándwich» o «anillo», con el patrón general A-B-A (Mr 3.20-35; 5.21-43; 6.6-30; 11.12-20; 14.1-11; 14.54-72). Estos patrones tienen sentidos que invitan a la indagación. Podemos observar una variante más compleja en las cinco historias de conflicto de Marcos 2.1–3.6, que siguen localmente el siguiente modelo:

A. B. C. B'. A'

2.1-12. 2.13-17. 2.18-22. 2.23-28. 3.1-6

(Curar). (Comer). (Ayunar). (Comer). (Curar).

El conflicto central (C) sobre el ayuno (¿Por qué no ayunan los discípulos de Jesús mientras los de los fariseos y el Bautista sí lo hacen?) da lugar al presagio de la muerte de Jesús, pero se rodea de milagros de restauración física y cenas prohibidas por la Torá, rasgos distintivos del ministerio de Jesús cuando simboliza la presencia de las bendiciones del siglo venidero. Este sutil patrón literario revela un horizonte más amplio del mensaje de Marcos: el amanecer de un nuevo mundo se examina a través del enigma de la cruz. Para aquellos que están investidos del antiguo orden, los símbolos establecidos de resurrección escatológica y banquetes despiertan resistencia y hostilidad, y la serie de historias se sella con una conspiración para matar a Jesús (Mr 3.6).

Además de los temas fácilmente reconocibles del *reino, el evangelio (buenas nuevas) y el *perdón, el Evangelio de Marcos tiene cosidos numerosos temas recurrentes. Particularmente destacables son los que perfilan el conflicto histórico entre Jesús y lo demoníaco, entre los discípulos y las autoridades judías. Aquí, así como en su interpretación de la ley, vemos un aspecto del poder y la autoridad de Jesús. La imagen de «echar» o «expulsar» (*ekballō,* 16 veces en Marcos), se emplea particularmente cuando él echa demonios y recuerda la expulsión de los cananeos de la tierra por parte de Israel. Los demonios también son «reprendidos» (*epitimaō*, 10 veces en Marcos). Más que una simple reprimenda, esta es una traducción griega de una palabra hebrea (*gā'ar*) que en el AT indica frecuentemente una poderosa voz de mando (p.ej., Sal 18.15), una ráfaga explosiva de su boca que vence a sus enemigos. Jesús también puede dirigir esta reprensión a la furiosa *tempestad (Mr 4.39; cp. Nah 1.4) y a sus recalcitrantes discípulos.

La «tentación», o «prueba» (*peirazō*) se produce por mano de *Satanás, los *demonios, las autoridades e incluso los discípulos contra Jesús. Se nos recuerda repetidas veces que este (como Juan el Bautista, Mr 1.14), e incluso sus discípulos (Mr 13.9, 11, 12), viven bajo la sombre de ser «entregados» (*paradidōmi*) a manos hostiles e incluso la muerte. La imagen del «camino del Señor» en Isaías, una vía de liberación divina de Israel del exilio, se anuncia por primera vez en el prólogo (Mr 1.2-3), lleva adelante la narración mientras Jesús y sus discípulos viajan a lo largo del «camino» (*hodos*, particularmente concentrado en Mr 8.22–11.1), que en última instancia conduce a Jerusalén y al conflicto definitivo. Finalmente, Jesús infunde frecuentemente el miedo en el corazón de los discípulos y otros, tanto amigos como enemigos (Mr 4.41; 5.15, 33, 36; 6.50; 9.32; 10.32; 11.18). Este aura de terrible trascendencia invita a la respuesta del lector al final del Evangelio, no con celebración sino con los primeros testigos del sepulcro vacío huyendo aterrorizados (Mr 16.8).

El Evangelio de Marcos, aunque incuestionablemente arraigado en la vida histórica de Jesús y dedicado a ella, teje un mundo narrativo de acontecimientos, personajes y escenarios lleno de interés humano y detalles gráficos. Aunque muchos de estos detalles se comparten con los otros Evangelios sinópticos, merece la pena destacar lo que podría pasarse por alto de lo contrario.

Marcos nos presenta abundantes escenas e imágenes de cenas. Para la indignación de los *fariseos, Jesús cena con pecadores en casa de Leví, y reinterpreta las leyes de pureza relativas a los alimentos. Defiende que sus discípulos recojan y coman grano en el día de reposo, y se niega a ayunar. Alimenta a cinco mil y cuatro mil, y el «pan» y la *«levadura» forman un concepto intrigante de desconcierto y misterio. Hacia el final del Evangelio, Jesús es el anfitrión de una última comida con sus discípulos, en la que anuncia una futura «en el reino de Dios» (Mr 14.25). Estas imágenes de comer tienen relación en una faceta u otra con la llegada del reino de Dios y el *banquete escatológico en la presencia del Señor.

Podemos observar un ejemplo del arte narrativo de Marcos en la alimentación de los cinco mil en Galilea. Allí, se define a las personas como «ovejas sin pastor», una imagen que indica la ausencia de un *rey israelita reconocido digno del título. Marcos se cuida de informarnos de que las personas están sentadas sobre la «hierba verde» para comer, y que, una vez alimentados, «se saciaron». En un juego de palabras traído quizá de la etapa oral de transmisión de este Evangelio, la imagen de las *ovejas felices bajo el cuidado de su buen pastor mesiánico se subraya en la asonancia griega entre «hierba», *chortō* (Mr 6.39), y «saciado», *echortasthēsan* (Mr 6.42). En contra de las apariencias, un pastor-rey está presente en Israel. En una forma típica de Marcos, se nos invita a contrastar el episodio inmediatamente precedente, una historia sobre el rey Herodes Antipas. Allí, el impío gobernador de Galilea organiza un banquete de cumpleaños, ofreciendo elocuentemente hasta la mitad de su reino a su hija por su danza y sirviendo en un acto macabro la cabeza de un profeta desagradable en una bandeja (Mr 6.17-29).

En contraste con los cortesanos y los líderes de Galilea que asisten a la corte de Herodes, aparte de sus últimos días en Jerusalén, encontramos a Jesús en escenarios rurales, rústicos y rudimentarios y en compañía de personas comunes. Lo encontramos en el desierto, en un monte, a lo largo de la costa o cruzando el mar, en pueblos y aldeas (o evitándolos), y caminando por un campo de cereales. Cuando está en un edificio, es habitualmente un hogar y en ocasiones una sinagoga, pero siempre con el pueblo llano, incluso marginados, desgraciados y figuras toscas que disfrutan de su compañía, le siguen, reciben su toque, son escogidos como discípulos y se sienten profundamente influenciados por sus palabras y hechos. Esta imagen de Jesús como profeta y sabio en medio de rústicos con rostro, sentimientos y un habla auténtica se consideraría extraordinario de no ser tan familiar. Como Erich Auerbach ha señalado, ningún escritor griego o romano cambió el concepto de su perspectiva ni concedió el arte de la descripción gráfica y el discurso directo a tales individuos y escenarios.

Las personas más comunes desempeñan un papel fundamental en una característica impactante del Evangelio de Marcos. Un tema surge a partir de las imágenes positivas y

negativas de percepción y comprensión: *oídos que oyen o no lo hacen, *ojos que ven o no ven y *corazones que absorben con entendimiento o se endurecen con resistencia. Una nota de Isaías establece de nuevo el tono pare este tema de Marcos: puede ser que los israelitas, «viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan» (Mr 4.12 RVR1960; cp. Is 6.9-10). Mientras provee en primer lugar un razonamiento para las parábolas de Marcos 4 (los extraños oyen pero no comprenden; los de dentro reciben interpretación y percepción), está hábilmente entretejido en la trama de la subsiguiente narrativa. Encontramos la voz del narrador y las palabras de Jesús proveyendo un contexto interpretativo para este tema, pero su poder se transmite en imágenes vivas de personas que esperamos vean, oigan y entiendan pero no lo hacen. Estas se contrastan con los ciegos que ven (Mr 8.22-26; 10.46-52), los sordos que oyen (Mr 7.32-37; 9.25) y los aparentemente duros de corazón (p.ej., Mr 2.13-15. 15.39) que comprenden. Loa fariseos tienen corazones endurecidos (Mr 3.5), y los discípulos, epitomizando la condición de Israel de haber visto y oído siempre (Mr 4.12), están sordos, ciegos y con el corazón duro (Mr 8.17-21). Este estribillo de simbolismo repetido, puesto en tensión con el misterio de la persona, los hechos y el mensaje del reino de Jesús, emerge para envolver el Evangelio, con su escena final de un sepulcro vacío y terror (Mr 16.8), y plantea al lector la pregunta hecha a los discípulos: «¿No entendéis ni comprendéis?» (Mr 8.17).

Ver también EVANGELIO, GÉNERO DEL; JESÚS, IMÁGENES DE; JUAN, EVANGELIO DE; LUCAS, EVANGELIO DE; MATEO, EVANGELIO DE.

BIBLIOGRAFÍA. R. A. Guelich, «Mark, Gospel of», *DJG* 512-25; W. H. Kelber, *Mark's Story of Jesus* (Filadelfia: Fortress, 1979); J. D. Kingsbury, *Conflict in Mark: Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress, 1989); D. Rhoads and D. Michie, *Mark As Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1982).

MARDUK. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

MARGINADO

El personaje conocido como marginado es parecido al vagabundo (*ver* VAGABUNDO) y el *exiliado. Su cualidad esencial es que ha sido expulsado de un hogar (aunque definido de forma libre) y obligado a viajar o residir en un lugar extraño lejano. Ser un marginado puede ser el destino de un *santo o de un *pecador. En cualquier caso, es una figura lastimosa, y representa un modelo que toda persona trata de evitar tener que experimentar.

*Adán y *Eva son los marginados originales de la raza humana (del mismo modo que son los primeros en numerosos otros temas cubiertos en este diccionario). Su momento de transición es la expulsión arquetípica y literal del *huerto de la inocencia. De ahí en adelante, toda la raza humana ha sido una marginada de su verdadero hogar. Adán y Eva son figuras trágicas responsables de su condición como marginados; su hijo Caín pasa a ser igualmente un marginado perseguido por la *culpa, alguien que «se alejó de la presencia del Señor» para morar en la tierra del «errante» (Gn 4.16 NVI; RVR1960, ver nota al pie). Igualmente patética es Agar, expulsada con su hijo Ismael tras el nacimiento de Isaac (Gn 21.8-21). *Jacob también ve como lo echan de su casa parental por sus

propios tratos inmorales con su hermano y su padre. Los marginados bíblicos también incluyen pecadores destacados como el codicioso Acán, expulsado del campamento israelita con su familia, para ser apedreado y quemado (Jos 22-26). Proyectado a una escala nacional, Israel y Judá son marginados en su exilio.

Las leyes de salud del AT hacen del marginado una figura familiar, ya que los que padecían diversas *enfermedades (de forma más destacada, la *lepra) o las personas que debían pasar por rituales de purificación tenían que estar un tiempo fuera del campamento o la ciudad (Lv 13.46; 14.8; Nm 5.1-4; Nm 31.19). En los Evangelios, captamos pinceladas de la difícil situación de los leprosos como marginados de la sociedad (Mr 1.40; Lc 17.12).

El marginado es una figura familiar en los Evangelios. El propio Jesús ve como lo apartan de las instituciones religiosas, no lo reciben bien en su propia ciudad y en Jerusalén, y no tiene un lugar de residencia habitual en el que reposar su cabeza. Además, él llegó frecuentemente hasta los marginados de la sociedad, la mujer samaritana que fue al *pozo al mediodía para evitar la interacción con otros, los enfermos y los pobres, la mujer sorprendida en adulterio, los sospechosos y despreciados recaudadores de impuestos como Zaqueo. Lucas define especialmente el ministerio de Jesús como un ministerio a los marginados. En las parábolas y dichos escatológicos del Maestro, los mismos pasan a ser una imagen de la persona echada a las «tinieblas de afuera» del *infierno (Mt 8.12; 22.13; 25.30). De similar importancia es el destierro de los incrédulos con el mandato: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles» (Mt 25.41 RVR1960).

Algunos marginados son sufridores inocentes (*ver* SIERVO SUFRIENTE). Uno de ellos es *José, sacado de su hogar parental y vendido como esclavo en un país extranjero. *Moisés se exilia de *Egipto cuando se pone del lado de su propia nación contra los capataces egipcios. Profetas como Elías y Jeremías son suficientemente impopulares con los reyes malvados que se ven frecuentemente en el papel de marginados. Los héroes de la fe celebrados en Hebreos 11, «de los cuales el mundo no era digno», incluyen marginados vagando desamparados «por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra» (He 11.38 RVR1960). Jesús, en su papel como aquel que expía los pecados, es el marginado arquetípico, el que «sufrió y murió fuera de las puertas de la ciudad para hacer santo a su pueblo mediante su propia sangre» (He 13.12 NTV), el que clamó desde la *cruz a su Padre celestial: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mt 27.46 RVR1960; Mr 15.34).

Varios pasajes adicionales ofrecen una imagen de estar marginado como un estado espiritual. Samuel habla consolando a su nación garantizándole que «el Señor no rechazará a su pueblo» (1 S 12.22 NVI). El salmista ora para que Dios no lo «aparte» (Sal 27.9) y no lo eche de la presencia del Señor (Sal 51.11). En la historia de Rahab, ser una marginada de su propia ciudad es realmente una imagen de redención, ya que tanto ella como su familia son rescatadas de la destrucción de Jericó (Jos 6.22-25).

Ver también EXILIO; FORASTERO; LEPROSO, LEPRA; MURO; PECADOR; PUREZA; VAGABUNDO, ERRANTE.

MARÍA, MADRE DE JESÚS

Estrato tras estrato de imágenes han cubierto los escasos datos neotestamentarios acerca de la María histórica. En el mundo católico romano su influencia es omnipresente. María ha pasado a ser un objeto de veneración por su *virginidad y perfección sin mácula. Como tal, ha inspirado algunas de las mejores obras artísticas del mundo occidental.

La historia de María se ha formado a partir de diferentes énfasis en la teología y la devoción. La fachada de la catedral de Nôtre Dame en París provee una síntesis de las formas en que se ha percibido a María. Sobre la entrada a Santa Ana, sentada en el trono de la sabiduría, es un tipo de la iglesia y, como madre virgen, presenta a su hijo. En una iglesia dominada por el ascetismo en el primer siglo, María epitomizaba las virtudes de la vida en celibato y el ideal al que debían aspirar todos los cristianos. Sobre la puerta norte, se representa como la Reina del cielo. Como virgen perpetua, su cuerpo y su alma se asumen triunfantes en el cielo, donde la coronan. El texto probatorio empleado para apoyar su asunción es la referencia ambigua de Apocalipsis 12.1: «Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (RVR1960). Desde el cielo, María actúa como protectora y poderosa intercesora. Sobre la puerta central, Cristo se sienta en juicio, mientras a su izquierda María y Juan oran al pie de la cruz. Así pues, María intercede como madre espiritual. Es vista como una corredentora que colabora estrechamente con la redención cristiana. Algunas teólogas feministas han aceptado este hincapié en María como corredentora, de forma que este pasa a ser un símbolo liberador y redentor para las mujeres.

Las complejas tradiciones ajenas a la Biblia que rodean a María contrastan con el retrato bíblico. Dada la escasez de datos en las Escrituras, resulta extraño que se haya idealizado a María de formas tan diferentes. Las pruebas históricas sobre la María real que vivió en el primer siglo son muy pocas, aunque es la mujer bíblica mencionada en más ocasiones por su nombre. Su fecha de nacimiento y la naturaleza de su muerte se desconocen. Su parentela y antecedentes son dudosos.

María aparece poco en los Evangelios, siendo más visible en los relatos de *Mateo y *Lucas. De estas fuentes sabemos que era una judía de Galilea. En el momento de la anunciación, estaba desposada con José. Según la narración de Lucas, el *ángel Gabriel fue enviado a ella en Nazaret con las noticias de que quedaría embarazada y daría a luz un hijo (Lc 1.26-38). Después de su visita a su prima Elisabet en la región montañosa de Judea y el nacimiento de Cristo en *Belén (Lc 1.39-56; 2.1-20), solo es mencionada en unas pocas ocasiones: en la presentación en el *templo, en el descubrimiento de Jesús en ese mismo lugar con los maestros de la ley, en las *bodas de Caná y en la cruz (Lc 2.21-40, 41-52; Jn 2.1-11; 19.26-27). En ocasiones, los *hermanos de Jesús la acompañan (Mt 12.46-50; Mr 3.31-35; Lc 8.21).

El primer rol de María es el de *virgen desposada, escogida para una *bendición muy importante pero también para el ostracismo social. El trauma de su embarazo es tan grande que José se plantea incluso divorciarse de ella (Mt 1.19). Pero también hay *gozo y bendición. Cuando María y Elisabet se ven, esta saluda a aquella de forma profética:

«Bendita tú entre las mujeres... la madre de mi Señor». La bendice por creer «que lo que el Señor te ha dicho se cumplirá» (Lc 1.42-43, 45 NVI).

María responde con un intenso cántico de *alabanza a Dios (Lc 1.46-55), que recuerda la *oración de Ana (1 S 2.1-10) y el simbolismo de algunos *salmos (por ejemplo, Sal 113), mostrando su familiaridad con las Escrituras hebreas. Como autorretrato, el Magníficat nos provee una imagen de María bendita por Dios, de posición *humilde, alguien que teme al Señor, también es poetisa. Se identifica con los «*hambrientos» del mundo y los que han anhelado el cumplimiento de la antigua promesa hecha a *Israel. Esta es pues una imagen de María, la desposada que fue madre virgen, la joven hebrea de piedad ejemplar.

En la *natividad (Lc 2.4-7), María es la joven madre arquetípica que da a luz y envuelve a su recién nacido con pañales. También es una marginada, privada de un lugar apropiado para dar a luz y que debe quedarse en un granero y un pesebre. Como extensión de su papel como madre, la vemos brevemente como la progenitora de un hijo que fue una celebridad en su sociedad. En las bodas de Caná de Galilea, donde Jesús llevó a cabo su primer milagro, María parece sentir el poder divino de su hijo (Jn 2.3-5). María, que reflexiona tras las palabras de este, ya aparece en la adoración de los magos, donde leemos que «María guardaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (Lc 2.19 RVR1960), como también hizo cuando Jesús explicó por qué se quedó atrás en el templo (Lc 2.51).

Otro papel de María es el de la apenada, la madre obligada a presenciar el *dolor del *sufrimiento y la ejecución de su hijo. Ya en la presentación de Jesús en el templo, Simeón le profetizó: «Y una espada traspasará tu misma alma» (Lc 2.35 RVR1960). Esta es una imagen aterradora que Lucas nunca explica totalmente. ¿Estaba hablando Simeón de la profunda angustia que María sufriría al ver lo que acontecía a su hijo?

A una edad temprana, Jesús provocó angustia a sus padres cuando desapareció durante tres días, para ser encontrado finalmente en el templo de *Jerusalén. María pudo haber presenciado su violento rechazo en Nazaret (Lc 4.14-30). Debió de saber que algunos de sus familiares creían que Jesús no estaba en sus cabales (Mr 3.21). Estuvo presente cuando torturaron a Jesús y se burlaron de él en la cruz (Jn 19.25-27). Su historia está llena de aflicción y dolor.

Las imágenes que asociamos más rápidamente con María abarcan toda su vida: un ángel se aparece ante ella en la anunciación, su momento de sumisión captado en su afirmación: «Hágase conmigo conforme a tu palabra» (Lc 1.38 RVR1960), su virginidad, su novio y marido José, el nacimiento en un granero y dar a luz a su primogénito en un pesebre, una *huida furtiva a *Egipto en un *burro, y el pesar en la cruz.

La tradición que aísla a María como una persona única elevada muy por encima de la humanidad normal, en incluso de la propia naturaleza humana, se equivoca. Según los relatos del NT, María no deja de ser una mujer normal. No es la Reina del cielo, el símbolo femenino en la Trinidad, ni una diosa. Tampoco es un símbolo matriarcal o de fertilidad. No tiene títulos ni una influencia especial en el cielo. Es una mujer común que respondió en *fe a un llamamiento único.

De hecho, esa normalidad es la que la hace tan extraordinaria. Debemos recordarla como «bendita entre las mujeres», representando cualidades que, excepto el dar a luz al Salvador del mundo, están abiertas a cualquier persona. En su papel como mujer normal, cumple una gran lista de roles: *sierva humilde de Dios, virgen idealizada, madre de ejemplar devoción maternal a su hijo, *discípula de Cristo, participante en el sufrimiento de este.

Ver también HISTORIA DE UN NACIMIENTO; JESÚS, IMÁGENES DE; NATIVIDAD DE CRISTO; VIRGEN, VIRGINIDAD.

MARIDO

Por definición, un marido es alguien cuya identidad está relacionada con una *esposa. *Adán es el marido prototípico de la raza humana. Sus hijos son numerosos en la Biblia, y aquellos que recordamos de forma significativa como maridos incluyen a *Abraham, Isaac, *Jacob, *Moisés, Booz, *David, *Salomón, Acab y José el esposo de María. Entre todos ellos, Booz y José representan el ideal. Podríamos destacar de pasada los pocos hombres que la Biblia menciona en su papel de maridos con algún grado de detalle.

Booz surge en el libro de *Rut como la imagen en toda regla de lo que debería ser un marido. Empleador piadoso (Rt 2.4) y próspero terrateniente, es *amable y generoso con su futura desposada mucho antes de saber que es un candidato a casarse con ella. La valora por su piedad y porque es una «mujer virtuosa» (Rt 3.10-11 RVR1960). Actúa de forma decisiva y honorable para reclamar a Rut una vez que ella ha mostrado su interés en casarse con él. Booz es un pariente redentor que provee para las necesidades materiales de Rut y su suegra, y es un padre para los hijos de Rut.

También emerge una imagen parecida de José, el esposo de María. Cuando su novia queda embarazada antes de casarse, él, «como era justo, y no quería infamarla, quiso dejarla secretamente» (Mt 1.19 RVR1960). Seguidamente, vemos pinceladas de un José que acompaña a María en el viaje de la vida, en la adoración, en la educación de los hijos.

El rol definido. El rol del marido se define en la historia de la creación. En un nivel físico, Adán provee la sustancia para crear a su esposa, que en cierto sentido es su alter ego (esta relación puede observarse en las palabras hebreas para hombre, *ʾîš,* y mujer, *ʾiššâ*). Marido y mujer comparten por tanto la misma identidad humana delante de Dios. También son «una sola carne» (Gn 2.24), denotando unión sexual (2 Co 6.16) e intimidad. Aquí tenemos pues una parte importante de lo que significa ser un marido: estar incompleto en uno mismo y necesitar la unión con una esposa para encontrar solaz en lo que de lo contrario sería un anhelo inextinguible por una compañera (Gn 2.18-23). El compañerismo, dos que forman uno, es por tanto un aspecto principal de ser un marido. Aunque casi no disponemos de imágenes detalladas de cómo se relacionan los cónyuges en la Biblia, deducimos no obstante la estampa de un marido y una mujer que se acompañan mutuamente a través de las alegrías y las penas de la vida así como en las tareas de trabajar, ser padres y ejercer la vida religiosa.

Como indica Génesis 2, un importante papel del marido es el de *amante y compañero *sexual* de su esposa. El amante ideal en la Biblia es el protagonista masculino del *Cantar de los Cantares, idealmente ardiente en su devoción y alabanza de su amada, idealmente atractivo para ella y otras mujeres, sexualmente seguro, físicamente fuerte y un verdadero poeta en el galanteo. Los retratos narrativos de los maridos como amantes bajan el voltaje cuando se nos dice habitualmente que estos hombres «conocieron» a sus esposas, un eufemismo evocador que indica el misterio y los niveles de intimidad que implica la unión sexual entre los cónyuges. 1 Corintios 7.1-7 eleva el papel sexual del marido a una obligación conyugal. El amor de un marido por su esposa se considera en Efesios 5.1-33 como una inclinación natural (Ef 5.28-29), un mandato moral (Ef 5.33) y una analogía del amor de Cristo por su iglesia. Empleando las imágenes del agua que fluye de una fuente, Proverbios 5.15-19 retrata la urgencia de satisfacción sexual como un apetito natural que busca su realización e insta al esposo a «recrearse siempre» con «la mujer de su juventud».

Otro rol del marido es el de *proveedor*. No se trata de un mandato explícito sino de la imagen implícita que surge de las historias bíblicas sobre familias. Los maridos supervisan los medios de subsistencia (en el mundo bíblico casi siempre alguna forma de agricultura) y las mujeres la casa. Quizá esta división de las obligaciones pueda remontarse a la maldición de Génesis 3, donde el papel de Eva es el de madre (Gn 3.16) y el de Adán es el de trabajador de la tierra y el que gana el pan (Gn 3.17-19).

Otro papel adicional del marido es el de *cabeza de familia.* Esta imagen solo alcanza su forma definitiva en el NT, donde se dice explícitamente que el marido es «cabeza de la mujer», a quien la esposa debe «someterse en todo» (Ef 5.23-24; ver también 1 Co 11.3; 14.34; Col 3.18; 1 P 3.1-6; cp. 1 Ti 2.11-14). Parece seguro deducir que a lo largo del AT, este papel del marido como cabeza se da por hecho. Incluso en las historias en las que aparecen heroínas (Rut, Ester), los maridos son las figuras de autoridad en las que reside el poder principal dentro del mundo del relato.

Otra dimensión de la relación de un marido con su esposa es la esfera religiosa, donde vemos tanto una igualdad como una jerarquía. Aunque en Cristo «no hay varón ni mujer» (Gá 3.28), y aunque marido y mujer son «coherederos de la gracia de la vida» (1 P 3.7), otras señales apuntan a un grado de jefatura en el papel del primero. Aunque Dios se aparece en ocasiones a la esposa en el AT (Jue 13.2-7), en la gran mayoría de los casos lo hace al esposo. Debatiendo las prácticas de adoración, Pablo diferencia entre hombres y mujeres, subrayando que «el varón es la cabeza de la mujer» (1 Co 11.3) y mandando en otro pasaje a las mujeres «callar en las congregaciones» y «preguntar en casa a sus maridos» si tienen preguntas (1 Co 14.34-35). Aunque las circunstancias históricas y sociales que evocan las instrucciones de Pablo se han debatido, la imagen permanece.

Virtudes y vicios del marido. Una imagen también emerge de las virtudes morales que dan forma al marido ideal. La principal de todas ellas es un amor ardiente por su esposa. El *Cantar de los Cantares retrata este ardor como una pasión romántica desbordante, aunque varios pasajes de las epístolas del NT lo definen más como un compromiso

moral consciente (Ef 5.25, 28-29, 33; Col 3.18). La devoción exclusiva del marido a su esposa se representa como una renuncia a la relación padres-hijo como la principal, para aferrarse a su esposa (Gn 2.24; Mt 19.5; Mr 10.7). La fidelidad sexual es una virtud ordenada a los maridos (Pr 5.15-23), como la fidelidad vitalicia al pacto del matrimonio (Mal 2.13-16). Sustentar a la esposa es otra virtud del marido (Ef 5.29), con la amabilidad como rasgo adjunto (Col 3.19). Se manda al esposo «vivir con ellas sabiamente, dando honor a la mujer como a vaso más frágil» (1 P 3.7 RVR1960). Se emplea un lenguaje parecido en la orden de que un marido «sepa tener su propia esposa en santidad y honor» (1 Ts 4.4).

Si este es el ideal, los vicios del esposo son lo contrario de estas cualidades. El término medio es la moderación entre los extremos de ser un tirano o un débil. Un abuso es ser autoritario (*ver* TIRANO, PADRE, ESPOSO). Sin embargo, lo contrario también es posible, como en el caso de Acab, el rey infantil dominado por su esposa Jezabel, el ejemplo principal. Incluso los maridos que consideramos predominantemente buenos, como Abraham y Jacob, aparecen negativamente en momentos en los que abdican de su papel como cabeza responsable de la familia, encargada de mantener la armonía en la misma (Gn 16.1-6; 29.31–30.24). Una vez más, si la fidelidad sexual es la virtud prescrita, tener una aventura fuera del matrimonio es una ignominia para un marido, como en el caso de David con Betsabé. El grosero Nabal es simplemente un esposo necio cuyos errores exigen la hábil diplomacia de su impresionante esposa Abigail (1 S 25).

Dios como marido. La imagen más importante del marido en la Biblia no es humana sino divina, ya que se retrata a Dios como el esposo de sus redimidos, que metafóricamente son su novia y esposa. Isaías dice en relación al Señor: «Porque tu marido es tu Hacedor» (Is 54.5 RVR1960; ver también Jer 31.32). Varios aspectos componen el tema de Dios como marido.

Uno de ellos es la imagen de *Dios como amante*. Comienza con el acto de desposorio de Dios, cuando él declara en relación a Israel: «He aquí que tu tiempo era de amores; y extendí mi manto sobre ti... y te di juramento y entré en pacto contigo... y fuiste mía» (Ez 16.8). Como amante divino, Dios promete amar a su pueblo gratuitamente (Os 14.4). La antigua relación de Israel con el Señor se representa en términos paralelos a las muestras de amor de una esposa (Jer 2.2).

Una segunda imagen es la de *Dios como marido abandonado*, víctima de la infidelidad adúltera de su esposa. El libro de Oseas es el texto que más se extiende en el tema, retratando a Israel como una esposa infiel que Dios reclama. En un lenguaje gráfico, el profeta habla de esta, adornada con anillos y joyas, yendo tras sus amantes (Os 2.13). A lo largo de los libros proféticos del AT, de hecho, la idolatría se representa como *adulterio (Ex 34.15-16; Lv 17.7; Jer 3.6). La traición es tan grande que Dios declara en relación a Israel: «Ella no es mi mujer, ni yo su marido» (Os 2.2 RVR1960). Incluso escribe una carta de divorcio (Is 50.1).

Dios como marido alcanza una tercera dimensión cuando se le retrata como el sufrido y *fiel marido que restaura a una esposa infiel*. Una vez más, el libro de Oseas es el texto

principal, ya que la relación del Señor con Israel se plasma en la historia matrimonial de Oseas y Gomer. A pesar de un impulso momentáneo de abandonar a su mujer idólatra, Dios la llama «como a mujer abandonada y triste de espíritu... como a la esposa de la juventud que es repudiada», ya que él la reclama «con grandes misericordias» (Is 54.6-7). Un lenguaje parecido de pasión romántico aparece en el libro de Oseas, donde la compasión de Dios por una esposa caprichosa se hace más grande y tierna» (Os 11.8) y cura su infidelidad (Os 14.4).

En el NT, la metáfora del marido divino adopta una forma específicamente cristocéntrica. En Efesios 5.21-32, Pablo desarrolla la analogía entre un esposo humano y Cristo. Ambos son cabeza de una mujer. Se ordena a los maridos humanos amar, servir, sustentar y estimar a su esposa, del mismo modo que Cristo lo hace con su iglesia. En el libro de Apocalipsis también, Cristo es el marido de la iglesia, su esposa (Ap 19.7-9; 21.2).

Ver también CASAMIENTO; ESPOSA; FAMILIA; HISTORIA DE AMOR; HOMBRE, IMÁGENES DEL; MADRE, MATERNIDAD; MUJER, IMÁGENES DE LA; PADRE; PATERNIDAD; SEXO; TIRANO, PADRE, MARIDO.

MÁRMOL. *Ver* MINERALES.

MARTILLO

Los hebreos empleaban dos palabras para referirse a un martillo. Los herreros utilizaban el martillo de forja redondeado (*paṭṭîš*, Is 41.7), que también servía para romper rocas (Jer 23.29). El *maqqeḇeṯ*, también una herramienta redondeada, se empleaba asimismo para forjar metales (Is 44.12) o clavar estacas (Jue 4.21; Jer 10.4). También servía para cortar piedra y pudo haber existido en una versión puntiaguda. Probablemente, el *maqqeḇeṯ* para cortar piedra fuese también un instrumento redondeado utilizado con un cincel (cp. 1 R 6.7).

El martillo, quizá la más antigua de las herramientas, se utilizaba únicamente para efectuar cambios. El juicio de Dios, cuyo propósito es producir cambios, es su martillo. La palabra profética que actúa como tal resiste cualquier variación en sí misma mientras da una nueva forma predeterminada a personas y acontecimientos (Jer 23.29). La caracterización de Jeremías de Judá como la *roca que ese martillo quebraría desarrolla las imágenes de un pueblo que no es maleable, sino duro, terco y frágil, reacio a someterse (Jer 5.3; Ez 3.7-9; 36.26). Babilonia también es un martillo en su papel como instrumento de Dios para el *juicio (Jer 50.23), pero irónicamente, uno que se puede romper. Siglos más tarde, en un giro sobre esta imagen, los macabeos (término derivado de *maqqeḇeṯ*) fueron los martillos utilizados por Dios para golpear a los opresores de los judíos.

Los resultados positivos obtenidos por Dios con el uso del martillo contrastan con los de los artesanos humanos. Como principal herramienta del herrero, el mismo desempeñaba un papel fundamental en la creación de todas las imágenes de dioses hechas con manos humanas (Is 41.7; 44.12; cp. Jer 10.4). El pueblo del Señor moldea y forma sus propios dioses, pero el Dios inmutable hace lo propio con su pueblo. Los cambios que los humanos podrían llevar a cabo en los lugares de adoración también eran inaceptables, de

ahí la prohibición utilizar herramientas de hierro «profanadoras» sobre el *altar (Ex 20.25; Dt 27.6; cp. 1 R 6.7).

Las interpretaciones feministas han encontrado un simbolismo sexual en el asesinato de Sísara a manos de Jael (Jue 4.21), con la estaca como símbolo fálico (Bal, 227-228). Quizá sean exageradas, pero es correcto considerar el martillo en esta narración como la herramienta de un hombre (cp. «el mazo de trabajadores» de Jue 5.26), reafirmando el tema de la inversión del género en la historia de Débora. (Quizá intensificando estas imágenes y este simbolismo sexual, la palabra hebrea para martillo, *maqqeḇeṯ*, significa «perforador», mientras que su femenino, *neqēḇâ*, significa «perforada», aunque resulta difícil demostrar si los oyentes originales establecían dichas conexiones).

Ver también ARMAS, DIVINAS Y HUMANAS.

BIBLIOGRAFÍA. M. Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press, 1988) 227-228.

MÁRTIR

La palabra *mártir* deriva del griego *martys*, que tiene el sentido de «testigo». En la tradición cristiana, los que han muerto como mártires lo han hecho testificando de Cristo. Pero la imagen del mártir también incluye en un sentido más amplio a aquellos que mueren por una causa noble (p.ej., por su país), escogiendo la muerte en lugar de renunciar a sus principios o compromisos. La imagen del *mártir* es más prominente en la historia de la iglesia que en la Biblia. En los siglos posteriores a la formación de la iglesia cristiana, aumentaron la veneración de los mártires y los relatos hagiográficos de sus vidas. Sin embargo, la misma puede encontrarse en las Escrituras, y el trasfondo más amplio del martirio judío es crucial para entender completamente el simbolismo de la muerte de Jesús.

En los escritos del AT, encontramos pinceladas ocasionales de la imagen del mártir en otros contextos. *Abel es el primero de ellos, asesinado por un hermano malvado simplemente porque sus hechos eran justos (Gn 4.3-8; 1 Jn 3.12), un ejemplo que impulsa a Juan a comentar: «Hermanos míos, no os extrañéis si el mundo os aborrece». Como otros mártires, la influencia de Abel sigue viva: como modelo de fe, «a pesar de estar muerto, habla todavía» (He 11.4 NVI).

En la historia de los hijos y los nietos de Saúl en 2 Samuel 21, vemos víctimas inocentes asesinadas por la incapacidad del rey de cumplir un antiguo acuerdo con los gabaonitas. No son culpables de nada excepto de un vínculo familiar, y solo su muerte puede satisfacer al pueblo. La imagen más conmovedora de un suceso parecido al martirio en el AT, sin embargo, aparece en el libro de Jueces. La hija de Jefté debe llevar a cabo el deseo de su padre debido al juramente de este a Dios. Su vida se entrega como prenda por la victoria del pueblo sobre los amonitas. La inspiradora imagen de su sacrificio se mantuvo viva en las generaciones siguientes (Jue 11.40).

El NT es más reticente a insistir en el martirio que la iglesia posterior, quizá por miedo a desmerecer al mártir por excelencia: «Jesucristo el testigo [mártir] fiel» (Ap 1.5; 3.15 RVR1960). En el Mesías crucificado vemos el martirio en su forma más pura, el inocente ejecutado por los culpables, y el héroe para aquellos que lo rechazan. La descripción de

Isaías del *siervo sufridor emplea un lenguaje rico con las imágenes del mártir inocente: «Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él» (Is 53.5-6 RVR1960).

El tema de la muerte voluntaria y noble de Jesús debe interpretarse, en parte, como la muerte de un honorable mártir. El período intertestamentario provee el precedente de mártires justos que afectan al bienestar de la nación de Israel. El concepto de los macabeos de su propio sacrificio se evoca en las palabras de un mártir: «Yo, lo mismo que mis hermanos, entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres... y que la ira del Todopoderoso, que se ha abatido justamente sobre todo mi pueblo, se detenga en mí y en mis hermanos» (2 Mac 7.37-38 LBNP). En 4 Macabeos, se considera que la muerte de los mártires tienen un valor redentor para la nación: «El tirano fue castigado, y la patria purificada, habiendo sido ellos [los mártires], por así decirlo, un rescate por el pecado de nuestra nación. Y por medio de la sangre de aquellos devotos y su muerte como sacrificio expiatorio, la divina Providencia preservó a Israel que había sido maltratado anteriormente» (4 Mc 17.21-22). La muerte de Jesús entra directamente en el contexto de la historia de Israel, y el NT ve la redención del mundo en la resolución de la difícil situación de la nación. El precedente del martirio macabeo y el valor depositado en el mismo (*rescate, propiciación, lidiar con la ira divina) constituyen un importante telón de fondo frente al que considerar la muerte de Jesús, aunque Isaías 53 sea más protagonista.

La Biblia no contiene aforismos sobre los mártires que puedan igualar la afirmación de Tertuliano: «La sangre de los mártires es la semilla de la iglesia». Pero Jesús, proclamando el juicio venidero sobre el incrédulo Israel, invoca la memoria de toda una línea de ellos: «Así recaerá sobre ustedes la culpa de toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la de Zacarías» (Mt 23.35 NVI).

En el NT, Esteban sobresale como primer mártir cristiano, uno que ejemplifica el sentido de la instrucción de Jesús de tomar la cruz y seguirle (Mr 8.34; Lc 9.23). Los mártires también se destacan en el libro de Apocalipsis, donde su testimonio sacrificial recibe una honra especial. Cuando el dragón cae derrotado, se nos dice que los santos dan lugar a su caída «por medio de la sangre del Cordero y de la palabra del testimonio de ellos, y menospreciaron sus vidas hasta la muerte» (Ap 12.11 RVR1960). Aquí, la descripción de la «sangre de los mártires como la semilla de la iglesia» había nacido.

Ver también CRUZ; PASIÓN DE CRISTO; SIERVO SUFRIDOR.

MÁS ALLÁ

El más allá es una imagen central de la fe Cristiana. Todos los seres humanos están destinados a participar en el más allá: *cielo (*paraíso) para los que están en Cristo; *infierno (*castigo, ausencia de Dios) para los no regenerados. La meta final y la recompensa para todos los cristianos es la eternidad en la presencia del Señor. Además, el NT (en especial Pablo) imagina la vida cristiana como una que ya participa de las realidades celestiales que se experimentarán por completo solo con el regreso de Cristo y la resurrección del cuerpo.

Las premoniciones del Antiguo Testamento. Las imágenes del AT sobre el más allá están empobrecidas si se las compara con las del NT. La ilustración que proporciona el AT sobre el más allá solo se ha desarrollado modestamente. En vez de ello, el enfoque del AT está más sobre el cuidado de Dios por su pueble en términos de *bendición terrenal, en particular la *tierra y los vástagos, y el castigo de Dios tanto de los israelitas infieles como de las naciones paganas mediante el *exilio o la *muerte.

La tierra y la descendencia son el contenido de las bendiciones prometidas de Dios al pueblo ya con Abraham (Gn 12.1-3). Esta doble promesa que se le hizo se reitera a lo largo de las narrativas patriarcales y es un estribillo regular durante toda la historia de la monarquía, incluida la literatura profética: la obediencia de Israel asegura su presencia en la tierra, mientras que su desobediencia acarrea el ataque y el finalmente el exilio. Algunos han considerado la promesa de la tierra/descendencia a Abraham como una referencia a una bendición en el más allá para Abraham, ya que estas promesas no se realizaron plenamente hasta muchas generaciones después de su muerte, pero esto está muy lejos del sentido más desarrollado sobre el más allá que encontramos en el NT. Cualquier escasa referencia al más allá que pudiera haber en el AT, uno debe al menos concluir que no juega el papel principal que desempeña en el NT. Además, lo poco que hay en el AT sobre el más allá es de naturaleza variada y ambigua. Existen pasajes que sugieren que la muerte es el fin, unas cuantas que parecen insinuar que la conciencia sigue después de la muerte y otras muchas que son sencillamente difíciles de definir con precisión.

El entendimiento común de la muerte en el AT es que significa la separación final de la tierra de los vivientes y hasta de Dios también. Lo vemos con bastante claridad en pasajes como Salmos 6.5; 30.9; 31.18; Isaías 14.11; 38.18-19 y Job 3.13-19. La palabra clave usada aquí es el hebreo *š*^{e}*'ôl* que, al menos en estos pasajes, se refiere al estado inconsciente, decadente (o durmiente, cp. Job 3.13) del cuerpo en la *tumba. El salmista no desea ir allí, ya que nadie recuerda o alaba a Dios desde la sepultura (Sal 6.5). Parta Job, como para Homero, el más allá es un olvido tenebroso, un lugar donde «los impíos dejan de perturbar» y «descansan los de agotadas fuerzas» (Job 3.17 RVR1960), «una tierra tan oscura como la medianoche, una tierra de penumbra y confusión» (Job 10.21-22 NTV). Lo mejor que se puede decir en esta visión del más allá es que los problemas de la vida han cesado: «los cautivos... no oyen la voz del capataz... y el siervo libre de su señor» (Job 3.18.19 RVR1960). Otros pasajes refuerzan la palidez del AT en las imágenes del más allá que describe la vida de ultratumba como algo que uno desearía evitar en lugar de esperar (Sal 16.10; 86.13; 102.26). Hay un sentido en el que el simbolismo del más allá en el AT es apasionante precisamente en virtud de su ausencia. Dado que no hay más allá, estos textos le imponen a los lectores que se centren en su relación con Dios en el aquí y ahora.

Sería erróneo, no obstante, suprimir las imágenes de un más allá positivo que emerge de vez en cuando en el AT. El escritor de Eclesiastés, describiendo el momento de la muerte humana, diferencia entre regresar a la tierra y que el espíritu vuelva a Dios que lo dio (Ec 12.7). Los relatos de cómo Enoc (Gn 5.24; cp. He 11.5) y Elías (2 R 2.1-18) son

arrebatados al cielo después de que su vida terrenal parece sugerir una cierta noción de existencia consciente en un mundo trascendente. Algunos comentaristas argumentan basándose en el simbolismo de los Salmos para una creencia más clara en el más allá de lo que a veces se reconoce. Salmo 1.3 compara a la persona piadosa a un *árbol cuyas hojas no se secan jamás, símbolo arquetípico de inmortalidad. Salmo 49.15 afirma que « Dios redimirá mi vida del poder del Seol, porque él me tomará consigo (rvr1960); aunque el Salmo 73.24 el poeta predice: «Después me recibirás en gloria» (rvr1960). Salmo 16.10-11 afirma: «no dejarás que mi vida termine en el sepulcro», sino que «me llenarás de alegría en tu presencia y de dicha eterna a tu derecha» (NVI); Salmo 139.24 habla de ser guiado «en el camino eterno» (cp. Pr 12.28, que afirma que «en el camino de la justicia se halla la vida; por ese camino se evita la muerte»). La aproximación más cercana del AT a la confianza y el éxtasis del NT sobre el más allá es la confianza escatológica de Job en cuanto a que su *Redentor vive y que, después de que su piel haya sido destruida, en su carne todavía verá a Dios (Job 19.24-27).

Varios otros pasajes del AT hace alusión al estado de consciencia en el más allá. En 1 Samuel 28.1-24 la adivinadora de Endor invoca el espíritu de Samuel a petición de Saúl. (La condenación de «una médium o espiritista que invoca a los muertos» en Dt 18.11 también parece suponer, pero en modo alguno con claridad, la existencia de una vida de ultratumba del algún tipo.) Saúl pide que se invoque a Samuel para que él pueda preguntarle cómo derrotar a los filisteos, ya que Dios le ha vuelto la espalda (1 S 28.15). La respuesta de Samuel es de juicio: Saúl y su ejército serán derrotados, porque había desobedecido a Dios con anterioridad (cp. 1 S 13.1-15; 15.1-35). Aquí vemos el simbolismo del más allá se asocia estrechamente al juicio. Una noción similar se encuentra en Daniel 12.14, tal vez la declaración más clara del más allá en el AT, en especial el versículo 2: «Y del polvo de la tierra se levantarán las multitudes de los que duermen, algunos de ellos para vivir por siempre, pero otros para quedar en la vergüenza y en la confusión perpetuas» (nvi). El simbolismo cuadra en cierto modo con los pasajes citados más arriba que hablan de la muerte como el final: la muerte representa en algún sentido la separación de Dios, ya sea por la no existencia o la «vergüenza y la confusión perpetua», eso último implica claramente que hay una vida más allá.

Sin embargo, Daniel 12.1-4 no habla sencillamente de juicio. Algunos de los muertos «despertarán» a «la vida eterna». El contexto de estos versículos es la liberación por parte de Dios de su pueblo en el tiempo del fin, estén vivos o muertos. Resulta difícil ser preciso sobre lo que significa «despertar» para quien está muerto (es decir, una existencia espiritual o física), pero sí parece claro que esta liberación del más allá sea una «resurrección» de algún tipo. Este simbolismo es igualmente destacado en Isaías 26.19: «Tus muertos vivirán, sus cadáveres volverán a la vida. ¡Despierten y griten de alegría, moradores del polvo! Porque tu rocío es como el rocío de la mañana, y la tierra devolverá sus muertos» (nvi). Sin embargo, esto puede referirse a la restauración de Israel como nación en lugar de una resurrección corporal personal. El pasaje es paralelo a Ezequiel 37.12: «Pueblo mío, abriré tus tumbas y te sacaré de ellas, y te haré regresar a la tierra de Israel» (NVI). El lenguaje de la muerte y la resurrección se emplea para hablar

de regreso de Israel a la tierra después del exilio. De ahí que el más allá describa el regreso el estado real de la liberación, en este caso la posesión de la tierra. En Ezequiel e Isaías tenemos, pues, la yuxtaposición de la recompensa de la tierra aquí y ahora tan destacada a lo largo de gran parte del AT y la recompensa del más allá después.

Certezas del Nuevo Testamento. El simbolismo del más allá como la liberación se desarrolla de una forma más plena en el NT, tanto que forma uno de los focos centrales de la soteriología neotestamentaria. El simbolismo del más allá en el NT es tanto una certeza futura y, para el creyente, una realidad presente.

La futura certeza del más allá para el creyente y el incrédulo por igual es un elemento fijo fundamental en el NT. Este más allá se presenta en dos fases. La primera concierne el estado del individuo después de la muerte, algo a lo que se alude a veces como el estado «intermedio». El NT no parece presentarnos ningún tipo de simbolismo completo del incrédulo durante este estado, pero sí nos señala ciertas direcciones con respecto al estado del creyente a su muerte. Lucas 16.17-31, por ejemplo, presenta la enigmática imagen de Lázaro después de muerto junto a Abraham (Lc 16.22), aunque el rico es atormentado en el infierno (Lc 16.23). Aunque el NT no llena las lagunas para nosotros, «al lado de Abraham» se presenta en la literatura rabínica como la morada temporal de los justos que precede a su vindicación final. A partir de esta parábola también parece que el estado intermedio del incrédulo está en el infierno, pero los detalles sencillamente no se nos dan para redondear por completo la imagen (*ver* SENO DE ABRAHAM).

Pablo proporciona una imagen más clara del estado del creyente después de la muerte (Fil 1.21-24). Al parecer, una vez que Pablo «parte» está «con Cristo» (v. 23). El contexto de este pasaje, sin embargo, no es realmente el de hacer una exposición sobre la naturaleza precisa del más allá, pero, sobre la firme convicción del apóstol en cuanto a que permanecerá en esta vida por amor a la iglesia filipense. De ahí que sea difícil hacer muchas declaraciones firmes sobre la naturaleza del más allá, basándose en este texto. Por otra parte, sí parece claro que, al menos para el creyente, el estado intermedio es de bendición en la presencia de Cristo.

Cualquiera que pueda ser la ambigüedad que rodea el estado intermedio compensa más cuando el tema recurre al estado final del creyente y el incrédulo después del regreso de Cristo. La *Segunda Venida de Cristo es un estribillo regular en el NT (p. ej., Mt 24.1-35 y pasajes paralelos; Jn 14.1-4; 2 Ts 2.1; 2 Ti 4.8; Tit 2.13), y con su venida se presenta el pleno florecimiento de su reino, o en el lenguaje de Apocalipsis 21.21 «un nuevo cielo y una nueva tierra».

En ningún lugar de la Biblia se alienta la imagen común del más allá como una con criaturas vestidas con túnicas y tocando el arpa, sentadas en las nubes. Más bien se describe como el regreso final y completo del pueblo de Dios a la tierra, una señal de bendición sumamente destacada en el AT. De acuerdo con Apocalipsis 22.1-6, es una especie de regreso al Jardín del Edén, la tierra original de bendición. Aquí vemos la historia redentora de la Biblia que cierra el círculo: la liberación en Cristo es para el propósito supremo de devolverle al pueblo de Dios la bienaventuranza original del Edén.

La tierra prometida del AT no fue más que el preludio de la realización elevada del cumplimiento de esta promesa del más allá en Apocalipsis 21 y 22.

Las imágenes reales del más allá para los creyentes recalcan seis temas. Uno es que el futuro estado de bendición de los redimidos es un estado de *triunfo que se suele describir mediante la imagen de la *corona (1 Co 9.25; 2 Ti 2.5; 4.8; Stg 1.12; 1 P 5.4; Ap 3.11; 6.2), pero también apoyándose en el simbolismo de reinar (Ap 2.26-27; 3.21) y juzgar (1 Co 6.2-3). Una segunda imagen es la del más allá como recompensa por resistir en fe en la vida presente, un estado que Jesús llama «el gozo de tu señor» (Mt 25.21, 23 RVR1960) y que en otros lugares se denomina sencillamente *«recompensa» (1 Co 3.14; Ap 22.12) o «premio» (Col 2.18). En tercer lugar, la *gloria que los creyentes reciben en el más allá es permanente o imperecedero (1 Co 9.25; 15.42-57; 1 P 1.4; 5.4).

En cuarto lugar, la gloria del más allá ya existe en el cielo; es una mansión a la que Jesús ha ido a preparar (Jn 14.1-3) y un estado «reservado» para los creyentes (1 P 1.4 RVR1960). En quinto lugar, la persona se transforma en un estado más elevado, mientras retiene su identidad personal e incluso corporal (1 Co 15; Ap 2.17, que declara que cada santo en el cielo recibe «un nuevo *nombre» que solo conocerá esa persona y Cristo). Finamente, la vida futura de los santos en el cielo es una condición de actividad incesante en un lugar definido, con énfasis en la experiencia de adoración de Dios (Ap 4; 19.1-9).

Todavía hay un sentido más en el que los autores del NT, y en particular Pablo, presentan una imagen del más allá que no es simplemente una esperanza futura, sino una realidad presente para los que están en Cristo. Desde la primera venida de Cristo, las realidades del *reino de Dios han comenzado a realizarse de una forma acrecentada desconocida para los santos del AT (1 P 1.10-12; He 1.1-4). La venida del reino y no meramente en un sentido futuro, sino en una realidad presente, es fundamental para el evangelio. Por concretar más el asunto, la realidad presente del reino no es nada menos que las realidades del reino futuro que irrumpe en el orden del mundo presente. La manera en que el futuro más allá está presente en la vida de los creyentes se hace más explícita en varios pasajes paulinos. Por ejemplo, la realidad de nuestra *resurrección a una nueva vida es tan cierta que Pablo habla de esa resurrección en tiempo pasado (Col 3.1-4), La idea de Pablo parece ser que cuando uno se une con Cristo (Ro 6.5) esa unión tiene implicaciones inmediatas. Dado que Cristo ha sido resucitado de los muertos, también los que están unidos a él. No es que la resurrección del creyente es únicamente un evento pasado, sino que los creyentes, en virtud de su unión con Cristo, participan ahora en la realidad futura. Del mismo modo, Pablo puede afirmar en Efesios 2.6 que los creyentes están tan unidos a Cristo que «Dios nos levantó de los muertos junto con Cristo y nos sentó con él en los lugares celestiales».

De acuerdo con las imágenes más detalladas del más allá en la NT, la comprensión definitiva del *infierno como el más allá de los incrédulos también emerge. Principalmente, el infierno nos proporciona versiones invertidas de los temas ya observados por los benditos en el más allá. Si el cielo es un lugar «reservado» para los creyentes (1 P 1.4 RVR1960), la más negra *oscuridad está reservaba para los reprobados (1 P 2.17; Jud 13). Si la dicha aguarda a los fieles, el castigo espera a los que no tienen fe

(Mt 10.28; Ro 2.8-9; 22.13; Ap 14.10). La *luz domina el cielo, pero el *fuego (Mt 5.22; 13.42; 18.9; Ap 20.14-15) y la oscuridad (Mt 8.12; 2 P 2.17; Jud 13) prevalece en el infierno. Aunque la bienaventuranza del cielo no tiene fin, en el infierno está el *tormento que continúa sin respiro (Mt 3.12; 25.41; 2 Ts 1.9; Jud 7; Ap 14.11).

Resumen. Como otros muchos motivos de la Biblia, las imágenes del más allá muestran una progresión distinta desde el AT al NT. Con respecto al más allá que aguarda a los redimidos del Señor, esta progresión es una gloriosa iluminación, ya que la preocupación del AT por la finalidad de la tumba (solo con destellos ocasionales de una esperanza inmortal) da paso a las arrebatadoras imágenes de un destino celestial que en sí mismo se convierte en la meta del esfuerzo humano en esta vida. Añadido a esto está la forma en que el NT ve el más allá, no solo como una certeza futura, sino también como una realidad presente. Es la presencia vital, concreta, del más allá en esta vida que da forma al corazón mismo de la vida y la conducta cristiana para los que trabajan para entrar en la vida venidera.

Lo inverso de esto es que la progresión de la condena tenebrosa de la tumba en el AT se desarrolla en una imagen aún más oscura del infierno, en el NT, como lugar de castigo para los incrédulos. Una vez considerados todos los factores, las imágenes bíblicas del más allá participan, pues, tanto de la esperanza como de la advertencia, y, en ambos casos, las imágenes tienen la fuerza de una promesa de lo que está por venir.

Ver además, SENO DE ABRAHAM, VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO; BENDICIÓN; TIEMPOS DEL FIN; CIELO; JUICIO; PARAÍSO; RESURRECCIÓN.

MATANZA. *Ver* ALTAR; HISTORIAS DE BATALLA; SACRIFICIO.

MATEO, EVANGELIO DE

Cada uno de los cuatro Evangelios destaca o subraya cosas que los distinguen de los demás. El Evangelio de Mateo está escrito para los judíos, haciendo hincapié en Jesús como Rey y como cumplimiento de la profecía del AT. Tiene intereses apocalípticos y eclesiásticos también. La disposición del material lleva la impronta de una mente ordenada y una inclinación por la cuidadosa organización y agrupamiento, así como rasgos que siguen la tradición que afirma que el autor es Mateo, el recaudador de impuestos y contable.

La característica más importante de la estructura del libro es su disposición sobre un principio de secciones alternantes de narrativa y discurso, ambos relacionados de forma flexible con cada unidad, de la manera siguiente: narrativa de los primeros años de Jesús (Mt 1–4) y sus exigencias inaugurales para los que deseen vivir en el *reino de Dios (el Sermón del Monte en Mt 5–7); los milagros de Jesús mientras *viajaba (Mt 8–9 y el discurso sobre cómo sus discípulos tienen que conducirse en sus viajes (Mt 10); los conflictos de Jesús con los judíos (Mt 11–12) y sus *parábolas sobre entrar al reino (Mt 13); experiencias con los discípulos como núcleo central de la nueva comunidad (Mt 14–17) y un discurso sobre los deberes de discipulado dentro de la nueva comunidad (Mt 18); acontecimientos que rodean el viaje final de Jesús a Jerusalén (Mt 19–23) y la instrucción escatológica (el Discurso del Monte de los Olivos en Mt 24–25); los acontecimientos de la Semana de *Pasión, que acabó con la *resurrección (Mt 26–28).

Aunque resulta especulativo atribuir la disposición de los discursos en cinco partes a una consciente imitación de los cinco libros del Pentateuco (aunque esto encajaría en la orientación judía del Evangelio), la conveniencia del esquema (tal vez una ayuda a la memoria de los nuevos conversos que estaban siendo instruidos) es inequívoca.

Se pueden contar los cinco discursos con los dedos de una mano; cada uno de ellos responde a una pregunta. ¿Cómo deben vivir los ciudadanos del reino? Se responde mediante el Sermón del Monte (Mt 5–7). ¿Cómo han de conducir los discípulos sus viajes? Esta pregunta se responde con el discurso misionero sobre la condición de *siervo (Mt 10). Los que quieran saber qué parábolas contó Jesús sobre entrar en el reino las hallarán recopiladas en un solo capítulo (Mt 13). La pregunta de cómo deberían vivir los discípulos unos con otros halla su respuesta en el discurso sobre la *humildad y el *perdón (Mt 18). ¿Cómo acabará todo? La respuesta está en el Discurso del Monte de los Olivos al final de los tiempos (Mt 24–25). El orden de la disposición destaca por la forma en que estas secciones acaban con la fórmula «cuando Jesús terminó de decir estas cosas» (ver Mt 7.28; 11.1; 131.53; 19.1; 26.1).

Otros patrones también son evidentes. Encontramos un equilibrio consciente de empezar y acabar, por ejemplo. La venida de Cristo a la tierra al principio se equilibra al final con su inminente partida al cielo. La encarnación queda equilibrada por la resurrección, el nacimiento por la muerte. La acción empieza en Belén y acaba en Jerusalén. La luz de la *ingenuidad (Mt 2.2) se equilibra con la oscuridad de la crucifixión (Mt 27.45). Se adora a Jesús en la natividad y se burlan de él en la crucifixión. Entre esta especie de sujetalibros encontramos la historia de la vida y el ministerio de Jesús.

La interconexión de la narrativa y la enseñanza también caracteriza el retrato que Mateo hace de Jesús, que presenta una multitud de vínculos entre sus palabras y sus hechos. Si Jesús exhorta indirectamente a los demás a que sean mansos (Mt 5.5), él mismo lo es (Mt 11.29; cp. Mt 21.5). Si exhorta a la *misericordia (Mt 5.7), él mismo es misericordioso (Mt 9.27; 15.22; 20.30). Si felicita a los oprimidos por la causa de Dios (Mt 5.10), él mismo *sufre y muere siendo inocente (Mt 27.23). Jesús exige también fidelidad a la *ley de Moisés (Mt 5.17-20) y él mismo la observa a rajatablas durante su ministerio (Mt 8.4; 12.1, 8, 9-14; 15.1-20). Recomienda la abnegación frente al mal (Mt 5.39) y no se resiste a las maldades que le hacen (Mt 26.67; 27.30). Llama a la *oración en privado (Mr 6.6) y, posteriormente, se retira a un monte para orar a solas (Mt 14.23). Además, Jesús le aconseja a sus seguidores que utilicen ciertas palabras en la oración («hágase tu voluntad», Mt 6.10; «no nos dejes caer en la tentación» Mt 6.13) y usa esas mismas palabras en Getsemaní (Mt 26.41-42). Rechaza el servicio de mamón (Mt 6.19), y vive sin preocuparse por el dinero (Mt 8.20). Ordena a los creyentes que lleven su cruz (Mt 16.24), y lo hace él mismo, tanto de forma figurada como literal.

Mateo escribe de forma consciente a los judíos, esperando convencerlos de que Jesús es el Mesías prometido y que las profecías del AT se cumplen en su vida. Por consiguiente las alusiones y ecos del AT son numerosos en su relato. En Mateo 1–5, por ejemplo, el texto dirige una y otra vez al lector documentado a la historia fundamental de

*Éxodo y enseña, pues, que Jesús es un nuevo legislador cuyo nacimiento inaugura un nuevo *éxodo. La orden de Herodes de exterminar a los niños varones de Belén (Mt 2.16-18) es como la de Faraón de deshacerse de todos los niños varones hebreos (Ex 1). Las citas de Oseas 11.1 en Mateo 2.15 evo pensamientos del éxodo ya que, en su contexto original, «de Egipto llamé a mi hijo» (RVR1960) se refiere a Israel. Jesús, como Israel, es exiliado a Egipto y posteriormente regresa a la tierra de origen. En Mateo 2.19-21 se toma prestado el lengua de Éxodo 4.19-20 para que, del mismo modo que *Moisés, tras habérsele dicho que regresara a Egipto, porque habían muerto todos los que querían matarlo, toma a su mujer y sus hijos y regresa a la tierra de su nacimiento, así también ocurre con Jesús: después de que se le dijera a José que volviera a Israel, porque habían muerto los que deseaban quitarle la vida a su hijo, toma a su esposa y su hijo y vuelve a la tierra natal del niño.

El ministerio de Juan el Bautista es el cumplimiento de Isaías 40.3 (LXX; ver Mt 3.3) y, en el AT, la profecía es consolar a los exiliados de Babilonia: un nuevo éxodo y regreso a la patria les espera en el futuro. Cuando Jesús pasa por las aguas del *bautismo y después va al desierto a sufrir la *tentación, recuerda una vez más el éxodo (cp. esp. Dt 8.2-3). Jesús, cuyos cuarenta días de ayuno nos recuerda los cuarenta días de ayuno de Moisés (Ex 24.18) es como Israel, tentado por *el hambre (Ex 16.2-8), tentado para que ponga a Dios a prueba (Ex 17.1-4; cp. Dt 6.16) y tentado a la *idolatría (Ex 32). En cada ocasión cita del libro de Deuteronomio —de Deuteronomio 8.3 en Mateo 4.4; de Deuteronomio 6.16 en Mateo 4.7; y de Deuteronomio 6.13 en Mateo 4.10. Después de todo esto, Jesús sube a un monte donde debate los mandamientos del *Sinaí (Mt 5.17-48) y transmite los suyos.

Otros temas refuerzan la orientación judía del Evangelio de Mateo. Los judíos atribuían gran importancia al linaje, y Mateo comienza con la genealogía humana de Jesús (cp. la divina genealogía de Juan al principio de su Evangelio). De acuerdo con el respeto hebreo por la profecía, Mateo prodiga atención al papel de Jesús como maestro. Los hebreos eran personas del Libro, y Mateo se sale de su camino para aseverar que Jesús cumplió y llevó a consumación lo que se había escrito en el AT. Los judíos estaban familiarizados con las visiones apocalípticas del fin, y Mateo incluye el discurso del Monte de los Olivos sobre las últimas cosas.

La imaginación judía estaba entusiasmada con la idea de la *realeza, y Mateo proporciona un énfasis sobre Jesús como rey y gobernante de un reino espiritual. El tema de Jesús como rey une mucha de la teología mateana. El «reino de Dios» es «su» (=de Jesús) reino (Mt 13.41). Jesús lleva títulos reales, incluido «Hijo de David» (Mt 1.1-18, 20; 9.27, etc.) y «Mesías» (Mt 16.13-20; cp. 2 S 7). Como Hijo del hombre que se sienta en su trono, juzgará y reinará (Mt 19.28; 25.31, 34, 40). Jesús entra en Jerusalén como su rey (Mt 21.5) y es crucificado como «Rey de los judíos» (Mt 27.11, 29, 37, 42). En línea con su estatus real a lo largo del Evangelio, se retrata una y otra vez a Jesús sentado, es decir, adoptando la posición de autoridad y descanso (Mt 5.1; 13.2; 15.29; 21.7; 24.3; 25.31).

En vista de este énfasis sobre Jesús como rey, también el tema del *siervo sufriente al final del libro toma una fuerza mayor. Después de la Última *Cena, cuando Jesús se niega a ejercer su autoridad real (cp. Mt 26.53), ya no se posiciona como aquel que ostenta la autoridad. Ahora son otros los que están sentados: los discípulos (Mt 26.36), Pedro (Mt 26.58, 69), los guardas (y, evidentemente, el sumo sacerdote; Mt 26.58, 62), Pilato (Mt 27.19), los soldados junto a la cruz (Mt 27.36). Ahora, Jesús está de pie (Mt 27.11), cae a tierra (Mt 26.39) y cuelga de una *cruz (Mt 27.35). Su postura durante la pasión refleja su renuncia temporal a la autoridad y la falta de toda comodidad. El rey se ha convertido en el siervo sufriente de Isaías (cp. Mt 8.17; 12.18-21).

La geografía es un factor unificador en el Evangelio de Mateo, y un incipiente simbolismo funciona en algunos de los lugares. Galilea es donde Jesús inicia su ministerio (Mt 4.12-25) y donde Jesús encarga a sus discípulos que continúen con su misión (Mt 28.16-20). En Galilea, Capernaum, y Nazaret hay símbolos del rechazo de la gracia divina (Mt 11.23-24; 13.54-58). Jerusalén es el lugar del rechazo supremo —la crucifixión— y el lugar de los enemigos mortales como Herodes, Pilato y los principales sacerdotes y ancianos del pueblo.

El Evangelio de Mateo está unificado, en parte, por el conflicto y los contrastes. El Sermón del Monte acaba con los famosos contrastes entre las puertas estrecha y ancha, verdaderos y falsos profetas, y el edificador sabio y el necio (Mt 7.13-27). Todas las extensas parábolas recogidas por Mateo implican conflicto o contraste. La luz sobre el Monte de la Transfiguración (Mt 17.1, 2) se contrasta con la oscuridad que cae sobre Jesús clavado a la cruz en el monte de la crucifixión (Mt 27.45). De manera más general, Jesús participa en toda la gama de las posibilidades humanas: es humillado y exaltado; está rodeado por santos y también por pecadores; vestido de luz y envuelto en un manto de oscuridad; nace y muere.

Finalmente, a Mateo le encante agrupar su material mediante esquemas numéricos. Podemos hallar en este Evangelio patrones de *tres, Mt 1.1-17; 4.1-11; 6.1-18; 7.7; 8.1-15 (tres milagros de poder); Mateo 9.14-17; 10.26, 28, 31; 10.37-38; 13.1-32 (tres parábolas de siembra); Mateo 18.6, 10, 14; 21.18–22.14 (tres parábolas de advertencia); Mateo 22.15-40 (tres preguntas de los adversarios); Mateo 26.39-44; 26.69-75; 27.11-17). En Mateo 6.9-13 se puede hallar un *séptuple esquema (siete cláusulas en la versión mateana del Padrenuestro); Mateo 12.45; Mateo 13 (siete parábolas); Mateo 15.34; 15.37; 18.22; 22.25; Mateo 23 (siete lamentos).

Ver también JESÚS, IMÁGENES DE; JUAN, EVANGELIO DE; LUCAS, EVANGELIO DE; MARCOS, EVANGELIO DE.

MATRIZ, VIENTRE

En las Escrituras, la *matriz* puede referirse a cualquier lugar de origen, como en el caso de «las entrañas de la aurora» que dan lugar al *rocío (Sal 110.3 NVI). El Señor pregunta a Job: «¿De qué vientre nace el hielo?» (Job 38.29 NVI). La pregunta significa: «¿De dónde vino el hielo originalmente?» e indica que ningún proceso humano de reproducción alcanzaría nunca a la asombrosa *creación original de Dios, cuyo vientre, hablando en sentido figurado, dio a luz a todo nuestro mundo.

En la Biblia, *matriz* se refiere habitualmente a ese lugar dentro de una *mujer en el que se origina y desarrolla un *niño. La mayor parte de las referencias a la misma implican también el poder de Dios obrando en ese lugar invisible y misterioso. La matriz es el sitio en el que Dios origina o no la vida, el lugar de trabajo del Todopoderoso. El salmista declara que el Señor es quien lo formó en el vientre de su madre (Sal 139.13). Isaías llama al Señor «tu Redentor, que te formó desde el vientre» (Is 44.24). El lenguaje trae a la mente una imagen del Dios Todopoderoso que desde el cielo y con sus propios *dedos entra en una matriz para dar forma delicadamente a una nueva vida como él desea.

Dios también es quien niega la vida en la matriz. En 1 Samuel 1.5, el Señor había «cerrado» la de Ana. Esta imagen de abrir y cerrar aparece a menudo en relación con la matriz, como si fuese una estancia con una *puerta o un lugar que pudiese cerrarse. En su *sufrimiento, Job desea que «las puertas del vientre» se hubiesen cerrado con él dentro (Job 3.10 RVR1960). En ocasiones, el Señor cerraba matrices en masa, como en la casa de Abimelec (Gn 20.18). Y solo él puede abrirlas, como cuando se acordó de Raquel y la escuchó y abrió su matriz (Gn 30.22). Estas imágenes de abrir y cerrar comunican la inaccesibilidad del lugar y el poder de la creación. Dan una pincelada de la soberanía de Dios y de su implicación con nosotros como nuestro Creador.

La otra imagen frecuentemente asociada con la matriz es el *fruto, como en Deuteronomio, cuando Moisés dice al pueblo que el fruto del vientre será *bendito si este obedece y *maldito si no lo hace (Dt 28.4, 18). La imagen comunica ante todo el proceso de *crecimiento que culmina en la madurez y la separación de la fuente de vida. Pero el **fruto* también da testimonio de la bondad y la dulzura de la vida en sí misma, un regalo de Dios que debe disfrutarse plenamente. Uno de los pasajes evocadores de la Biblia es la afirmación de que «el fruto del vientre» es la *recompensa de Dios para las personas (Sal 127.3 RVR1960).

Ver también ANCESTRA EN PELIGRO; ESTERILIDAD; HISTORIA DEL NACIMIENTO; MADRE; NACIMIENTO.

MAYOR, HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR

La posición del *hijo mayor evoca imágenes de *bendición, favoritismo y una *herencia doble, todos los beneficios de la primogenitura (Dt 21.17). De hecho, en la época bíblica, el hijo primogénito tenía un estatus privilegiado en la familia. Isaac pretende dar a Esaú la bendición de la *primogenitura a pesar de las palabras de Dios en el sentido contrario (Gn 27.1-4). Lea, y no Raquel, es entregada en matrimonio en primer lugar (Gn 29.26). El mayor desastre que el Señor puede hacer caer sobre Egipto es la destrucción del hijo primogénito de cada casa (Ex 12.29-30). Dios reclama los primogénitos para sí pero acepta a la tribu de Leví a cambio (Ex 13.11-16; Nm 3.12-13; Nm 8.16-18).

Sin embargo, como era de esperar en la economía de la obra de Dios, estas expectativas para el hijo mayor se revierten frecuentemente (*ver* HIJO MENOR). La primera genealogía de Génesis 5 presenta el linaje, no de padre a hijo mayor, sino de padre a hijo escogido (p.ej., Set, no *Caín). La primogenitura se entrega a Isaac, no a Ismael (Gn 17.18-19); a *Jacob, no a *Esaú (Gn 27.28-29); a Judá, no a Rubén (Gn 49.3-4). *José queda disgustado cuando Jacob cruza sus manos y da la bendición mayor a Efraín, el

hijo menor, en lugar de Manasés, el mayor (Gn 49.17-18). Aparte de las consideraciones de la primogenitura, el AT inicia los cambios en el tema del hermano más joven que consigue precedencia sobre el mayor: se prefiere a Raquel antes que a su hermana mayor Lea; José es el hijo del destino en lugar de sus hermanos mayores; *David es el rey escogido aunque es el más joven de la familia; *Abel recibe el favor de Dios en lugar de Caín; Mical, hija de Saúl, es preferida a su hermana mayor Merab; *Moisés hace sombra a su hermano mayor Aarón. El heroico libertador Gedeón también es el más joven en su familia (Jue 6.15).

En la parábola del hijo pródigo, Jesús centra la atención al final en el malhumorado hermano mayor que se niega a regocijarse por el regreso del menor. En una réplica mordaz a los fariseos, que instigaron la serie de parábolas de Lucas 15 con sus críticas a los compañeros de mesa pecadores de Jesús, este cataloga las mismas en el papel del hermano mayor criticón.

Por el contrario, los hijos mayores no son un desastre absoluto. Aunque una línea de personajes representa la decepción de las expectativas fallidas, otro grupo apunta coherentemente al verdadero hijo mayor, Cristo, el primogénito entre muchos hijos (Ro 8.29; Col 1.15; He 1.6). Dios denomina a toda la nación de *Israel su primogénito (Ex 4.22). De forma parecida, Sansón y Samuel traen redención a su pueblo, aunque de forma imperfecta, prefigurando a Jesús, que no solo se goza con el Padre cuando el hijo pródigo regresa a él, sino que va él mismo a la pocilga a rescatar a sus hermanos menores.

Ver también HERMANA; HERMANO; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; PRIMERO.

BIBLIOGRAFÍA. F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Sinlings in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

MEDIANOCHE

La medianoche llega tarde en la *noche, incluso en la *mitad de ella, como la palabra indica. Es la hora en la que las personas *duermen en circunstancias normales. Este es el uso habitual y ordinario del término, designar un tiempo de *descanso y tranquilidad. Sin embargo, la Biblia no dice nada sobre este sentido de la palabra. En las Escrituras, los acontecimientos de los que se dice que tienen lugar a medianoche nos proveen una nueva perspectiva sobre la medianoche como un momento de devoción y de cosas inesperadas.

Un tiempo de devoción. La medianoche engloba imágenes de devoción tranquila y constante. El salmista muestra su celo por *Dios y su *ley levantándose a medianoche para ofrecer su alabanza (Sal 119.62). De hecho, en todas las vigilias de la noche decide «acordarse» de Dios (Sal 63.6; 119.148). Al dejar su descanso (presumiblemente para regresar después), el salmista pone de manifiesto una firme devoción.

Por el contrario, Jesús describe a un hombre sin devoción por su prójimo. Cuando este viene en busca de pan para dar de comer a un invitado a medianoche, el hombre no está dispuesto a trastornar a los que duermen en su casa para ayudarle (Lc 11.5-8).

La medianoche es un momento en el que solo se persiguen los deseos urgentes. Pablo, preparándose para marcharse de la ciudad de Troas, habla a la iglesia hasta medianoche,

entregado a su crecimiento como cristianos (Hch 20.7). Las cosas importantes para nosotros se consiguen incluso en la mitad de la noche.

Un tiempo de acontecimientos inesperados. Nuestra imagen de la medianoche se forma a partir de los sucesos repentinos que tienen lugar entonces. Dios se entromete en el sueño de los *egipcios cuando la décima *plaga golpea a medianoche (Ex 11.4; 12.29). Es un momento de ataque inesperado. En medio de la noche, *Sansón derriba las puertas de Gaza mientras sus habitantes planean matarlo al amanecer; este acto inesperado frustra sus planes (Jue 2.3).

Booz descubre a Rut a sus pies «a medianoche» (Rt 3.8 NVI; *ver* Rut, libro de). En la famosa demostración de *sabiduría de Salomón con las dos madres que reclaman el mismo niño, la verdadera se queja de que la otra sustituyó a su bebé vivo por un niño muerto «a medianoche» (1 R 3.20 NVI). Eliú, el joven amigo de Job, dice que Dios considera iguales a todas las personas destacando que todo el mundo muere sin previo aviso, «de pronto, en medio de la noche» (Job 34.20 NVI). Cuando Pablo y Silas alaban a Dios en la cárcel filipense, tiene lugar un *terremoto a medianoche, que *abre todas las *puertas (Hch 16.25); el carcelero se lleva otra sorpresa cuando comprueba que los prisioneros no han huido, y tanto él como «su casa» se *bautizan esa noche. En otro momento tenso, a bordo de un barco que se dirigía hacia Roma, los guardianes de Pablo avistan tierra alrededor de medianoche, tras haberse perdido en una tormenta (Hch 27.27). Esos incidentes rodean la hora de la medianoche con un tono de suspense y expectación que solo aquellos que estén despiertos podrán sentir realmente.

La medianoche también es la hora de la llegada inesperada del *esposo en la parábola de las diez vírgenes (Mt 25.1-13). De las diez, cinco han traído suficiente *aceite para mantener sus *lámparas ardiendo hasta muy tarde; las otras cinco no lo han hecho y no están preparadas. El propósito de la parábola es advertir a los seguidores de Jesús de que su venida puede producirse en una hora inesperada, por lo que deben estar preparados en todo momento. De hecho, en la *enseñanza de Jesús acerca de su retorno en Marcos 13, avisa de que podría llegar a cualquier hora, incluso a medianoche (Mr 13.35). Su enseñanza concluye con un mandato para sus seguidores: «Velad».

En resumen, la medianoche representa las profundidades de la noche, un tiempo de sueño, paz y tranquilidad. La devoción se demuestra cuando uno se despierta voluntariamente a medianoche, cuando los acontecimientos que perturban la noche son generalmente inesperados. Cuando se anuncia un suceso a medianoche, como el retorno de Cristo, se llama a los creyentes a estar constantemente preparados.

Ver también NOCHE.

MEDIO, CENTRO

La tradición cristiana medieval es muy consciente de la posición media. En iconografía y pintura, el medio, además del tamaño, sirve para definir la jerarquía de importancia. Así pues, el santo, Cristo o Dios, se representa siempre en el centro de la imagen. En la Biblia también vienen a la mente algunas escenas visuales gráficas que ilustran el uso bíblico de «medio».

El medio como honra determinante. Los apóstoles Santiago y Juan vienen directamente a Jesús después de que este predijese su muerte por segunda vez para pedir sentarse a su *diestra y al *izquierda en su gloria (Mr 10.35-37). Su petición demuestra que estaban interesados en su propia gloria; esto es, ser el centro de atención en lugar de mostrarse sensibles a lo que el Señor acababa de confiarles. El Señor enseñó a sus discípulos que no buscasen su propia gloria; y para ilustrarlo, tomó un niño pequeño y lo hizo estar en medio de ellos, diciéndoles que cualquiera que quisiese ser el primer debía ser el último y el siervo de todos (Mr 9.33-36).

Apocalipsis 5 muestra a Jesús como el *Cordero, de pie en el centro del *trono, rodeado por los cuatro seres vivientes y los ancianos (Ap 5.6), que a su vez están rodeados, y por tanto en el centro de «muchos ángeles... y su número era millones de millones» (Ap 5.11 RVR1960). Aquí, se da toda la *adoración y la gloria a Cristo.

El concepto comunal del medio. La palabra hebrea *tāwek̲*, que significa «bisección», y por implicación «centro», «medio», se traduce principalmente «en medio» en las versiones en castellano. La elección de este término ya destaca el concepto de comunión y compañerismo, en lugar del de supremacía y prioridad. De ahí que Dios diga en Éxodo 25.8: «Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos». Aunque es evidente que un santuario sirve como lugar de adoración y que solo Dios es digno de la misma, el objetivo principal del Señor es la comunión con su pueblo. Naturalmente, esta solo es posible donde Dios es el único centro de atención.

Este concepto comunal de medio o centro es coherente en ambos Testamentos. De ahí que Jesús prometa que «donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18.20 RVR1960); y el Señor resucitado «puesto en medio, les dijo: Paz a vosotros» (Jn 20.19 RVR1960). Juan describe como característica central de la Nueva Jerusalén que «entre los seres humanos está la morada de Dios. Él acampará en medio de ellos, y ellos serán su pueblo; Dios mismo estará con ellos y será su Dios» (Ap 21.3 NVI). Anteriormente en Apocalipsis, se representa a Cristo en el medio de los siete candeleros (Ap 1.13), simbolizando su honrada presencia en la iglesia cristiana.

El propio Cristo aparece en el medio, como el centro de atención, cuando fue crucificado «y con él a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio» (Jn 19.18 NVI). Esta escena provee una impactante imagen de Jesús como Dios encarnado, que no cometió pecado (1 P 2.22), y que cargó con él cuando «fue contado con los pecadores» (Is 53.12 RVR1960).

Personas en las encrucijadas. Una última imagen de estar en el medio es la situación de una persona o nación que se encuentra en la encrucijada de una decisión entre dos alternativas. Un ejemplo memorable es el desafío de Elías a su nación en el monte Carmelo: «¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos? Si Jehová es Dios, seguidle; y si Baal, id en pos de él» (1 R 18.21 RVR1960). Aquí, estar en el medio es una parálisis ignominiosa de voluntad espiritual. Tanto Moisés como Josué, en sus discursos de despedida a su nación, representan al pueblo entre dos cursos de la acción. Moisés dice que la gran decisión es entre la obediencia y la desobediencia al pacto, y

entre la vida y la muerte, *bendición y *maldición (Dt 30.15-20). En la misma línea, Josué reta a Israel: «Elijan ustedes mismos a quiénes van a servir» (Jos 24.15 NVI).

Ver también DERECHA, MANO DERECHA; FUERA, DE FUERA; IZQUIERDA, ZURDO.

MEDIODÍA

El mediodía marca el apogeo del *día, cuando el *sol se encuentra en su punto más alto en el cielo. En ese momento, la mañana da paso a la tarde; un tiempo de cambios que llegan a su fin cuando el sol desciende en el horizonte. Como al mediodía el sol se encuentra en su punto más prominente del día, su *luz es la más potente. El mediodía encuentra su valor como imagen en asociación con la más ubicua de la luz.

No todas las referencias a este momento del día tienen matices simbólicos. En ocasiones, únicamente señala un tiempo o define la última frontera de la mañana, como cuando se dice que los profetas de Baal claman a su *dios desde la mañana hasta el mediodía (1 R 18.26). También señala el momento aproximado de la *comida de la mitad del día, como en Génesis 43.16, donde se dice que *José comió con sus hermanos. En este sentido puede indicar un bienvenido descanso de las exigencias del día.

Su uso como imagen se produce tanto en contextos positivos como negativos. En Salmos 37.6, por ejemplo, el salmista urge a sus oyentes a comprometer su vida con Dios; porque si lo hacen, entonces él «hará que tu justicia resplandezca como el alba; tu causa justa, como el sol de mediodía» (NVI). Es decir, del mismo modo que el sol de mediodía ilumina la tierra, las virtudes de la persona piadosa serán claras y obvias para todos.

Mientras la *oscuridad se asocia con el mal, Dios y su pueblo se bañan en la clara luz del día. Así pues, según Isaías, si los israelitas se vuelven de la opresión a la justicia, entonces «brillará tu luz en las tinieblas, y como el mediodía será tu noche» (Is 58.10 NVI).

Por tanto, cuando Israel sigue a Dios, vive en la luz del sol de mediodía, pero cuando se aparta de él, la luz pasa a ser oscuridad. Elifaz utiliza esta imagen cuando debate con Job. Según él, Dios prende a los astutos de forma que «de día tropiezan con tinieblas, y a mediodía andan a tientas como de noche» (Job 5.14 NVI). El profeta Amós habla de un día venidero de juicio en el que Dios hará «que el sol se ponga al mediodía, y que en pleno día la tierra se oscurezca» (Am 8.9 NVI).

Ver también LUZ; MAÑANA; MEDIANOCHE; NOCHE; OSCURIDAD; SOL.

MEDIR, MEDIDA. *Ver* BALANZAS.

MELQUISEDEC

Melquisedec es una de las figuras misteriosas de la Biblia, un personaje cuyo esplendor evocador se encuentra fuera de proporción en relación al poco espacio que se le dedica. Su historia se cuenta en solo tres versículos (Gn 14.18-20). Después de que *Abraham derrote a los *reyes que se llevaron prisionero a su sobrino Lot, Melquisedec se encuentra con él, y lo bendice. Abraham responde ofreciéndole «los diezmos de todo»

(Gn 14.20 RVR1960). ¿Quién es esta figura sombría que obtiene tanto respeto de Abraham y parece salir de la nada para desempeñar su papel en el escenario de la historia bíblica?

Ante todo, es una figura de *autoridad. Las asociaciones son tanto reales (es el «rey de Salem») como *sacerdotales («era sacerdote del Dios Altísimo»). Como una persona con autoridad, pronuncia *bendición; de hecho, en solo dos versículos se dice en *tres ocasiones que él extiende una bendición (dos veces sobre Abraham, una sobre *Dios). Habla del Señor como Creador y libertador, y él mismo es un agente de *paz, relacionado con Salem (que significa «paz»), y que no ha participado en el conflicto bélico en el que Abraham estaba inmerso. Melquisedec también es un anfitrión, pues «sacó pan y vino» a Abraham, una imagen que sin duda evoca asociaciones con la Comunión en la conciencia de un lector cristiano del texto, con un misterio adjunto, ¿cómo podía estar este hecho presente tan pronto en la Biblia.

En el texto original, Melquisedec tiene un significado adicional ya que constituye un contraste con el rey de *Sodoma, que también dialoga con Abraham tras su conquista militar (Gn 14.21-24). Mientras este acepta la *hospitalidad de Melquisedec, se niega a tomar el regalo ofrecido por el rey de Sodoma. Melquisedec habla en una poesía elegante y cortés, el rey de Sodoma lo hace en términos cortos, poco elocuentes y zafios, fundamentalmente «dame a las personas. Llévate los bienes». Y la respuesta silenciosa pero elocuente de Abraham a Melquisedec contrasta con su relativamente verbosa y reveladora presentación de su percepción del carácter del rey de Sodoma, con su acusación implícita de que este se vanagloriaría más adelante de haberle enriquecido. El rey de Sodoma es despedido de la escena sin remordimiento, mientras Melquisedec es alguien que nos invita.

Esta es pues la aparición original de Melquisedec. Se trata de una evocadora historia de misterio y autoridad, pero poco más podríamos decir de este personaje si no existiesen ampliaciones de la imagen más adelante en la Biblia. En un *salmo con matices mesiánicos, se retrata a Dios jurando indisputablemente: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (Sal 110.4 RVR1960). Esta frase simplemente reforzaría el sentido de misterio que rodea a Melquisedec de no ser por la contribución añadida del libro de *Hebreos en el NT.

Hebreos 7 introduce cambios en el tema de la superioridad de Melquisedec y Cristo como *sacerdotes del sacerdocio aarónico. Melquisedec ha pasado a ser ahora una figura de Cristo. Es eterno, «sin padre, sin madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días, ni fin de vida» (He 7.3 RVR1960). «Hecho semejante al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre» (He 7.3 RVR1960). El hecho de que Abraham le diese el diezmo del botín se aduce como una evidencia de «cuán grande es este» (He 7.4). Como Melquisedec, Cristo pertenecía a una familia no sacerdotal (no levítica), indicando la superioridad de su sacerdocio. Aunque el concepto se da a entender en lugar de afirmarse, Melquisedec es como Cristo al ser rey así como sacerdote. Casi todo lo que el escritor de Hebreos 7 dice sobre Melquisedec aumenta nuestra impresión de él como figura misteriosa y sobrecogedora.

Este, pues, es Melquisedec. Su rol en la historia de la doctrina es desproporcionado en relación a lo poco que sabemos de él. Lo que se nos dice incrementa el misterio en lugar de explicar los asuntos. Esta figura enigmática ha cautivado la imaginación de las audiencias bíblicas a lo largo de los siglos como patrocinador de Abraham y precursor de Cristo.

Ver también ABRAHAM; SACERDOTE.

MENDIGO, MENDIGAR

En la Biblia, mendigar se considera una condición extrema. El AT expone reglas detalladas sobre cómo deben tratar los niños de Israel a aquellos que se ven reducidos a la mendicidad para subsistir. Aunque las normas se diseñan frecuentemente para proteger a los pobres de la opresión y el daño (p.ej., Pr 22.22), el AT también considera la necesidad de mendigar como una imagen de la maldición sobre los impíos (Sal 109.10). El salmista destaca que nunca ha visto a los hijos de los justos «mendigando pan» (Sal 37.25 NTV). Proverbios destaca que el *perezoso «no labra la tierra en otoño; en tiempo de cosecha buscará y no hallará» (Pr 20.4). Aquellos que mendigan son estigmatizados por su gran necesidad y las causas de la misma; el verse obligados a mendigar es una señal de desaprobación contra los mendigos aunque las leyes de caridad y *hospitalidad se preocupen de ellos.

La caridad hacia los pobres puede estar detrás de algunos de los actos de Jesús en favor de los mendigos. Sin embargo, la imagen de estos también se transforma en el NT. En los Evangelios, representan cómo la gracia de Dios se extiende más allá de la capacidad humana. Tanto Marcos como Lucas recogen la historia del ciego Bartimeo, reducido a la mendicidad debido a su tara física. Cuando detiene a Jesús pidiendo misericordia, este no solo extiende la cortesía requerida al mendigo ciego sino que también lo cura físicamente y lo restaura espiritualmente (Mr 10.46-52; Lc 18.35-43).

En al menos dos *parábolas, Jesús utiliza a personas que mendigan como ejemplos de los justos. En Lucas, Jesús cuenta la historia de un juez «que ni temía a Dios, ni respetaba a hombre» (Lc 18.2). Sin embargo, el juez se siente finalmente conmovido por una mujer cuyas peticiones de *justicia se asemejan en intensidad y resistencia a las súplicas de un mendigo. En la parábola, la intensidad y repetición de la mujer se establecen como un ejemplo de cómo la *oración, incluso sin esos esfuerzos, mueve a Dios, que a diferencia de este juez es justo.

Sin embargo, la transformación más significativa de un mendigo tiene lugar en la parábola de Jesús del hombre rico y Lázaro (Lc 16.19-31), basada en el tema del giro de la fortuna en el *más allá. En esta parábola. El mendigo pasa a ser el honrado, poniendo de manifiesto que la gracia de Dios no sigue el modelo vigente de respeto a las personas en la tierra. De hecho, el relato indica que los que carecen del mismo en este mundo serán recompensados espiritualmente.

No obstante, la imagen no sugiere que Dios necesite que se le suplique para abrir las bendiciones del *reino. En su lugar, garantiza a aquellos que se ven reducidos a mendigar que Dios oirá su clamor, restaurará su dignidad y les concederá sus deseos. Las historias de Bartimeo, la *viuda insistente y Lázaro recuerdan a los oyentes del evangelio que,

lejos de ser una razón para el rechazo, la pobreza se convierte simbólicamente en una oportunidad para el milagro y la gracia. Mendigar, como un símbolo de necesidad reconocida, pasa a ser el medio a través del cual el Señor puede suplir la necesidad.

Estos ejemplos concretos ayudan a ilustrar el uso metafórico que Cristo hace de la pobreza en las *bienaventuranzas del sermón del monte, donde informó a sus seguidores que los «pobres en espíritu» eran bienaventurados porque recibirían «el reino de los cielos» (Mt 5.3).

Ver también ABUNDANCIA; BIENAVENTURANZAS; DÉBIL, DEBILIDAD; POBREZA; RECOMPENSA.

MENOR. *Ver* PEQUEÑO.

MENTE

Actualmente, asociamos la mente con el cerebro. Este y la cabeza nos proveen numerosas imágenes estándar de la mente y sus funciones. Por tanto, muchas personas modernas se sorprenden de que en el simbolismo de la Biblia no exista conocimiento del cerebro como centro de la conciencia, el pensamiento o la voluntad. Los procesos de la «mente» se relacionan frecuentemente con un órgano que para nosotros evoca las emociones, el corazón. Las traducciones de la Biblia varían en el grado de conservación de la palabra «corazón», sustituyéndola o no por palabras o imágenes asociadas con la mente.

En la Biblia, *corazón* engloba más de lo que queremos decir con *mente* (para la que no existe palabra en el hebreo bíblico). El corazón es el centro del ser, donde residen la voluntad, los afectos, los pensamientos, los propósitos y la imaginación. Las emociones humanas se asocian con más frecuencia a los órganos más bajos. En general, la Biblia sitúa el foco psicológico un paso más abajo en la anatomía que los giros populares modernos. De forma parecida, en el NT griego, «mente» (*nous*) se utiliza habitualmente en referencia a los aspectos cognitivos, racionales e intencionales de una persona así como a los menos concretos como corazón, alma, opinión y entendimiento o reflexión. El solapamiento entre «mente» y «corazón» es evidente en Filipenses 4.7: «La paz de Dios... guardará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (RVR1960). O en 2 Corintios 3.14-15, Pablo puede hablar de los israelitas, cuyas «mente... se embotó» porque un velo les cubre el corazón» (2 Co 3.14-15 NVI; para ejemplos del AT, cp. 1 S 2.35; Job 10.13; 38.36).

La Biblia se preocupa de la actitud correcta del corazón humano. Este, que el pecado volvió disfuncional, debe «quebrantarse» (Sal 51.17), una imagen que muchos modernos asociarían con un romance roto o el amor rechazado. Sin embargo, para el salmista simboliza la humildad y penitencia de una persona, y es sinónimo de un «espíritu quebrantado». Un corazón *endurecido o «de *piedra» no se somete a la voluntad de Dios (Ez 11.19). Uno *«engrosado» o «incircunciso» es incapaz de responder a la voluntad de Dios (Is 6.10; Ez 44.7).

El Señor conoce el corazón de cada uno y la apariencia exterior no le engaña (1 S 16.7). Los piadosos oran correctamente pidiendo que Dios busque y conozca su corazón (Sal 139.23), y lo *limpie (Sal 51.10). Los malvados, aquellos que han transgredido

voluntariamente los caminos del Señor, necesitan un «corazón nuevo» (Ez 18.31), con la ley de Dios escrita «en su corazón» (Jer 31.33). Estas imágenes dejan claro que se está hablando de algo parecido a lo que llamaríamos la «mente», aunque incluye afectos y aspiraciones humanos. El corazón, como manantial de todos los deseos, debe guardarse (Pr 4.23).

La capacidad racional del corazón es evidente en numerosos textos. «El corazón entendido va tras el conocimiento» (Pr 15.14 NVI) y «el sabio de corazón controla su boca» (Pr 16.23 NVI). Los sabios patriarcas instruyen a Job y pronuncias dichos de su corazón (Job 8.10). El objetivo del maestro es ganar el corazón de sus pupilos para los caminos rectos (Pr 23.26). Jesús dice que el puro de corazón «verá a Dios» (Mt 5.8), y Pablo escribe que por medio de la morada de Cristo en el corazón por fe, los santos pueden comprender el amor de Dios (Ef 3.17). H. W. Wolff concluye que en hebreo, el corazón «describe la sede y la función de la razón. Incluye todo lo que atribuimos a la cabeza y el cerebro, poder de percepción, razón, entendimiento, perspectiva, conciencia, memoria, conocimiento, reflexión, juicio, sentido de dirección, discernimiento» (Wolff, 51).

Independientemente de lo que podamos entender cuando la Biblia dice que los humanos son creados a «imagen de Dios» (Gn 1.26-27), la misma supone que la mente forma parte de esta imagen. El atributo exclusivo de esta mente es su capacidad de conocer a Dios. La distinción entre la mente humana y la animal es una premisa básica que necesita poca elaboración, pero el contraste se representa de forma gráfica en Daniel cuando el rey Nabucodonosor, el líder de la gran «superpotencia» de la época, se ve reducido a un comportamiento animal: su «mente humana se trastorna y se vuelve como la de un animal» (Dn 4.15-16 NVI; cp. los cuatro imperios en forma de bestias y el reino del que es «como un hijo de hombre» en Dn 7). Al mismo tiempo, existe una distinción entre la mente humana y la de Dios. A pesar de la inmensa capacidad de la mente humana de «investigar e indagar acerca de la sabiduría y la razón de las cosas» (Ec 7.25 NVI), las profundidades de la mente de Dios siguen siendo insondables para cualquier humano: «Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos mis caminos, dijo Jehová. Como son más altos los cielos que la tierra, así son mis caminos más altos que vuestros caminos, y mis pensamientos más que vuestros pensamientos» (Is 55.8-9 RVR1960). En contraste con Dios, cuya mente no cambia (Nm 23.19; 1 S 15.29), la mente humana puede ser voluble (1 S 15.29) y «claudicar entre dos pensamientos» (1 R 18.21 RVR1960). Incluso frente a la revelación del tremendo poder y la voluntad de Dios, la mente humana puede verse abrumadas por las dudad (Lc 24.38), embotarse (2 Co 3.14) o «cegarse» por el «dios de este siglo» (2 Co 4.4). El Evangelio de Marcos provee gráficas imágenes narrativas de los discípulos, que siguen a Jesús a diario, incapaces de percibir el sentido completo de quién es él y qué está tratando de conseguir.

La mente humana está sujeta a pensamientos turbadores (Gn 41.8) y confusión, una condición que en ocasiones desemboca en juicio divino (Dt 28.28, 65). Pero una mente que confía firmemente en Dios experimentará la «perfecta paz» (Is 26.3). Desde la

perspectiva de Pablo es como si la mente que se resiste al «conocimiento del Señor» estuviese sujeta a una enfermedad espiritual. Finalmente, Dios «entrega» tales mentes a los efectos totales de una mente «reprobada» o inútil (Ro 1.28) que se implica en una conducta animal (Ro 1.26-32). Incluso aquellos que se esfuerzan para guardar los caminos de Dios se ven inmersos en una lucha. Pablo ve esta circunstancia como la difícil situación de Israel bajo la ley (Ro 7.23), y la única solución se encuentra en Jesucristo, la verdadera «imagen de Dios» (2 Co 4.4; Col 1.15), que a por medio del Espíritu trae liberación de la mente «carnal» de «muerte» y crea otra de «vida y paz» (Ro 8.6). Pablo puede llamar a esta transformación de la mente la «renovación» de la misma (Ro 12.2), o tener «la mente de Cristo» (1 Co 2.16). Aquellos que han experimentado esta transformación pueden ser llamados a estar «perfectamente unidos en una misma mente y en un mismo parecer» (1 Co 1.10 NVI; Fil 2.2).

Ver también CABEZA; CORAZÓN.

BIBLIOGRAFÍA. H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Filadelfia: Fortress, 1974).

MERCADO, PLAZA DEL

El mercado, un espacio claramente público, es el lugar de la abundancia material, un barómetro de los asuntos políticos y espirituales, así como para buscar seguridad.

Un lugar de bienes materiales. Implícitamente, los textos bíblicos nos muestran los muchos bienes del mercado. *Telas y *alimentos están disponibles en abundancia: «hermosas telas, mantos de color púrpura, bordados, tapices de muchos colores» (Ez 27.24 NVI); ropa de lino y cintos (Pr 31.24); un cinturón de lino para Jeremías (Jer 13.1); *pan, *trigo (Am 8.5); *grano (Neh 10.31); *vino, *uvas, *higos, *pescado (Neh 13.15-16); *palomas (Jn 2.16); carne (1 Co 10.25) y alimentos para las multitudes que escuchan a Jesús (Jn 6.5-7; 4.8, 32). Como los mercaderes eran itinerantes, no vendedores locales, sus lujos, especias, piedras preciosas y oro, también estaban disponibles ocasionalmente (Ez 27.22).

Un barómetro político y espiritual. Los mercaderes también contribuían al clima político del mercado estableciendo balanzas y pesas con un modelo en ocasiones sospechoso (Gn 23.16; 2 R 7.1, 8). El ámbito político del mercado brotaba de la convergencia de muchas culturas diferentes. Los mercados abiertos y el comercio señalaban la hospitalidad y la buena voluntad entre gobernantes (Gn 34.10, 21; 1 R 20.34).

La autoridad de tipo democrático se reafirmaba en el mercado. Las multitudes se formaban rápidamente en la zona llena de gente. Cuando echan un demonio de una chica esclava, Pablo y Silas acaban arrastrados hasta el mercado, «ante las autoridades» (Hch 16.19).

El mercado era un barómetro de los asuntos espirituales y políticos. La observancia del día de reposo en el mismo indicaba un compromiso renovado con Dios (Neh 10.31) y frustraba a los hombres malvados (Am 8.5). Como contraste, la desconsideración por la provisión de Dios viene marcada por un ajetreado comercio en el día de reposo, que

turbaba continuamente a los justos (Neh 13.15-19). Asimismo, la opresión y el fraude en el mercado eran metáforas de la iniquidad pública (Sal 55.11).

Un lugar para buscar seguridad. Sobre todo, el mercado es un lugar para buscar seguridad, por lo que encontramos personas allí. Todos los tipos se encuentran allí: los maestros de la ley que aman entrar «con ropas ostentosas» y que los saluden con respeto (Mt 23.7; Mr 12.38; Lc 11.43; 20.46); mercaderes deshonestos que estafan «achicando la medida, subiendo el precio y falseando con engaño la balanza» (Am 8.5); niños que se sientan y juegan (Mt 11.16-17; Lc 7.32); mujeres disolutas (Pr 7.12); jornaleros que buscan un trabajo o están alrededor «desocupados» (Mt 20.3); personajes malos, jovenzuelos listos para pasarlo bien (Hch 17.5); personas en las tiendas con hogares detrás de ellos (Sof 1.11). Las personas comparten la necesidad de cuidar de sí mismos.

Quizá, las imágenes más patéticas del mercado son aquellas en las que un siervo de Dios viene al mercado en busca de personas. La *Sabiduría, que estaba con Dios en la creación, convoca al pueblo en la plaza pública, contando dónde se puede encontrar la verdadera seguridad (Pr 7.12). Jesús encuentra multitudes de enfermos desesperados en el mercado, y todos los que le tocan se curan (Mr 6.56). Condena a los vendedores de palomas en el templo: «¿Cómo se atreven a convertir la casa de mi Padre en un mercado?» (Jn 2.16 NVI). Cargado con el evangelio, Pablo pasa sus días en la tienda de un fabricante de tiendas, y «a diario hablaba en la plaza con los que se encontraban por allí» (Hch 17.17 NVI). Entre las personas que buscaban suplir sus necesidades materiales, los siervos de Dios reafirman su promesa constante de provisión para aquellos que confían en él.

En estas escenas de mercado, como en el caso de Jesús y la mujer en el pozo, podemos imaginar debates acerca de las necesidades terrenales, la seguridad o la oportunidad de convertirse en un hijo de Dios, el gran Proveedor. Las palabras de Dios a través de Isaías se repiten en el clamoroso mercado: «A todos los sedientos: Venid a las aguas; y los que no tienen dinero, venid, comprad y comed. Venid, comprad sin dinero y sin precio, vino y leche. ¿Por qué gastáis el dinero en lo que no es pan, y vuestro trabajo en lo que no sacia? Oídme atentamente, y comed del bien, y se deleitará vuestra alma con grosura. Inclinad vuestro oído, y venid a mí; oíd, y vivirá vuestra alma» (Is 55.1-3 RVR1960).

Ver también OBRA, OBRERO.

MES. *Ver* LUNA; TIEMPO.

MESA

Las mesas son fundamentales en la vida cotidiana de la Biblia, y sus funciones son domésticas, ceremoniales y de negocios o comerciales. La imagen es la de la comunión con otros y con Dios en *comidas y ceremonias alrededor de la mesa. Al final, Jesús promete a sus discípulos la bendición definitiva de un lugar «a mi mesa en mi reino» (Lc 22.30).

Mesas para comer. En los primeros tiempos del AT, una «mesa» era frecuentemente una piel de animal extendida en el suelo de una tienda o en la tierra (ver Is 21.5), y la posesión de una de madera así como la capacidad de recibir a alguien con abundantes *alimentos eran señales de riqueza. Sin embargo, en la época del NT, incluso el pueblo

llano disponía de mesas alrededor de las cuales sentarse a *comer. Las referencias bíblicas a las mesas se indican en ocasiones con el uso de ciertos verbos que indican la presencia de una de ellas, como en 1 Samuel 20.5, donde el verbo *yāšaḇ* («sentarse») se traduce correctamente «sentarse a la mesa» («sentarme a la mesa» NVI; «sentarme con el rey a comer» RVR1960; ver también Gn 43.32-34; 2 R 25.29). En el NT, el verbo «*reclinarse» implica la presencia de una mesa. En las comidas formales, los invitados varones se reclinarían (apoyándose sobre el codo izquierdo, dejando la mano derecha libre para comer) en divanes bajos alrededor de la parte exterior de una mesa en forma de U; las mujeres y los *siervos servían desde dentro de la U.

Costumbres y maneras. Una invitación a compartir una comida a la mesa de alguien era una señal de *amistad (Sal 128.3; Lc 14.10), bienvenida y *honor, así como una hospitalidad exigida para con los extraños (Gn 18.1-5; Jue 13.15). La historia de José contiene una escena de mesa que pone de manifiesto algunas de las características básicas del antiguo Oriente próximo: mesas independientes para personas de diferentes antecedentes étnicos; el rechazo de las personas a comer con los que consideran indignos o inmundos; lugares asignados según el rango y la relación con el anfitrión; abundancia de comida, con la mayor parte de la misma destinada al de mayor honra (Gn 43.31-34). Insultar al anfitrión o compartir mesa mientras se le difama o traicione era una imagen patética de traición y de pérdida de la amistad (Sal 41.9; Dn 11.27; Lc 22.21).

Mesas reales. Cenar a la mesa del *rey es un honor; es disfrutar del favor, la *protección, la *prosperidad y el poder del rey (2 S 9.7-13; 19.28; 1 R 2.7). Rechazar su invitación es un insulto (1 S 20.29; Est 1.12). La retirada de la invitación a sentarse en la mesa del rey y verse reducido a comer «migajas debajo de la mesa» es una imagen de humillación y derrota (Jue 1.7; empleado de forma figurada en Ez 39.20 y Mt 15.21-28). La cantidad y la variedad de alimentos y *bebida en la mesa del gobernante son señales de riqueza y poder, y en última instancia, de la *bendición de Dios (1 R 4.27; 10.5; 2 Cr 9.4; Neh 5.17).

Una mesa llena: bendición o decadencia. Una mesa sustancial llena de abundante comida muestra la bendición y la provisión de Dios, y puede evidenciar *shalom*, la justicia pacífica del Señor (Neh 5.17; Job 36.16; Sal 23.5; 78.19). Una mesa llena de alimentos kosher, rodeada de personas justas, ritualmente puras, con las que compartirlos, es lo bueno hecho tangible (p.ej., Sal 128). Por el contrario, la injusticia y la decadencia de un rey, una nación o un individuo pueden exhibirse en una mesa demasiado elaborada llena de demasiada comida mientras los pobres sufren (Is 28.8; *ver* Pobreza).

Mesas ceremoniales. Tanto el mobiliario del *tabernáculo («tienda de reunión») como el del *templo incluían mesas. La mesa del *pan de la presencia tenía sobre ella el pan ceremonial que indicaba la presencia del Señor (tabernáculo: Ex 25.23-30; 31.8; 37.10-16; 39.36; 40.4, 22-23; Lv 24.6; Nm 4.7; templo: 1 R 7.48; 1 Cr 28.16; 2 Cr 4.19; 13.11; 29.18; He 9.2). Salomón tenía diez mesas hechas para el templo (2 Cr 4.8), según las instrucciones de David (1 Cr 28.16). Ezequiel describe un *«altar» o «mesa» de *madera en su visión del nuevo templo (Ez 41.22) y menciona *doce mesas en total,

ocho de ellas para matar a los animales sacrificados (Ez 40.39-41) y cuatro de *piedra cortada para las herramientas y la carne ofrecida a Dios (Ez 40.42-43). Únicamente los *sacerdotes ritualmente puros (levitas, Ez 44.16) podían acercarse y utilizarlas. «La mesa del Señor» en el AT es la empleada para los holocaustos.

Malaquías profetiza contra las personas que imitan cínicamente la *adoración sincera trayendo sacrificios inapropiados e inmundos; dice que estas no respetan la mesa [o altar]» (Mal 1.7, 12).

Adoración idólatra y verdadera. En contraste con las mesas sagradas para la adoración en el templo y el tabernáculo, las mesas y altares utilizados en la adoración idólatra (Is 65.11; Jer 17.2; 1 Co 10.21) pasan a ser símbolos de la ausencia o desaprobación de Dios, de impureza y deshonra, y de futilidad de la misma. Se dice que los profetas del *dios falso Baal «comen de la mesa de Jezabel» (1 R 18.19 RVR1960; esta frase probablemente refleje un estipendio o sustento por parte de la monarquía). Pablo advierte de que los sacrificios a los ídolos se ofrecen «a los demonios... y no a Dios» (1 Co 10.20 RVR1960), contrastando el uso bueno y santo de la Cena del Señor en la «mesa del Señor» con la «mesa de los demonios» (adoración idólatra). «La mesa del Señor se vuelve la norma para la comida y la práctica de la Cena del Señor y de la auténtica comunión cristiana representada aquí.

Servicio en la mesa. Jesús llevó a cabo gran parte de su ministerio y enseñanza alrededor de la mesa (Mt 26.7; Lc 5.29-32; 7.36-50; 14.1-24) y los fariseos lo criticaron por comer con publicanos y *pecadores, ya que hacerlo implicaba la aceptación de personas consideradas habitualmente indignas de compartir una comida con personas buenas. La noción de la disposición a dejar de lado el beneficio personal y la orden de adoptar el papel de las mujeres y los siervos sirviendo la mesa es fundamental en la enseñanza de Jesús a sus discípulos/seguidores: «Porque, ¿cuál es mayor, el que se sienta a la mesa, o el que sirve? ¿No es el que se sienta a la mesa? Mas yo estoy entre vosotros como el que sirve» (Lc 22.27 RVR1960). En consecuencia, «servir a las mesas» describía literal y metafóricamente la obra y el oficio del servicio diaconal (Hch 6.2). Un líder de la iglesia cristiana, en contraste con un rey del AT o una persona rica, comparte y sirve mesa con personas de todo tipo, no solo con los de un estatus social igual o más elevado.

Mesas del reino: bendición y juicio. La promesa de Jesús del reino escatológico se centra en una mesa que indica la bendición y la pertenencia definitivas, pero también el juicio final para los infieles que rechazan su invitación. Él dice a sus discípulos: «Pero vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas. Yo, pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino, y os sentéis en tronos juzgando a las doce tribus de Israel» (Lc 22.28-30 RVR1960).

Ver también ALIMENTO; ALTAR; BANQUETE; CENA; COMER; COMIDA; HOSPITALIDAD; INVITADO; ANFITRIÓN, DIOS COMO.

METAMORFOSIS. *Ver* TRANSFORMACIÓN.

MIEL

En la época bíblica, la miel era conocida por su dulzura (Jue 14.14; Sal 19.10; 119.103; Pr 24.13; Ez 3.3; Ap 10.9-10) y sus propiedades medicinales (Pr 16.24). Se consideraba una exquisitez y se presentaba como un valioso regalo (Gn 43.11; 1 R 14.3; 2 Cr 31.5; Ez 16.13, 19; 27.17). Por estas razones, la miel indicaba o simbolizaba frecuentemente la *abundancia y la *prosperidad (Dt 32.13; Job 20.17; Sal 81.16; Jer 41.8). Al menos en veinte ocasiones (p.ej., Ex 3.8, 17; 13.15), el AT llama a la tierra de Palestina una *«tierra que fluye leche y miel» (RVR1960), una descripción que parece ser una expresión habitual para una tierra que tiene abundantes *pastos y *plantas que florecen. Es posible que esté haciendo referencia aquí al almíbar de la *palmera de dátiles, en lugar de la miel de las abejas (ver *KB3*, 213 y Borowski, 127). De ser así, la miel indica entonces abundancia agrícola (Dt 8.8; 2 R 18.32).

Isaías invierte irónicamente este simbolismo cuando profetiza que el niño-señal Emmanuel pronto cuajada con miel (Is 7.15). Inicialmente, podríamos pensar que el profeta está alentando a Acaz y su corte prediciendo un tiempo de prosperidad y bendición divina, pero rápidamente deja claro que no es el caso. Las naciones extranjeras invadirán la tierra y devastarán sus cultivos, obligando a Emmanuel y otros supervivientes a subsistir de la tierra (Is 7.22). En este duro escenario, la miel pasa a ser un símbolo de depravación y juicio. Cuando Emmanuel coma la miel silvestre que halle en los campos, recordará las consecuencias de la rebelión contra Dios y la importancia de la obediencia. (Is 7.5 podría parafrasearse: «Cuajada y miel comerá, de forma que pueda aprender a rechazar lo indebido y elegir lo correcto»). La miel también se asocia con la privación en Mateo 3.4 (ver también Mr 1.6), que indica la dieta de Juan el Bautista, consistente en langostas y miel silvestre. Como Elías en el pasado, Juan es un ejemplo de abnegación para una sociedad desesperadamente necesitada de arrepentimiento y renovación espiritual.

Los autores bíblicos emplean en ocasiones la imagen de comer miel para referirse a experiencias agradables. El padre sabio de Proverbios anima a su hijo a atenuar su disfrute de la vida (simbolizado por la ingestión de miel) con *sabiduría (Pr 24.13-14), y advierte de que el placer («miel») debe buscarse con moderación (Pr 25.16, 27; 27.7). En el cántico de amor atribuido a Salomón, comer miel simboliza el placer *social (Cnt 4.11; 5.1; cp. Pr 5.3). Cuando Sansón encuentra miel en el cadáver del león en la víspera de su boda (Jue 14.8-9), puede estar viéndola como un presagio del placer sexual que pronto experimentará. Quizá la considere un afrodisíaco que le dará vigor en la cámara nupcial (sobre los poderes vigorizantes de la miel, ver 1 S 14.26, 29; 2 S 17.29). Los portavoces proféticos de Dios comparan su recepción de la revelación divina con comer miel (Ez 3.3; Ap 10.9-10; cp. Is 119.103).

Ver también DULCE; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

BIBLIOGRAFÍA. O. Borowski, *Agriculture in Iron Age Israel* (Winona Lake, IN: Eisenbraums, 1987); S. D. Waterhouse, «A Land Flowing with Milk and Honey», *AUSS* 1 (1963) 152-66.

MIL

Mil, empleado en solitario o en algún múltiplo, representa sin duda un número redondo para un gran grupo. En algunos usos parece que debe entenderse de forma casi literal, como en «mil monedas de plata» (Gn 20.16) o, más probablemente, en «mil setecientos setenta y cincos siclos» (Ex 38.28) y en dimensiones de *tierra (Ez 45.1, 3, 5-6; 48.8-10; cp. Ap 21.16).

Lo más frecuente es que *mil* represente la cifra redonda más grande que puede existir en múltiplos para contar. El número real puede ser o no exacto (ver, p.ej., las listas de la cantidad de personas de las tribus de Israel en Nm 1), pero su objetivo es transmitir detalles reales. La cantidad de soldados del ejército de *Israel y de sus enemigos, de muertos en el campo de batalla, de miembros de las tribus de Israel, se dan habitualmente en miles (una mayoría significativa de usos en el AT; cp. Lc 14.31; Ap 7.1-8; 9.16; 14.1, 3). Los botines de *guerra aparecen en múltiplos de mil (p.ej., 1 Cr 5.21), así como las posesiones (Job 1.3). En muchos ejemplos, la utilización de «unos» o «como» delante de «mil» muestra que se trata de un número redondo (p.ej., Ex 12.37; 32.28; Jos 4.13). El evangelista cuenta en miles la cantidad de personas alimentadas por Jesús (Mt 14.21; 15.38). La iglesia primitiva creció en múltiplos de mil (Hch 2.41; 4.4). La riqueza se expresa en miles de monedas de *plata o talentos (4 Mac 4.17; Mt 18.24; Hch 19.19). Unos dos mil *cerdos encontraron la *muerte en la región de los gadarenos (Mr 5.13).

Mil también sirve como símbolo no literal de una gran cantidad. *Moisés pide que el crecimiento numérico de Israel sea «mil veces» mayor que el actual (Dt 1.11 NVI). Promete que el Señor es fiel con aquellos que le aman «hasta mil generaciones» (Dt 7.9 RVR1960; cp. Sal 105.8). *Dios posee el *ganado de mil colinas (Sal 50.10 NTV). Un *día con el Señor es más que mil en cualquier otro lugar (Sal 84.10), y mil años delante de él pasan rápidamente, pues son agradables (Sal 90.4). Las *viñas prósperas son las que tienen mil vides (Is 7.23). Pablo prefería cinco palabras de *profecía que diez mil en una *lengua (1 Co 14.19). La eternidad del Señor significa que para él, la duración de un día y la de mil años son parecidas, pasan con la misma rapidez para él (2 P 3.8; cp. Sal 90.4). Mil años también es el tiempo que *Satanás pasará atado en el abismo. También es la duración del milenio, el período que transcurre entre las dos *resurrecciones (Ap 20.2-7). La mayor parte de los expertos dudan de que el propósito de Juan sea especificar un período de tiempo estrictamente literal.

Para resumir, *mil* significa «una gran cantidad». Puede indicar algo de precisión, presumiblemente Marcos quiso distinguir entre los cinco mil y los cuatro mil que comieron como consecuencia de los milagros de Jesús (Mr 8.19-20). Sin duda, las «veintitrés mil» muertes en 1 Corintios 10.8 indican algo de detalle. *Mil* puede hacer referencia a números relativamente grandes (cp. un *rey con diez mil soldados frente a otro con veinte mil; Lc 14.31), o simplemente a «una cantidad muy grande», sin intención de especificar

Ver también CIEN; NÚMEROS DE LA BIBLIA.

MIL AÑOS *Ver* MILENIO.

MILENIO

En la exposición que sigue, el término *milenio* se usa en su significado flexible y popularizado y no como el fenómeno escatológico y técnico de mil años mencionado en Apocalipsis 20.4. Aquí, *milenio* se refiere a las visiones de la edad dorada de la profecía del AT. Además, no intentamos vincular dichas visiones de un mundo ideal a una interpretación escatológica específica. Algunas de las profecías de una era de oro futura sobre la restauración de los judíos a Palestina, tras el exilio, otras sobre la venida del Mesías, y otras más sobre los tiempos del fin en un sentido conclusivo. Pero, independientemente de cuál sea el referente, los patrones de imágenes y temas son los mismos. La mayoría de las profecías del AT acaban con la visión de una era dorada, y estas forman el repositorio principal de las visiones mileniales. Sin embargo, en una profecía como *Isaías, encontramos visiones salpicadas de una era dorada venidera (de hecho, ya en Isaías 2 encontramos una visión milenial).

El momento. Las visiones mileniales del AT están ambientadas en una estructura temporal, ya que los profetas aclaran que la edad de oro que imaginan está en el futuro. El milenio existe en tiempo futuro. «Acontecerá en lo postrero de los tiempos» (Is 2.2 RVR1960). «En ese día» es una fórmula común y el tiempo de los verbos es futuro.

La tierra. No deberíamos pasar por alto lo que es obvio: el entorno físico en el que ocurrirá el milenio es un tema destacado. Una cuestión es el *territorio, la *tierra física. Los versículos finales del libro de Amós hacen sonar la nota clave, cuando Dios promete: «Plantaré a Israel en su propia tierra, para que nunca más sea arrancado de la tierra que yo le di», dice el Señor tu Dios (Am 9.15 NVI). De nuevo, el pueblo de Dios «poseerá la tierra para siempre» (Is 60.21 NVI), ya que Dios promete: «restauraré el bienestar de *esta* tierra como fueron al principio» (Jer 33.11 LBLA; ver también Ez 28.25).

La imagen dominante de la tierra es pastoral, y el paisaje natural destaca de forma prominente. De hecho, la naturaleza será un segundo Paraíso: «Esta tierra que era asolada ha venido a ser como huerto del Edén. El desierto «florecerá profusamente» (Is 35.2 NVI) y se convierte en un «campo fértil» (Is 32.15 NVI). Una nota específicamente pastoral entra con la imagen del «pastizal de rebaños» (Is 32.14 NVI). El elemento de la literatura pastoral es el verde *pasto: «los pastizales de la estepa reverdecerán; los árboles producirán su fruto» (Jl 2.22 NVI). Al representar el milenio un renacimiento después de la destrucción, este paisaje natural tiene algunas de las cualidades de una nueva creación. Leemos: «Aguas brotarán en el desierto, y torrentes en el sequedal« (Is 35.6 NVI).

No solo se trata de la visión pastoral milenial, pero es específicamente una visión agraria de terreno cultivado que produce. «La tierra asolada será labrada», leemos (Ez 36.34). En esta era dorada los agricultores experimentan recompense por su duro trabajo: «Plantarán viñedos y beberán su vino; cultivarán huertos y comerán sus frutos» (Am 9.14 NVI; ver también Is 65.21-22; Ez 28.26). El pueblo del nuevo siglo «Estarán radiantes debido a los buenos regalos del Señor: abundancia de grano, vino nuevo y aceite de oliva… Su vida será como un jardín bien regado» (Jer 31.12 LBLA; ver también Jl 2.18).

Además, la visión es de abundancia. Por todas partes percibimos una energía desbordante y abundancia: «El grano volverá a amontonarse en los campos de trillar y

los lagares desbordarán de vino nuevo y aceite de oliva (Jl 2.24 NTV). Amós 9.13 es el pasaje más famoso que celebra la riqueza milenial: «Llegará el día... cuando el arador alcanzará al segador, y el que pisa la uva al que siembra la semilla; cuando destilarán vino dulce los montes, y todas las colinas se derretirán» (lbla; ver también Joel 3.18). La visión milenial es la historia bíblica de la *prosperidad terrenal por excelencia, una historia en la que Dios promete: «yo extiendo hacia ella paz como un río, y la gloria de las naciones como torrente desbordado» (Is 66.12 LBLA). Dios promete: «Les daré una tierra famosa por sus cosechas. No sufrirán hambre en la tierra« (Ez 34.29).

La ciudad. Aunque el *jardín y la *ciudad han sito oponentes perennes en la tradición pastoral en la visión milenial de la Biblia, se complementan entre sí y coexisten en armonía. De hecho, a veces aparecen en el mismo versículo: «Esta tierra, que antes yacía desolada, es ahora un jardín de Edén; las ciudades que antes estaban en ruinas, desoladas y destruidas, están ahora habitadas y fortalecidas» (Ez 36.35 NVI). El mismo versículo de Amós que describe el plantado de viñas y jardines también nos dice que «reconstruirán las ciudades arruinadas y vivirán en ellas» (Am 9.14 NVI). La civilización y la naturaleza juntas forman la visión milenial: «Edificarán casas, y morarán en ellas; plantarán viñas, y comerán el fruto de ellas» (Is 65.21 NVI).

La ciudad es, finalmente, tan destacada en el milenio como lo es la campiña pastoril. La ciudad más destacada es *Sion o *Jerusalén, la ciudad santa de la imaginación bíblica: «Mira a Sion, ciudad de nuestras fiestas solemnes» (Is 33.20 NVI). Algunas de las imágenes más famosas del milenio son escenas callejeras: « Los ancianos y las ancianas volverán a sentarse en las calles de Jerusalén... Los niños y las niñas volverán a jugar en las calles de la ciudad» (Zac 8.4-5 NVI; ver también Jer 30.18-19).

De acuerdo con la mezcla de lo pastoral y lo civilizado, uno de los rasgos más destacados de la Sion milenial es la presencia de un glorioso *río (en realidad, el simbolismo del agua destaca en general en la visión [Is 41.18; 43.19]). Este río parece abarcar más que la satisfacción física, pero se imagina como vivificante, y el agua brota a borbotones en primer lugar. La pintura más extendida es la visión de Ezequiel de un río que fluye desde el *templo (Ez 47). Que este río es simbólico, al menos en parte, es algo que sugiere un pasaje que declara que «Allí el Señor nos mostrará su poder. Será como un lugar de anchos ríos y canales (Is 33.21 NVI).

El pueblo y su estilo de vida. ¿Quién habitará en este glorioso lugar venidero de belleza y tranquilidad pastoril y civilización urbana? Esto no se explica nunca de manera específica, pero parece darse por sentado que los ciudadanos del *reino de Dios son los redimidos del Señor. Una identificación típica de la ciudadanía del reino milenial es la que hallamos en Ezequiel 38.25: «Así dice el Señor omnipotente: "Cuando yo reúna al pueblo de Israel de entre las naciones donde se encuentra disperso... Entonces Israel vivirá en su propio país, el mismo que le di a mi siervo Jacob» (NVI). El simbolismo de Israel sigue siendo dominante en las visiones mileniales, aunque cuando se mira a través de la lente de los desarrollos del NT uno podía concluir plausiblemente que la compañía de los redimidos incluye a los gentiles así como a los judíos.

Siendo Dios quien inaugura el milenio a través de un acto divino de restauración, con frecuencia pensamos que el milenio es un estado en el que los redimidos entran sencillamente y disfrutan. En realidad es al contrario: el milenio es una colmena de actividad humana, llena de laboriosidad visible por todas partes. Parte de este trabajo es agrario, ya que la gente planta y *cosecha cultivos (Is 65.21-22; Ez 28.26). Amós incluso pinta una imagen hiperbólica de tanto entusiasmo por parte de los *agricultores y tanta abundancia natural de la naturaleza, que «el que ara alcanzará al segador y el que pisa las uvas, al sembrador (Am 9.13 NVI). Una característica de trabajo en el milenio es que será productivo: las personas que trabajan reciben el fruto de su labro (Is 62.8-9; 65.21-22; Jer 31.5).

Además de la agricultura, la *construcción arquitectónica es evidente por todas partes. En realidad, el milenio emerge como uno de los proyectos de edificación más inmensos que se registre. Leemos que las personas construyen casas y viven en ellas (Is 65.21; Ez 28.26). Construir caminos también es parte de la imagen (Is 40.3; 57.14; 62.10). Principalmente, sin embargo, son las ciudades las que serán reconstruidas: (Is 61.4; Am 9.14). En ocasiones, se describe a los extranjeros haciendo la construcción (Is 60.10), y a veces incluso es Dios quien dice: «levantaré la choza caída de David. Repararé sus grietas, restauraré sus ruinas y la reconstruiré tal como era en días pasados» (Am 9.11 NVI).

Otra parte adicional es el efecto «colmena» de la incesante actividad humana en el milenio es el influjo del tráfico extranjero en la zona, al parecer en un tributo continuo: «Te traerán los tesoros del mar –escribe Isaías— ; te llegarán las riquezas de las naciones» (Is 60.5) y procede a pintar una imagen de multitudes de animales y personas que entran en el lugar (Is 60.6-14). De hecho, el tráfico es tan continuo que las «puertas estarán siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán; a ti serán traídas las riquezas de las naciones» (Is 60.11 RVR1960).

Las personas vivirán triunfantes en el milenio. Captamos un fuerte sentido de que la lucha ya ha pasado, y las personas cosechan ahora la recompensa de la victoria. Esto se transmite a través del simbolismo político y militar de conquista. Leemos, por ejemplo, que los «extranjeros apacentarán vuestras ovejas, y los extraños serán vuestros labradores y vuestros viñadores» (Is 61.5 RVR1960). Un símbolo clave del triunfo en el antiguo mundo era el ritual de llevar a los reyes de las naciones conquistadas como trofeos en una procesión triunfal y vemos esta imagen en la visión milenial de Isaías (Is 60.11). Las naciones que oprimieron anteriormente al pueblo de Dios «vendrán a inclinarse». Junto con este despliegue de poder encontramos la riqueza con la que una nación se enriquece a sí misma: «En vez de bronce traeré oro, y por hierro plata (Is 60.17 RVR1960).

El reino pacífico: Otro motivo importante de las visiones mileniales del AT es la apacibilidad de la vida: su libertad de los terrores de la vida ordinaria. El artista cuáquero estadounidense, Edward Hicks, captó el espíritu del milenio en su famoso cuadro *Peaceable Kingdom* [Reino pacífico]. Un nivel al que esta tranquilidad existe es el natural:

El lobo vivirá con el cordero,
el leopardo se echará con el cabrito...
y un niño pequeño los guiará.
La vaca pastará con la osa...
y el recién destetado meterá la mano
en el nido de la víbora.
No harán ningún daño ni estrago
en todo mi monte santo (Is 11.6-9 NVI; ver también Is 35.9; 65.25).

En realidad, Dios hará «un pacto de paz y quitaré de la tierra las fieras» (Ez 34.25 RVR1960). Esta condición se extiende también a pueblos y naciones como reinos universales de paz. En contraste con un mundo en el que la opresión de las naciones hostiles amenazan la seguridad humana, en el milenio las personas vivirán « cuando habiten en su tierra con seguridad, y no haya quien los espante» (Ez 34.25 RVR1960), e incluso «habitarán en el desierto con seguridad, y dormirán en los bosques» (Ez 34.25 RVR1960). El pueblo «habitará en morada de paz, en habitaciones seguras, y en recreos de reposo» (Is 32.18 RVR1960).

La imagen individual famosa de esta tranquilidad es la transformación de la *guerra en paz: «Convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces» (Is 2.4 NVI; cp. Jl 3.10). De hecho, Dios «quitaré de la tierra arco y espada y guerra, y te haré dormir segura» (Os 2.18 RVR1960; *ver también* Is 60.18).

Un oportuno resumen del tipo de seguridad que prevalecerá en el milenio es este: «Ya no volverán a ser presa de las naciones, ni serán devoradas por las fieras. Vivirán seguras y nadie les infundirá temor» (Ez 34.28 NVI).

El reino satisfecho. Las visiones bíblicas del milenio van más allá de la descripción de la situación externa y también nos dan una imagen del estado interior de las personas. El resultado es una visión beatífica, una imagen de cómo los habitantes de la tierra *experimentan* su bendito estado. Por encima de todo, están *satisfechos*. Dios promete: en la era venidera «saciaré con mis bienes a mi pueblo» (Jer 31.14 NVI; ver también Jer 50.19). No solo enviará Dios «pan, mosto y aceite», pero su pueblo «será saciado» (Jl 2.9 RVR1960). Una vez más, «comerán en abundancia, hasta saciarse, y alabarán el nombre del Señor su Dios. Dios promete que «saciará tu alma» de cosas buenas» (Is 58.11 RVR1960). La voz del *apetito satisfecho es fuerte en las visiones mileniales de la Biblia: allí las personas «van a las aguas... comprar vino y leche sin dinero y... comer lo que es bueno» (Is 55.1-2 RVR1960).

No es de sorprender que las visiones mileniales del AT estén llenas del vocabulario de *gozo, a menudo expresado como promesa de Dios: «Te pondrás radiante de alegría; vibrará tu corazón y se henchirá de gozo» (Is 60.5 NVI). El pueblo dirá: «En gran manera me gozaré en el Señor, mi alma se regocijará en mi Dios» (Is 61.10 LBLA). Alégrense más bien, y regocíjense por siempre, por lo que estoy a punto de crear: Estoy por crear una Jerusalén feliz, un pueblo lleno de alegría» (Is 65.18 NVI). Hasta «se regocijará el desierto y florecerá «Is 35.1 NVI).

El Rey del Reino. El milenio es una monarquía divina en la que gobierna Dios y su Mesías. Dios «Y el Señor será rey sobre toda la tierra» (Zac 14.9 LBLA), y «un rey reinará con justicia» (Is 32.1 LBLA; ver también Is 2.4). El Mesías será establecido en el trono de David para reinar en un reino eterno (Is 9.6-7; 11.1-5). Las personas «verán al rey en su esplendor» (NVI) y se someterán a él como gobernante suyo (Is 33.17-22). El Señor «es exaltado» en el reino (Is 33.5). Él es tan fundamental que «Ya no será el sol tu luz durante el día... será el Señor tu luz eterna» (Is 60.19-20 NVI).

*La adoración aparece de una forma destacada en una monarquía divina como esta. Se nos pide describir un reino en el que «todas las naciones» van en manada «al monte del Señor... para que él pueda enseñarnos sus caminos y para que nos enseñe sus caminos y andemos por sus sendas» (Is 2.2-3 NVI). Los habitantes del bendito reino «serán llamados sacerdotes del Señor», y hablarán de ellos como «ministros de nuestro Dios» (Is 61.6 NVI). Los profetas imaginan un tiempo en que «la tierra estará llena de conocimiento de la gloria del Señor, como las aguas cubren el mar» (Hab 2.14 RVR1960; ver también Is 11.9). En realidad, Ezequiel dedica los últimos ocho capítulos a su profecía de describir la adoración del templo en la era venidera.

El aura religioso que envuelve la vida en el reino milenial es concienzudamente moral y sagrada. El «pueblo será justo» (Is 60.21 NVI). Dios mismo «llenará a Sion de justicia y rectitud» (Is 33.5 NVI), y «hará que broten la justicia y la alabanza ante todas las naciones (Is 61.11 NVI). La santidad infunde el reino de tal manera, que «en aquel día los cascabeles de los caballos llevarán esta inscripción: Consagrado al Señor... Toda olla de Jerusalén y de Judá será consagrada al Señor Todopoderoso, y todo el que vaya a sacrificar tomará algunas de esas ollas y cocinará en ellas (Zac 14.20-21 NVI).

Conclusión. Las visiones mileniales de los libros proféticos del AT pinta una imagen de utopía («buen lugar»). Independientemente de lo literal o figurada que sea la forma de interpretar los detalles, y de la interpretación escatológica específica, el simbolismo que enciende el fuego de la imaginación milenial va alternándose entre lo pastoril y lo humano. Es una visión del cumplimiento del anhelo humano en cada nivel posible. Y es una imagen de perfección moral y espiritual.

Ver también ABUNDANDIA; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO; CIUDAD; TIEMPOS DEL FIN; JARDÍN; BUENA VIDA, LA; REINO DE DIOS; TIERRA; PAZ; SION.

MINERALES

El término *mineral* se emplea aquí en el sentido más amplio para cualquier cosa sin vida que se encuentra en el suelo. Dada la preocupación de la mayor parte de las sociedades pasadas y presentes por encontrar, extraer y acumular riqueza mineral, la Biblia habla sorprendentemente poco de estos asuntos, y la mayor parte de las referencias se hacen solo de pasada. Existen dos razones principales para ello. La primera es el concepto obvio de que las Escrituras hacen hincapié en lo espiritual en lugar de lo material. La segunda, más sutil, es que el antiguo Israel solo poseía riquezas minerales limitadas, y su pueblo solo desarrolló habilidades mineras y metalúrgicas menores. Los únicos minerales

metálicos encontrados dentro de sus fronteras eran, como afirma Deuteronomio 8.9, el cobre y el hierro; y la riqueza no metálica aparte de la piedra es muy limitada.

Esta limitación es sin duda significativa: Israel no tenía tanta riqueza para que su pueblo no pudiese ser nunca independiente de Dios. De hecho, los principales yacimientos de mineral se encuentran en los márgenes norte y sur de la tierra prometida, y la pobreza metalúrgica reflejada en 1 Samuel 13.19 puede indicar la incapacidad de tomar y retener la tierra. Tal como ocurría con la fertilidad agrícola, las riquezas minerales de Israel no se daban incondicionalmente sino que debían ganarse. También eran poco apropiadas porque reforzarían cualquier tentación de Israel de ser una potencia industrial. Del mismo modo, su escasez no tentaba a nadie a invadir en busca de minerales.

Aunque el nivel de utilización de minerales en la época bíblica pueda parecer bajo según los estándares modernos, puede que existiese un mayor grado de sofisticación del que suponemos. Obras recientes en el palacio herodiano de Jericó han mostrado la existencia de un abanico de pigmentos basados en el plomo, el mercurio, el cobre y la arcilla. Una complejidad parecida en los cosméticos sería probable.

Como en el caso de las piedras preciosas, el lenguaje bíblico no siempre sigue una clasificación científica; la identidad de los minerales es en ocasiones dudosa. Se omiten aquellos de los que solo disponemos de breves referencias y ningún simbolismo obvio: el alabastro (Mt 26.7; Mr 14.3; Lc 7.37), el plomo (Ex 15.10; Job 19.24; Ez 22.18ss.), el estaño (Nm 31.22) y el pórfido (Est 1.6). Seguiremos la división convencional de minerales no metálicos y metálicos.

Minerales no metálicos. Muchos de los minerales no metálicos que son importantes en la actualidad eran desconocidos o tenían poco uso en el mundo preindustrial de las Escrituras. La principal riqueza mineral no metálica conseguida del suelo eran la *roca y la *piedra, con contribuciones menores del pedernal, el azufre, etc.

Piedra. El hecho de que la *piedra desempeñaba numerosos roles en la vida de las personas en la época bíblica se refleja en el simbolismo complejo y solapado. El campesino palestino subsistía a pesar del suelo pedregoso (p.ej., Mr 4.5-6), ya que debajo de la superficie de casi todo Oriente Próximo hay un lecho de roca que sobresale con mucha frecuencia. En el lado positivo, la piedra era el material de construcción más duradero.

En un sentido negativo, la inmutabilidad de la piedra se evoca en referencias a la *dureza espiritual (Jer 5.3; Ez 11.19; 36.26). En una imagen quizá reforzada por la lucha diaria del *campesino contra ella, la piedra es la antítesis de las cosas que tienen vida. Es estéril e inerte (Jer 2.27; Hab 2.19; Mt 3.9; 2 Co 3.3; cp. 1 P 2.4), muda (Hab 2.11; Lc 19.40), inmóvil e insensible (1 S 25.37; Hch 17.29) e incomible (Lc 4.3). Se hace referencia a la densidad de la piedra en Éxodo 15.5, Nehemías 9.11 y Proverbios 27.3.

En un sentido positivo, la piedra es fuerte y parece que el tiempo no le afecta, al menos desde la perspectiva de la duración de una vida humana. Esta circunstancia la hace apropiada para llevar las palabras de Dios (Ex 24.12), señalar fronteras (Jos 15.6) o dar forma a memoriales de pactos o sucesos (Gn 31.45-54; Ex 24.4; 1 S 6.18; 7.12). Se hace alusión a su fuerza en muchos pasajes (p.ej., Job 6.12; 38.30; 41.24; Lm 3.9; Ez

3.9; Mt 7.24). Puede ser que algunos de los valores de *permanencia y seguridad de la roca se transmitan a la piedra.

Además de estos usos, también se emplea la piedra para referirse al Mesías. El simbolismo deriva, principalmente, de tres pasajes independientes del AT que se centran en la utilización de la piedra en la *construcción. En Salmos 118.22, una piedra desechada por los edificadores como inútil se encuentra más adelante apta para el glorioso rol de piedra angular; se hace referencia a la inversión del veredicto del mundo sobre Israel por parte de Dios. El segundo pasaje es Isaías 8.14, que se centra en la paradoja de que mientras una piedra (o roca) puede ser vital para la construcción, también es capaz de provocar una caída fatal (un peligro infravalorado por aquellos de nosotros que vivimos en un mundo de luces eléctricas); Dios es al mismo tiempo salvador y juez. El tercer versículo (Is 28.16 se refiere al establecimiento de una piedra angular preciosa y probada, una alusión al libertador de Dios, digno de confianza y de naturaleza parecida a la roca. El hecho de que la iglesia primitiva considerase que estos tres versículos se referían al Mesías se ve en la cita del segundo y el tercero en Romanos 9.33, y de los tres en 1 Pedro 2.6-8. La naturaleza temprana de esta interpretación puede verse en Hechos 4.11, y su origen debe encontrarse sin duda en el propio Jesús (Mt 21.42 par.). Aquí y también en Mateo 3.9, el sentido se intensifica por la similitud entre la palabra hebrea para piedra (*'eb̲en*) y para hijo (*bēn*).

La visión de Daniel 2 puede proveer otro refuerzo del simbolismo mesiánico de la piedra. Aquí, un fragmento de roca cortado por Dios destruye los reinos de este mundo (Dn 2.34-35). Aunque la palabra empleada se traduce «roca» en la mayoría de las versiones, las dos palabras son hasta cierto punto intercambiables (ver Is 8.14).

Roca. La distinción entre piedra y *roca está lejos de quedar clara en castellano. En hebreo, es manos maraca aun y en algunos casos se produce solapamiento (cp. Is 8.14). Sin embargo, las imágenes principales que tienen que ver con la roca son muy diferentes de las de la piedra. Aquí, el concepto fundamental depende de una geomorfología desértica extraña para muchos lectores occidentales modernos, y el afloramiento rocoso o la masa montañosa se levantan desde una llanura plana. Aquí, al contrario que las áreas desérticas abiertas de *Sinaí y el Neguev, las rocas proveerían grietas para esconderse (Ex 33.22; 1 S 24.2), sombra para protegerse del sol (Is 32.2), una posición defendible (Sal 27.5) y una fuente potencial de agua de *manantiales. Aparentemente basada en esta circunstancia tenemos la idea de que Dios es la roca de Israel, en *refugio y protector inmutable de Israel (1 S 2.2; 22.2-3, 32, 47; y numerosos versículos en Salmos, p.ej., Sal 19.14; 18.46; 62.1-2, 7). Un pasaje básico en este simbolismo es Génesis 49.24, aunque igualmente significativas son las muchas referencias en Cantares (Dt 32.1-43). Este énfasis en la roca como lugar de seguridad se intensifica con expresiones recurrentes, como «roca de refugio», particularmente en Salmos (p.ej., Sal 31.2; 62.7; 71.3). El concepto de Dios como roca es tan apropiado que Roca se emplea realmente como un nombre de Dios (2 S 23.3; Hab 1.12). En este contexto, la declaración de Pablo de que la roca espiritual que acompañó a los israelitas en el éxodo era Cristo (1 Co 10.4) es una atrevida afirmación de su divinidad.

Sin embargo, al igual que la piedra, la roca es inhóspita para la vida, un rasgo implícito en la parábola del *sembrador (Mt 13.5, 20 par.). Esta propiedad también subyace a los incidentes del agua procedente de la roca (Ex 17.1-7; Nm 20.2-11; cp. Is 48.21), donde se pone de manifiesto que el Señor puede suplir las necesidades de su pueblo en los lugares más difíciles. De forma parecida, Isaías 51.1 recuerda la falta de vida de la roca: a partir de un material inanimado, Dios se ha hecho un pueblo para sí.

El uso del NT cambia sutilmente, reflejando un lenguaje, una cultura y una geomorfología diferentes. El concepto de Dios como Roca parece ausente (aparte de 1 Co 10.4), y las imágenes de la misma (*petros*) se ha limitado mucho a la idea de un fundamento firme para edificar (Mt 7.24; 16.18).

Perdernal y mármol. La piedra caliza de Palestina y las áreas adyacentes contienen habitualmente estratos duros de pedernal, una acumulación pura de sílice. Las Escrituras hacen referencia al uso del filo cortante del pedernal como herramienta quirúrgica (Ex 4.25; Jos 5.2). Sin embargo, su dureza es la base de su aparición como imagen en Isaías 5.28 y Jeremías 17.1. Se hace una referencia negativa a esta característica en Zacarías 7.12 en el contexto de la negativa a arrepentirse. Un uso más positivo, que habla de una determinación decidida a llevar a cabo una tarea asignada por Dios frente a la oposición, tiene lugar en Ezequiel 3.9 y en Isaías 50.7 (un versículo al que probablemente se haga alusión en Lc 9.51).

Aunque científicamente el mármol es piedra caliza que ha pasado por un proceso de metamorfosis, los autores de las Escrituras (y la mayoría de los constructores) emplean el término simplemente para referirse a cualquier roca dura que pueda pulimentarse y ser adecuada para un uso arquitectónico u ornamental. Sus apariciones limitadas (1 Cr 29.2; Est 1.6; Cnt 5.15; Ap 18.12) tienen todas lugar en el contexto de la riqueza y el esplendor.

Sal y azufre. Las fuentes principales de *sal para el antiguo Israel eran los depósitos naturales existentes junto al Mar Muerto (el Mar Salado, Dt 3.17; Jos 18.19), mezclas impuras de diversos minerales evaporados de las cuales la halita más soluble (NaCl) se pierde fácilmente si queda expuesta a la humedad, permitiendo así que la sal pierda su salinidad (Mt 5.13). La sal es única en que por un lado es comestible, potencia el sabor de los alimentos y resulta fundamental para la vida; por otra parte, también es un desinfectante (cp. Ez 16.4) y un veneno en grandes cantidades. Casi todas las referencias simbólicas en el AT parecen basarse en las cualidades esterilizantes y conservadoras de la sal en lugar de su capacidad de potenciar el sabor. La idea de la conservación, y por tanto la permanencia, subyace a las referencias a un «pacto de sal» (RVR1960) en Números 18.19 y 2 Crónicas 13.5 (cp. Lv 2.13). La referencia en 2 Reyes 2.20-21 puede basarse en el simbolismo de la sal en el pacto más que en su capacidad esterilizante.

La sal como símbolo de esterilidad, frecuentemente como una consecuencia de un quebrantamiento del pacto, aparece en varios pasajes (Dt 29.23; Jue 9.45; Sal 107.33-34; Jer 17.6; 48.9; Sof 2.9). Parte de este simbolismo se remonta a la destrucción de *Sodoma y Gomorra en Génesis 19. Encontramos una comparación interesante aquí. Por un lado, la esposa de Lot, de la que no se dice el nombre, que tiene hijos (aunque

con resultados negativos a largo plazo, Gn 19.37-38), pero que termina siendo el propio epítome de la esterilidad: una estatua de sal (Gn 19.26; cp. Lc 17.32); por otro, Sara, la esposa de Abraham, inicialmente infértil pero que finalmente se convierte en «madre de naciones» (Gn 17.16).

La mayor parte de las menciones de la sal en el NT se entienden probablemente mejor como referencias a su capacidad conservadora y desinfectante que a la de potenciar el sabor (Mt 5.13; Mr 9.50; Lc 14.34; Col 4.6). Esta circunstancia da más sentido al críptico Marcos 9.49.

El *azufre es un mineral amarillo. En la región de Palestina, aparece habitualmente alrededor del Mar Muerto. Es un mineral inflamable, y produce un humo acre y venenoso que tiene por tanto un uso como pesticida.

Minerales metálicos. El *oro, la *plata, el cobre, el bronce y el *hierro son los principales metales a los que se hace alusión en la Biblia, aunque también se mencionan el plomo y el estaño. Al interpretar el simbolismo de los metales debe tenerse en mente que por entonces (como ahora) ya existían importantes limitaciones tecnológicas y económicas en el uso de los mismos. Es posible que el bronce utilizado para la mayor parte del trabajo en metal del templo salomónico no tuviese simbolismo alguno; después de todo, ¿qué otro material podría haberse empleado?

Dos rasgos encontrados en culturas paralelas son significativos por su ausencia en las Escrituras: los metales no tienen ningún significado astrológico, ni poderes mágicos, como tampoco los tienen los que los trabajan.

Oro. Entonces, como ahora, el oro era el más preciado de los metales, lo que refleja su escasez, maleabilidad y resistencia a deslustrarse. Se relaciona frecuentemente con Dios y simboliza su santidad, majestad y naturaleza inmutable (cp. las numerosas referencias al oro en la elaboración del tabernáculo en Ex 25–30; Mt 23.16-17). Mientras más cerca esté de Dios, más refinado tenía que el oro («oro puro», Ex 25.17, 24 NVI).

En un nivel humano, el oro se asocia con la idea de reinado, particularmente poder, dignidad y esplendor regios (Gn 41.42; Est 4.11; 5.2; 8.4). En Israel, su uso en este contexto tipificaba el reinado de Salomón (1 R 10.16-22).

En ocasiones, el oro parece haberse empleado como una ofrenda apropiada en la adoración a Dios (Is 60.9; Hag 2.8), a veces junto al incienso (Is 60.6, cp. Mt 2.11). Es incluso una ofrenda por la culpa (1 S 6.4; cp. 1 P 1.18). Sin embargo, la naturaleza del oro hacía inevitable que también se asociase en ocasiones con la religión falsa (Ex 32; 1 R 12.28; Sal 115.4; Jer 51.7; Dn 3.1-18; Ap 18.12, 16). Es sin duda un lazo y una tentación (Dt 7.25). Un uso menor es un indicador de prosperidad y bienestar.

Plata. Aunque aparece con frecuencia junto al oro en la Biblia, la plata no parece relacionarse con lo divino. Ello puede deberse a su tendencia a deslustrarse. Además, el hecho de que se asocie con el comercio (es el metal principal de las monedas en las Escrituras) la descarta como representación de cualquier cosa santa.

Cuando se proveen listas, la plata se subordina al oro en rango, lo que indica su menor valor y poder (p.ej., Dn 2.31-45). La plata se asocia con el oro en dos contextos principales: primero como ofrenda para «la dedicación del altar» (Nm 7.11-86 NVI) y

ofrendas aceptables (Is 60.9). Sin embargo, en el otro está vinculada a la elaboración de ídolos (p.ej., Sal 115.4; 135.15; Is 2.20; 30.22).

La necesidad de refinar el mineral de plata da lugar a dos imágenes, en Jeremías 6.29-30, se añade plomo al mismo en el horno para que actúe como fundente para eliminar impurezas. La imagen habla del intento de Dios de purificar a Israel quitando las impurezas de los malvados bajo el ataque babilónico. En Ezequiel 22.20-22, se asemeja Jerusalén a un horno de fundición de plata como una imagen de la ira de Dios.

Cobre y bronce. El cobre (junto al hierro) es un metal autóctono de la tierra prometida (Dt 8.9). No siempre queda claro si se está hablando de cobre o bronce (una aleación natural o artificial con 2-16% de estaño), aunque el contexto ayuda a despejar las dudas. El cobre es maleable y puede golpearse; el bronce es duro y puede fundirse para hacer herramientas afiladas. El cobre es un metal para monedas de poco valor en el NT.

El bronce tiene dos significados simbólicos. Cuando se emplea para objetos «pasivos», como grilletes, carne, puertas, huesos, muros y torres (2 R 25.7; Job 6.12; 40.18; 41.27; Is 45.2; Jer 1.18; 15.20), simboliza dureza, fuerza e invulnerabilidad. Las misteriosas *columnas de bronce fuera del templo de Salomón (1 R 7.15-22) podían simbolizar el poder protector de Dios. En algunos casos, el simbolismo es principalmente el de la impenetrabilidad (como en Lv 26.19; Dt 28.23; Is 45.2). La asociación del hierro con el bronce fortalece el mismo. Cuando se emplea el bronce para objetos «activos», como armas, pinzas o cascos de caballo, el simbolismo es el de lo duro y afilado (Job 20.24; Dn 7.19; Mi 4.13). Aquí también, el hierro aparece para intensificar las imágenes e indicar una combinación letal de un objeto afilado y fuerte. El bronce puede emplearse para representar tanto una protección fuerte como un ataque devastador.

El bronce (y el hierro) pueden simbolizar a los hacedores de maldad y los enemigos de Dios (Jer 6.28). El sentido parece ser aquí que los malos se endurecen contra Dios. En términos de valor, el bronce es claramente inferior al oro (Is 60.17; Dn 2.31-45); y en este contexto es una señal del deterioro de las cosas.

Hierro. Junto al cobre, el hierro es el único metal autóctono de la tierra prometida (Dt 8.9). Las altas temperaturas necesarias para fundirlo lo situaban fuera del alcance de la tecnología israelita (1 S 13.19). Simbólicamente, el hierro es solo un metal industrial y militar; y aunque valioso (2 R 6.1-7), nunca aparece en el contexto de la adoración. De una forma parecida al bronce, representa el poder e incluso la brutalidad (Sal 107.10, 16; Dn 2.40; 7.7, 19; cp. Ap 2.27). Las temperaturas alcanzadas en los hornos de fundición de hierro eran las más altas conocidas en la época bíblica y se emplean para indicar lo desagradable de la vida en Egipto (Dt 4.20; 1 R 8.51; Jer 11.4).

Ver también AZUFRE; BRONCE; FUNDACIÓN; HIERRO; ORO; OXIDARSE; PIEDRA; PIEDRA ANGULAR; PLATA; PLOMO; ROCA; SAL.

BIBLIOGRAFÍA. K. H. Singer, *Die metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik* (Würzburg: Echtar, 1980).

MINISTRO, MINISTERIO

El término *ministerio* refleja varias ideas relacionadas que se expresan mediante claros términos en las lenguas originales de la Biblia, pero estas ideas apuntan de manera

uniforme a la amplia definición del ministerio como servicio, la inversión de uno mismo para el progreso de otro, ya sea en la relación con Dios o con otros seres humanos. Las destacadas metáforas del NT para el ministerio incluye trabajar como un *cuerpo con muchas partes (Ro 12.5-8), construyendo un *edificio (1 Co 3.10-15) y plantando y nutriendo cultivos (1 Co 3.5-9; *ver* AGRICULTURA), pero la imagen individual más sistemática del ministerio en la Biblia es el *sacerdote. A través de una poderosa progresión de situaciones, caracteres e instrucciones en las Escrituras centradas en el sacerdote, el ministerio se define como una inversión de uno mismo por el avance de otro, y esto requiere visión y devoción diaria.

Una inversión de uno mismo. Los sacerdotes dedican todo su ser a la adoración de Dios. Todos los seguidores de Yahvéh son llamados a amar «al Señor con todo tu corazón y con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6.5 NVI); el ministerio se define, de hecho, por este tipo de amor hacia Dios que abarca todas las partes del ser de la persona. Por tanto, un catálogo de yoidad emerge al considerar los escritores bíblicos qué partes de la persona debería dedicarse a Dios. De acuerdo con los que ministran a Dios, la inversión de uno mismo incluye las posesiones valiosas como el ganado (Ex 10.26); la energía; la devoción concentrada del tiempo, como se demuestra en la casa de Josué (Jos 24.15-16), Manasés (2 Cr 33.16), Ezequías (2 Cr 31.2) y los sacerdotes en general (Ex 28.35, 43; 29.30; 30.20; Nm 18.2; 1 R 8.11); alabanza verbal (Sal 135.2); y aptitudes musicales (1 Cr 6.32). La inversión de uno mismo incluye todos los dones y capacidades; *profetizando, sirviendo, *enseñando, ayudando a los que están en necesidad, alentando, gobernando y mostrando *misericordia son unos cuantos (Ro 12.6-8).

El ministerio es tan variado como las personalidades, pero está centrado en glorificar a Dios (1 Co 12.5). Pedro resume la coherente imagen que la Biblia da del ministerio como autoinversión: « Cada uno ponga al servicio de los demás el don que haya recibido, administrando fielmente la gracia de Dios en sus diversas formas» (1 P 4.10 NVI). En virtud de haber sido creada por Dios, cada persona ha recibido un ministerio, una forma de ministrarle. Los sacerdotes se sienten altamente honrados por tener la oportunidad de ministrar a Dios. Los escritores bíblicos hablan al unisonó: la abnegación en la *adoración a Dios es el más alto honor del que una persona puede disfrutar. Aarón y sus descendientes, los levitas, representaron por primera vez la autoinversión dedicando toda su vida a adorar a Dios en su *tabernáculo (Dt 10.8; 18.5, 7; 1 Cr 23.13); su posición como sacerdotes se cuenta una y otra vez como un honor y un privilegio (Nm 16.9; 2 Cr 29.11; Ez 40.46; 44.15-16, 27; He 8.6). Las *vestiduras especiales (Ez 42.14), vivienda (Ez 45.4) y los lugares de trabajo (Ez 46.24) les estaban reservados.

Ministrar delante de Dios es una señal de su favor. Dios honra a Finees con un largo sacerdocio para su familia, por ser celoso del honor de Dios (Nm 25.11-13). Dios escogió a Samuel para el cargo, de forma específica y por encima de los hijos de Elí (1 S 2.35–3.1) y elimina del sacerdocio a las familias que lo deshonraran (Neh 13.39). El salmista concuerda en que solo «el que ande en el camino de la perfección, éste me servirá [a Dios]» (Sal 101.6 RVR1960), y Jeremías recuerda que el favor de Dios reposa sobre los

sacerdotes obedientes (Jer 33.22). Los que ministran verdaderamente a Dios haciendo una inversión de sí mismos reciben alto honor.

El escritor de Hebreos amplía la historia del AT explicando que Jesús es el «sumo sacerdote que confesamos» (He 3.1 RVR1960); él es el ministro más valioso, porque usa unas capacidades perfectas de un modo perfecto (He 7.26), y su ministerio es superior al de los sacerdotes del AT (He 8.6). Jesús mismo transmite la naturaleza abnegada del ministerio contrastando la naturaleza autosacrificada del ministerio, contrastando las prácticas tiránicas de los grandes gobernantes del mundo con la conducta requerida de sus seguidores. Concluye con su propia vida como ejemplo: « como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir» (Mt 20.28 RVR1960; ver Mt 20.24-28; Lc 22.25-27).

El apóstol Pablo desea pasar su vida del mismo modo, honrado por haber recibido el mismo «ministerio de reconciliación» que Cristo tuvo (2 Co 5.18-19). Una y otra vez emplea el simbolismo del sacerdocio cuando recomienda su deseo a los demás: desea derramarse como libación (Fil 2.17), denomina su actividad misionera «deber sacerdotal» y a los conversos gentiles «sacrificios» (Ro 15.16-17), llama a la iglesia a «presentar [sus] cuerpos como sacrificios vivos» (Ro 11.1). Destaca, asimismo, el honor de invertirse a sí mismo, y explica que es una elección tomada desde la libertad, como en el caso de Cristo; se invita a los seguidores de Dios para que participen en este honor supremo: imitar a Jesús, el gran sumo sacerdote y usar la libertad para entregarse por completo a la adoración de Dios (Gá 5.13). La imagen del ministerio empieza, pues, con la inversión de uno mismo.

Ministerio para Dios. La autoinversión del ministerio está motivada por el deseo de que el interés de otros crezca, tanto hacia Dios como hacia los demás. Existen dos imágenes de ministerio para Dios descritas en las Escrituras. Ordenó que la ceremonia, los *sacrificios y *las oraciones de la ley se llevaran a cabo para que la gloria de su nombre avanzara; los sacerdotes que ministraron estas cosas fueron los antepasados del sacerdocio más amplio de los que ministran por el segundo medio. Como demostró Jesús, todos los creyentes ministran para Dios demostrando amor a los demás, compartiendo las buenas nuevas de reconciliación con Dios en palabras y hechos. Por la ley y también por el poder del Espíritu Santo en la acción humana, Dios es glorificado y sus propósitos sobre la tierra progresan (2 Co 3.7).

También se honra a las personas con cada acto, tanto por la observancia de la ley como por el «ministerio de la Palabra de Dios», el evangelio que permite que las personas se relacionen con Dios. Todos las acciones de misericordia hacia los demás ministran sobre Dios, ayudando a su propósito de redención; Jesús explicó, pues, que el amor hacia «el menor de estos» se contaría como amor hacia Dios (Mt 25.40, 45). Pedro alienta el uso de los dones individuales «para que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo» (1 P 4.11 RVR1960). El exuberante deseo de brindar alabanza a Dios forma parte de la imagen del verdadero ministerio.

El ministerio de la Palabra de Dios. Las imágenes de ministerio del AT se centran principalmente en ministrar para Dios; los escritores del NT tienen esa meta, pero

describen el ministerio a las personas como el «ministerio de la palabra de Dios». *Ministro* tiene la connotación de alguien que lleva algo bueno, algo que se necesita: los sacrificios presentados a Dios en el AT quedan remplazados por el evangelio de Jesús llevado a otras personas como principal ministerio del NT. Pablo usa la expresión «ministro de Cristo para vosotros» (Col 1.7 RVR1960) y alienta a Timoteo a ser un buen «ministro de Jesucristo» oponiéndose con diligencia a la falsa doctrina (1 Ti 4.6 RVR1960).

El ministerio como colaboración. El verdadero ministerio no da lugar al orgullo. El ministerio de Cristo a los demás invita metáforas de designio en el que se capta la paradoja crucial del esfuerzo humano frente a la obra del Espíritu Santo. El ministerio a las personas depende de Dios, una verdad ilustrada por el simbolismo de la *agricultura y la arquitectura. Pablo le dice a las iglesias: « sois labranza de Dios, edificio de Dios» (1 Co 3.9 RVR1960). Explica que a los ministros humanos se les asigna diferentes tareas según sus dones, algo paralelo a plantar y regar en la agricultura, pero concluye que «ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento» (1 Co 3.7 RVR1960). De manera similar, así como la principal responsabilidad para la terminación de un edificio repercute en el arquitecto y no en los que edifican, Dios «que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará» (Fil 1.6 RVR1960). El ministerio a las personas depende, por encima de todo, de la obra de Dios; los ministros humanos colaboran para cumplir los designios divinos.

El ministerio como testimonio. No obstante, Dios escoge usar a ministros humanos que lo representen. Jesús nombró a denominó a sus seguidores «mis testigos» (Hch 1.8), haciéndose eco de las palabras que Dios le dio a Isaías para su pueblo que le ministraba (Is 43.10, 12; 44.8).

El ministerio implica la calidad de trabajo y adoración ofrecidos a Dios y le advierte a cada uno que aspira ser un edificador sin Jesús en el fundamento. Pablo explica que el ministerio es un sacrificio a Dios, y que su valía será probada. Si alguien ofrece algo que no sea lo mejor —«Madera, heno o paja» en vez de «oro, plata [o] piedras preciosas»— será juzgado (1 Co 3.12-13 RVR1960). De manera que volvemos a la imagen del ministerio a las personas como si fuera un sacrificio a Dios, realizado por sacerdotes cuya vida está dedicada al avance de los propósitos e intereses de Dios.

Motivado por visión. El simbolismo del ministerio en las Escrituras incluye la cualidad de imaginar la meta final o el propósito de un proyecto, y comprometerse de todo corazón a ese único objetivo. Ministrar delante del Señor es una señal de *visión.* Los sacerdotes la preservaron; cuando esta flaquea bajo unos sacerdotes distraídos, Ezequías vuelve a instituir el ministerio al Señor en el templo como señal de contrición y visión renovada para llevar gloria a Dios (2 Cr 31.2).

La conciencia de Jesús en cuanto al fin principal de sus esfuerzos impulsa su obediencia (Jn 17); con anterioridad, anticipa que el mundo sabrá de él a través del ministerio de sus seguidores unos a otros (Jn 13.35). Advierte que el ministro debe escoger servir a una sola visión: «nadie puede servir a dos señores» (Mt 6.24 RVR1960).

Pablo une sus metáforas del ministerio a un sentido de propósito a largo plazo de nuestra vida, llevando gloria a Dios mediante el amor de los unos por los otros; explica que varias personas ministran « a fin de capacitar al pueblo de Dios para la obra de servicio, para edificar el cuerpo de Cristo» (Ef 4.12 NVI). Los distintos tipos de servicio pueden estar todos motivados por la visión de honrar al mismo Señor (1 Co 12.5).

Una elección diaria. Juan con el sentido de visión, existe una calidad de repetición en el buen ministerio. Considera los muchos años en que Samuel sirvió a Elí en el templo; las largas horas en que David tocó su arpa, ministrándole paz al agitado Saúl (1 S 16.23; 18.10; 19.9). Siendo rey, David nombró a Asaf y sus parientes para que «ministraran [en el tabernáculo] continuamente delante del arca, según demandaba el trabajo de cada día» (1 Cr 16.37 LBLA). Un salmista indica la naturaleza continuada del ministerio del templo dirigiéndose a «sus siervos, que de noche permanecen en la casa del Señor» (Sal 134.1 NVI). El escritor de Hebreos recuerda que los sacerdotes ofrecían sacrificios «día tras día» (He 7.27). Y Juan recuerda que una gran multitud con vestiduras blancas están delante del trono de Dios y «día y noche le sirven en su templo» (Ap 7.15 NVI). A los que quieran imitar su ministerio, Jesús les ordena: «Si alguien quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame» (Lc 9.23 RVR1960). Las imágenes de ministerio connotan sistemáticamente una repetición y una devoción diaria a largo plazo.

Un sacerdocio real. Por el destacado registro de su función, los sacerdotes forman la espina dorsal de la imagen del ministerio, y otras metáforas contribuyen a ello. El sacerdocio requiere la inversión de uno mismo para el progreso de los demás, manteniendo una devoción diaria con sabiduría que honre a Dios. La posición de sacerdote es un alto honor que indica que alguien es digno para ministrar a un Dios santo. Jesús es el sacerdote perfecto, superior a la orden de Aarón (He 7.11-12, 24). Todos los creyentes han recibido dones para el ministerio y, por tanto, están llamados a unirse al «real sacerdocio... para que proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable. Ministrando a otras personas, los creyentes avanzan la gloria de Dios sobre la tierra.

Ver también EDIFICA, EDIFICIO; AGRICULTURA; ORACIÓN; SACERDOTE; TABERNÁCULO; MAESTRO, ENSEÑAR; TEMPLO; OBRA, OBRERO.

MIQUEAS, LIBRO DE

El tema predominante en las profecías de Miqueas es la reprensión y la *restauración. El libro se estructura alrededor de la triple amonestación a oír/escuchar (Mi 1.1; 3.6; 6.1), con cada sección principal organizada a lo largo de líneas parecidas, aunque no idénticas: advertencia, *oráculo de *juicio y oráculo de *salvación.

Los capítulos 1–2 y 6–7 muestran la sistematización más clara del patrón: la doble advertencia de Miqueas 1.2-7 (escenario judicial) y Miqueas 1.8-16 (lamento), seguida por un oráculo de aflicción (Mi 2.1-5) y otros de juicio (de disputa, Mi 2.6-11) y salvación (Mi 2.12-13), complementados por la doble advertencia de Miqueas 6.1-8 y 6.9-16, seguidos por un oráculo de aflicción (de lamento, Mi 7.1-7) y otros sucesivos de juicio (Mi 7.8-13) y salvación (oración, Mi 7.14-17; himno, Mi 7.18-20). La parte central

está menos estandarizada. Aunque la sección comienza con la doble advertencia habitual (Mi 3.1-4, 5-7) y viene seguida por oráculos de juicio (disputa, Mi 3.8-12) y salvación (Mi 4.1-5), a partir de ahí encontramos un modelo recurrente de mensajes de juicio y liberación entrelazados (Mi 4.6-13; 5.1-5a; 5.5b-9; 5.10-15) construidos alrededor del tema del *remanente (Mi 5.8).

El uso del lenguaje por parte de Miqueas es predominantemente lo que Northrop Frye denomina *demótico* (el lenguaje del habla cotidiana). La suya es la lengua del hombre común, sus imágenes las de la vida cotidiana. Habla de *nacimiento y *muerte (Mi 4.9-10; 5.2-3; cp. 3.2-3), de *caballos y *carros (Mi 5.10), de *ciudades y países (Mi 7.12), de adoración en el *templo junto a su *idolatría, *hechicería y *prostitución (Mi 1.7, 8; 5.12-14; 6.6-7) y de la destrucción y cautividad de la *guerra (Mi 1.9-16; 3.12; 4.10-13, 15; 6.16; 7.8-13),hay que destacar especialmente la injusticia de la sociedad (Mi 2.6-11; 3.1-3; 6.9-12; 7.4-6) y su liderazgo en cada nivel (Mi 2.1-2, 6, 9-11; 7.3). En todo esto podemos destacar el toque añadido de patetismo en la propia agonía de corazón del profeta: «Por esto lamentaré y aullaré, y andaré despojado y desnudo; haré aullido como de chacales, y lamento como de avestruces» (Mi 1.8 RVR1960). El sentimiento es claro: la injusticia debe vencerse con justicia, misericordia y un caminar humilde con Dios.

Subyacente a todas las profecías de Miqueas tenemos un tono pastoral. Sus alusiones están vivas con las visiones y los sonidos del mundo natural y agrícola. Llama la atención sobre *montañas (Mi 1.3-4; 3.12; 6.1-2; 7-12) y *valles (Mi 1.4, 6); anochecer y *tinieblas (Mi 3.6); *tierra, *mar y *agua torrencial (Mi 1.4;7.12, 13, 19); chubascos y *rocío sobre la *hierba (Mi 5.7); campos y *casas (Mi 2.2; 3.12); rejas de arado y *podaderas (Mi 4.3); plantación de olivos y viñas (Mi 1.6; 6.15), la recogida de la *fruta de verano, y de las *vides (Mi 7.1), y gavillas reunidas en la *era (Mi 4.12-13); *brezos y *zarzales (Mi 7.4); y sobre criaturas como el chacal y el avestruz (Mi 1.8), la serpiente y los que reptan (Mi 7.17; *ver* Animales).

El lenguaje y la temática de Miqueas se presentan a menudo en un rico caleidoscopio de rasgos literarios. Entre los muchos que pueden destacarse están el símil (Mi 1.8; 2.8, 12; 3.12; 4.10; 5.7, 8; 7.1), la metáfora (Mi 2.13; 3.2-3; 5.3, 4; 7.8, 9), el antropomorfismo y antropopatismo (Mi 6.18-19), el apóstrofe (Mi 4.11; 6.3-5; 7.8, 10, 15-17), la diatriba (Mi 3.11), el apocatástasis (Mi 4.8) y la pregunta retórica (Mi 2.7; 4.9; 6.7, 8, 10-11; 7.18a). Una de estas características, muy apreciada en el texto hebreo, es la combinación de la asonancia y la aliteración en Miqueas 1.10-16. Por ejemplo, «¡Revuélquense de dolor en el polvo de Bet Leafrá [casa del polvo]!» (Mi 1.10 NVI).

Varios temas fundamentales discurren por el libro. Especialmente importantes son los de las montañas como escenas y testigos de las actividades de Dios (Mi 1.4; 3.12; 4.1-2; 6.1-2; 7.12), el remanente (Mi 4.6; 5.8), y la restauración del pueblo del Señor (Mi 4.1, 6-7; 5.10; 7.7-15; cp. 2.12-13). Sobre todo, se considera que Dios es el rey de Israel que, aunque tenga que castigar y corregir a su pueblo, lo restaurará y reinará sobre él en poder, en una era de gran paz y prosperidad (Mi 2.13; 4.1-5, 6-8; 5.2-4; 7.11-12, 18-20).

También se debe hacer hincapié en el uso libre por parte de Miqueas de temas bien conocidos como el de la llamada/respuesta (Mi 3.4), el rostro escondido (Mi 3.4, 7), y la

*viña y la higuera (Mi 4.4). Particularmente crucial es el del *pastor (cp. Mi 5.5-6). El tema de Dios como *pastor de Israel su *rebaño sirve como característica prominente de los oráculos de salvación. Es el Buen Pastor que reunirá a las *ovejas castigadas y dispersadas para llevarlas a *pastos y a un redil seguros (Mi 2.12-13; 4.68). En consecuencia, el profeta espera confiado (Mi 7.7) que, aunque debe pronunciar el juicio presente de Israel, también puede declarar el perdón de Dios (Mi 7.18-19) y bendición abundante (Mi 7.14) de acuerdo a las antiguas provisiones del *pacto abrahámico (Mi 7.20). La reprensión pasa a ser por tanto el canal de restauración y de las bendiciones definitivas.

Ver también PROFECÍA, GÉNERO DE; RESTAURAR, RESTAURACIÓN.

MISERICORDIA

Las virtudes son importantes en la Biblia, pero existe una dificultad para ellas en el vocabulario del castellano. En el original hebreo y griego, las virtudes que reciben nombres distintos de nuestras Biblias se funden a menudo de formas casi indistinguibles. La misericordia está relacionada por tanto con la compasión en la Biblia. Podemos pensar acertadamente que la primera es la segunda en acción. La palabra griega de la que deriva *compasión* significa literalmente «desde las entrañas», denotando la reacción visceral de alguien o algo. Así pues, la misericordia, es tanto sentir compasión como actuar sobre ella. Nuestra mejor imagen bíblica de ella es la figura del buen samaritano en la parábola de Jesús. En relación a aquel, leemos que «tuvo compasión» y seguidamente actuó decisivamente como benefactor del *viajero herido a un lado del camino, una acción que lo identifica como alguien que «mostró misericordia» con el hombre herido, y que cruzó el abismo de animosidad existente entre samaritanos y judíos (Lc 10.33,37).

Las palabras hebreas y griegas que se encuentran detrás del vocabulario de *misericordia* y *misericordioso* en la Biblia indican algo de la dificultad que tenemos al determinar las referencias bíblicas. El hebreo *ḥeseḏ* se traduce frecuentemente «misericordia», pero también «benignidad» y «bondad». Independientemente del trasfondo hebreo y griego, si miramos los pasajes en los que la misericordia (aproximadamente 150 apariciones en traducciones al castellano) y la compasión aparecen en la Biblia, la definición habitual es precisa: la misericordia es ayudar a alguien miserable o necesitado, especialmente alguien que está endeudado o no puede reclamar un trato favorable.

El hecho más importante acerca de la misericordia en la Biblia es que casi totalmente el dominio de Dios. Existen, sin lugar a dudas, referencias a muestras humanas de misericordia. La encontramos atribuida al trato dispensado por *José a sus hermanos, cuando estos se presentan ante él en Egipto (Gn 43.14). Una de las famosas bienaventuranzas de Jesús hace de las muestras de misericordia una característica del comportamiento del reino, acompañada por la promesa de que aquellos que sean misericordiosos serán recompensados con la obtención de la misericordia de Dios (Mt 5.7). En el sermón de la llanura en Lucas, se manda comportarse de esta forma para imitar al propio Señor: «Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6.36). El sentido general de la parábola de Jesús del siervo

inmisericorde es instar a las personas a mostrar misericordia a sus congéneres, tal como Dios hace con ellos (Mt 18.38). No obstante, estas referencias a los humanos siendo misericordiosos son estadísticamente insignificantes en comparación con el coro de pasajes bíblicos que atribuyen a Dios una conducta misericordiosa.

La misericordia es uno de los atributos más evocadores de Dios, y la conducta misericordiosa se encuentra entre los actos del Señor en los que se regocijan con más claridad los escritores bíblicos. Aunque la misericordia de Dios engloba todos los actos benevolentes del Señor para con sus criaturas, si trazamos las referencias a la misma, dos áreas predominan, los actos de *providencia de Dios por los cuales sustenta a sus criaturas vulnerables, y su *perdón de los pecados. Esta es una forma de decir que la provisión de Dios para las necesidades físicas de las personas es un acto misericordioso, al igual que la provisión para su bienestar espiritual. El último tema se resume bien en una fórmula teológica que aparece aproximadamente una docena de veces en la Biblia, que Dios es «misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (p.ej., Ex 34.6; Sal 86.15; 103.8 RVR1960). Una vez más, Dios puede describirse como «rico en misericordia, por su gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados», dándonos «vida juntamente con Cristo» (Ef 2.4-5 RVR1960). Este aspecto del carácter de Dios se capta mejor en el epíteto «Padre de misericordias» (2 Co 1.3).

En Jesús encontramos la misericordia de Dios encarnada y exhibida en acción. Esta misericordia divina se encuentra en varios ejemplos en los que, frente a las multitudes o necesidades humanas particulares, Jesús «tuvo compasión de ellas; porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9.36). Aquí, el término para compasión es *splagchnizomai*, «ser conmovido en las entrañas. Podríamos decir: «su corazón se abrió para la gente», o «ellos rompieron su corazón». En varios ejemplos, encontramos personas necesitadas clamando a Jesús: «ten misericordia de mí» (Mt 15.22; 17.15; 20.30-31; Mr 10.47; Lc 17.13; 18.38-39). Podemos considerar entonces cada historia de exorcismo, curación y perdón como una breve aparición de la misericordia divina. Esta se extiende a los afligidos, los necesitados, los pobres y los pecadores de Israel. En la figura de Jesús, las facetas principales de la misericordia del Señor, perdón, liberación, restauración, tienen una forma concreta. La *restauración prometida por los profetas está cerca y se mueve de una manera tranquila y misteriosa entre los «pequeños» de Israel.

Santiago refleja detenidamente los valores de la misericordia en el Evangelio. Una vez más, encontramos imágenes concretas de la misma: cuidar de los huérfanos (Stg 1.27), ayudar a las *viudas (Stg 1.27), respetar a los pobres (Stg 2.1-8), alimentar a los *hambrientos y vestir a los *desnudos (Stg 2.1-16). Con Dios, «la misericordia triunfa sobre el juicio» (Stg 2.13 RVR1960).

Entre las varias imágenes de misericordia de Pablo encontramos un hincapié en la libertad de Dios a la hora de dispensar misericordia a quien él desee: «Así que no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene misericordia... De manera que de quien quiere, tiene misericordia» (Ro 9.16, 18 RVR1960). Hombres y

mujeres son receptáculos de esta misericordia divina: mientras algunos son «vasos de ira preparados para destrucción», otros son «vasos de misericordia que él preparó de antemano para gloria» (Ro 9.22-23 RVR1960).

En Hebreos, Cristo es el «misericordioso y fiel sumo sacerdote» que se hizo «en todo semejante a sus hermanos» (He 2.17), el mediador de la misericordia divina que fluye desde el «*trono de gracia» en tiempo de necesidad (He 4.16). Y en 1 Pedro 1.3, leemos de una «gran misericordia» que trae un nuevo nacimiento por medio del poder de la resurrección. Antiguamente, los gentiles «no habían alcanzado misericordia», pero ahora «han alcanzado misericordia» (1 P 2.10; cp. Os 1.6, 9; 2.1, 23) y por tanto, como Israel, han sido nuevamente constituidos «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios» (1 P 2.9 RVR1960)

Ver también ENFERMEDAD Y CURACIÓN; PERDÓN; SALVACIÓN.

MISTERIO. *Ver* EFESIOS, CARTA A LOS.

MOISÉS

La imagen predominante de Moisés en la Biblia es la de dador de la ley. Empezando en Éxodo 20 y continuando a lo largo del resto del Pentateuco, Moisés recibe regularmente la ley *de Dios y la entrega a Israel. (Con la excepción de Ez 40–48, toda la legislación de la Biblia hebrea viene a través de Moisés). Sin embargo, él no promulga leyes; solamente informa de lo que Dios le revela. Así pues, cuando leemos de «la ley de Moisés» (Lc 2.22; 1 Co 9.9), el significado no es «la ley dada por Moisés» sino «la ley dada a través de él».

Además de dador de la ley, Moisés es sobre todo un libertador o salvador (*ver* RESCATE). El espectacular relato del *éxodo es la historia en la que Dios, por medio de Moisés, libera a Israel de la *esclavitud y lo lleva a través del *desierto hasta la *tierra prometida. Cuando el Señor llama a Moisés en Éxodo 3–4, lo hace con el propósito expreso de salvar a su pueblo (cp. 1 S 12.6-11). Moisés es quien dice a *Faraón: «Deja ir a mi pueblo». Él (junto a Aarón) es el instrumento de las *plagas y quien dirige el éxodo actual. No sorprende que cuando el libro de Jueces cuenta la historia de Gedeón, otro libertador de la opresión extranjera, haga que se parezca a Moisés (cp. Jue 6.1-24).

Aunque los modernos no consideran habitualmente a Moisés un profeta, es diferente en la Biblia. Este tiene el Espíritu de Dios (Nm 11.17), recibe un llamamiento del Señor y una *revelación divina (Ex 2–3) y habla la palabra de Dios. Según Oseas 12.13, «por un profeta Jehová hizo subir a Israel de Egipto» (RVR60; cp. Sir 46.1; Sab 11.1). Deuteronomio 18.15 y 18 profetizan aparentemente la llegada de una serie de *profetas como Moisés, algo que se cumple de diversas formas en Elías (ver esp. 1 R 17–19 y 2 R 1–2 y la larga lista de paralelismos en *Pesiqta Rabbati* 4.2), en Jeremías (compárese Jer 1 con el llamamiento de Moisés en Ex 3) y en Jesús (cp. Hch 3.17-26). Deuteronomio 34.10 dice que «nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Jehová cara a cara» (RVR1960; una referencia a Ex 33.12ss.). Números 12.6-8 diferencia a Moisés de todos los demás profetas afirmando rotundamente que Dios no le habla en sueños o visiones sino «cara a cara... claramente, y no por figuras; y verá la apariencia de Jehová» (RVR1960). La intimidad y quizá incluso el afecto implícitos en

estas palabras acerca de la especial relación de Dios con Moisés alcanzan su culminación al final del Pentateuco, donde el propio Señor entierra a Moisés (Dt 34.6).

También se recuerda a Moisés como: (1) un gran líder, cuyo «oficio» se transfiere a Josué (Nm 27.12-23), y David y Josías se preparan para parecerse a él (ver Allison); (2) un intercesor para Israel (p.ej., Ex 32.11-13, 30-33 [donde Moisés ofrece su propia vida por su pueblo]; Jer 15.1; Sal 99.6; 106.23. ¿Es la posición de Moisés como intercesor la razón por la que Salmos 90, que contiene una *oración intercesora por Israel, se le atribuye?); y (3) un gran obrador (recordemos las diez plagas, el *maná y el agua de la roca).

A pesar de sus logros, Moisés no se presenta como un héroe convencional. No se sienta en un trono ni prepara una estrategia para la guerra. Es inseguro de sí mismo y no es elocuente (Ex 3.13–4.17). No deja hijos importantes ni tiene mausoleo. No actúa por iniciativa propia sino instigado por Dios. (Quizá esta última circunstancia es la que hace que se le alabe como «manso», Nm 12.3). En Éxodo 2.14-15, Moisés mata a una víctima desprevenida, oculta su acto y huye en la noche. Aquí parece un cobarde. Además, por su desobediencia no entra en la *tierra (Nm 20.10-13). Por tanto, ser un «hombre de Dios» (p.ej., Dt 33.1; Jos 14.6) y un fiel «siervo de Dios» (p.ej., Ex 14.31; Nm 12.7-8) no elimina el pecado. Moisés es lo que el Señor hace de él, a pesar de sí mismo.

El NT hace frecuentes referencias a Moisés. Los ejemplos más impactantes son aquellos que comparan al líder del AT con Jesucristo. Tan grande como era Moisés, Jesús es inmensamente superior como legislador (Mt 5–7), profeta (Hch 3.17-26), líder y salvador (Jn 1.17; 2 Co 3.12-18; He 3.1-5).

Ver también ARCA; DESIERTO; EGIPTO; ÉXODO; LEY; MANÁ; PLAGA; RESCATE; SINAÍ; TABERNÁCULO; ZARZA ARDIENTE.

BIBLIOGRAFÍA. D. C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Filadelfia: Fortress, 1994); D. J. Silver, *Images of Moses* (Nueva York: Basic Books, 1982).

MOLOC. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

MONOMITO. *Ver* TRAMAS DEL ARGUMENTO.

MONSTRUO MARINO. *Ver* COSMOLOGÍA; MONSTRUOS.

MONSTRUOS

La Biblia abre todo un mundo nuevo a sus lectores; uno con el que a menudo se siente incómodo. El mundo bíblico está poblado de seres espirituales, *ángeles, querubines, *demonios y monstruos. Como nuestro propio mundo es tan diferente del antiguo, tendremos problemas para apreciar el terror que estas imágenes suscitaban en aquellos que oían de ellas. El trasfondo cultural del antiguo Oriente próximo del simbolismo de la Biblia es particularmente evidente en sus referencias a los monstruos.

En el AT encontramos tres términos para los monstruos, que simbolizan la amenaza al orden divino del mundo: Leviatán (*liwyātān*), Rahab (*rahab*) y dragón o monstruo marino (*tannîn*). Rahab (tempestuoso) no aparece en ningún texto fuera de la Biblia; los paralelismos bíblicos indican que es otro nombre de Leviatán. Este se describe como la

serpiente veloz y tortuosa (Is 27.1), como Rahab (Job 26.12-13); Rahab también es análoga al dragón (Is 51.9), un término empleado también para Leviatán en Isaías 27.1. Este simbolismo es significativo para comprender el lenguaje bíblico sobre la creación, las guerras de Dios contra las naciones, y el conflicto final que conducirá a un nuevo orden creado.

La amenaza del monstruo marino. En el antiguo oriente próximo, un monstruo es un símbolo común que representa un caos acuoso que amenaza la vida en el mundo. El monstruo del caos de representa como una criatura compuesta (mitad *león y mitad *águila), como una serpiente o como un monstruo con siete cabezas. En un sello cilíndrico de Mari en el período acadio (2350–2150 A.C.), un *dios (posiblemente El) se sienta sobre una montaña en medio de las fuentes de los dos océanos. Dos diosas que encarnan a la vegetación surgen de los dos ríos que se originan al pie de la montaña, mientras otro dios (posiblemente Baal-hadad, dios de la *tormenta) combate las aguas rebeldes con su lanza. En un sello cilíndrico sirio (siglos XVIII–XVII A.C.), el *árbol de vida, que representa el mundo, es atacado por una serpiente del caos, que Baal-hadad mata corriendo sobre las *montañas blandiendo un mazo. En un relieve hitita en piedra caliza, la serpiente de fuego enroscada, cuyo cuerpo simboliza la ruptura de las poderosas olas, sufre el ataque del dios de la tormenta y la fertilidad con la ayuda de los dioses de la lluvia celestial. En un sello cilíndrico en piedra gris del período acadio, dos dioses atacan a un dragón de siete cabezas; tres de ellas no tienen fuerza, una recibe el ataque, y otras tres sisean peligrosamente. Las llamas que se levantan de la espalda del dragón indican que simboliza simultáneamente calor abrasador y masas de agua destructivas. En Egipto, la serpiente monstruosa Apofis es la encarnación del mar tenebroso, las nubes de la noche y la niebla matinal. Un papiro de la vigesimoprimera dinastía (1085–950 A.C.) retrata al dios sol Re a punto de dejar el cielo; una serpiente representada como olas salvajes se agita contra Re pero Set, el ayudante de este, la domina. Demonios serviciales del chacal y la cobra atraen el barco del sol a través de las aguas inactivas del inframundo. En el antiguo Oriente próximo, el mundo empírico apunta más allá de su realidad superficial a las esferas de la intensa vida divina y la devastadora perdición sin fondo. El simbolismo de la amenaza del caos indica que no existe una base definitiva para la seguridad en la presente esfera de la existencia.

Las representaciones de la creación en el antiguo Oriente próximo proveen antecedentes para esta iconografía y este lenguaje. El punto de vista egipcio solo se conoce a partir de fragmentos del extraño escenario de textos de los muertos o de himnos y textos parecidos. Existen numerosos y variados conceptos egipcios de la creación desde el mar primigenio, el Nun, que no tenía límites, no se movía y tenía una gran fertilidad potencial sin ser creativo. Cuatro pares de dioses, cuyos nombres varían, personifican el mundo anterior a la creación: sin límites, sin luz, sin tiempo, sin nada. Todos toman parte en la creación desde el mar, comenzando con un primer trozo de tierra firme, la «colina primitiva». En otra versión, un dios voló sobre el agua en la forma de un pájaro y puso el primer huevo sobre él. Se dice muy poco sobre la creación de los humanos, aparte de que surgieron de las lágrimas de los creadores.

La épica acadia de la creación, el *Enūma elish* («Cuando se está en lo alto»), compuesta por casi 900 líneas en siete tablas, nos presenta la batalla con el caos en la creación. Recoge en primer lugar la creación de los dioses por la pareja primigenia Apsû (océano de agua dulce primitivo) y Tiâmat (océano de agua salada), cuyas aguas se mezclaron en una inmensa masa indefinida. El alboroto entre los dioses más jóvenes robó el descanso del anciano Apsû, que decidió destruirlos; pero Tiâmat se opone. Matan a Apsû, y esta busca venganza. Marduk entra en combate con ella y crea el cosmos, los cielos y la tierra a partir de su cuerpo muerto. Como recompensa por su victoria, es hecho señor sobre los dioses y el cosmos. En esta versión de la creación, las aguas primigenias son una fuerza peligrosa y amenazadora.

Una variación de la batalla con el mar se encuentra el mito ugarítico de Baal (siglo XV A.C. aprox.). La reconstrucción de la épica es dudosa debido al estado fragmentario de las tablas, pero parece que consistía en seis de ellas que siguen el ciclo de Baal según las estaciones anuales, comenzando con el otoño. Si esto es correcto, Baal, el dios de la tormenta y la fertilidad, pierde su gobierno ante Yam (mar), el dios de las tormentas invernales. Baal entra en lucha con Yam, obtiene la victoria y construye un palacio para gobernar, proveyendo las lluvias primaverales. Baal sucumbe entonces ante Mot (muerte), la estación del calor veraniego y la *cosecha. Finalmente, Baal escapa del reino del inframundo y asciende de nuevo a su trono en el año nuevo. El nuevo año es un reflejo microcósmico del primer día de la *creación y puede considerarse una repetición de la conquista del caos original.

En el antiguo Oriente próximo, el mito y el ritual retratan de formas parecidas la amenaza del caos a la fertilidad ordenada de la creación. Es posible que algunos elementos del mito de Baal hayan influenciado la épica babilónica de la creación, que es una composición de diversas influencias. Existen varias similitudes entre la batalla de Baal con el mar y la de Marduk con Tiâmat: ambas incorporan elementos de la tormenta, y el nombre Marduk parece tener el significado «hijo de la tormenta». En los textos sirios (ugaríticos) no se menciona la separación del mar o la creación del cielo y la tierra a partir del mismo como en la épica mesopotámica. El mar se considera un peligro continuo en la época presente, como lo era cuando se creó el mundo; el enemigo es actualmente una entidad sobre la tierra. Este lenguaje y estas imágenes distintas de los textos ugaríticos son los que encontramos en la Biblia para describir la providencia de Dios en la creación.

La conquista del monstruo marino. El lenguaje de una batalla contra el monstruo del caos se emplea en ciertos textos bíblicos para retratar la soberanía de Dios en su orden creado. En contraste con otros textos del antiguo Oriente próximo, el hebreo habla insistentemente del gobierno absoluto de Jehová en su victoria sobre las amenazantes aguas. Salmos 74 es un *lamento por la destrucción del templo. La confesión dentro del mismo (Sal 74.12-17) se basa en la seguridad de que el Dios que derrotó a las aguas hostiles puede vencer a los *enemigos presentes. La confesión vincula de forma explícita la derrota del mar y Leviatán con la creación del mundo. De forma parecida, en Salmos 89.9-13, la derrota del mar y Rahab en la época de la creación se presentan como la base

de la confianza en que Jehová librará de la presente aflicción. El poder majestuoso de Dios en su obra creativa se ensalza en Job 26.5-14. El pasaje concluye con una referencia al triunfo del Señor sobre las aguas del mar, sobre Rahab la serpiente tortuosa (Job 26.12-13). Job se queja de que Dios lo vigila incansablemente, sin darle respiro, como si fuese el mar o el dragón (Job 7.12), las poderosas fuerzas que Dios siempre debe mantener bajo su control (cp. Job 38.8-11), donde Dios establece los límites inmutables del mar en su nacimiento). Es probable que este mismo pensamiento se encuentre en Salmos 44.18-19 (que dice dragón *[tannîn]* en lugar de chacales *[tannîm]*, un cambio que también debe hacerse en Ez 29.3 y 32.2). Tanto el lenguaje como el simbolismo sugieren que Dios aplasta a los malos como al dragón. Job tiembla ante el poder del Creador cuando contempla desafiar la justicia del Señor (Job 9.5-14); Dios es quien pisotea en los lugares altos del mar (v. 8), quien somete a los ayudantes de Rahab. Finalmente, se hace una referencia en Job 3.8 a aquellos que son hábiles a la hora de despertar a Leviatán. Aquí, Job desea que los que tienen poder sobre las tinieblas eliminen el día de su nacimiento; las tinieblas se asocian con las aguas rugientes del mar. La batalla contra el monstruo marino es prominente en Job, una imagen particularmente apropiada para un libro que se enfrenta al problema del mal dentro del orden creado, mientras afirma el control absoluto de Dios sobre la creación. Ni siquiera las fuerzas del dragón pueden amenazar el gobierno del Señor, pero los caminos de su orden con incomprensibles.

El lenguaje empleado en las imágenes del aplastamiento del dragón es específicamente cananeo, como se ve en el mito de Baal. Además de la batalla de Baal contra el mar y el río (cp. Sal 93.3; Nah 1.4; Hab 3.8, 9), existen referencias a Baal destruyendo a *Litan* la serpiente enrollada, el tirano con las siete cabezas (KTU 1.5 i 1). La descripción indicaría que el ugarítico *ltn* es una variante del hebreo *lwytn* como nombre del monstruo marino, parecido al nombre *liwyah* (corona), con el significado «el que tuerce». Las cabezas de Leviatán en Salmos 74.13 recuerdan las siete cabezas del monstruo ugarítico. En esta lengua, la serpiente enrollada se describe también como el dragón (*tnn*) de siete cabezas (KTU 1.3 iii 40-42). Otras deidades ayudantes se asocian con el dragón, que puede identificarse con el dios del mar Yam (KTU 1.83). El poder del sol debe conquistar a estos (KTU 1.6 vi 50-52). Job habla de los ayudantes de Rahab (Job 9.13) y de la hostilidad de Leviatán contra el poder del sol (Job 3.8). El conflicto contra la luz en el pasaje ugarítico tiene lugar al final del ciclo, que correspondería al principio del nuevo año, correspondiente también al período inmediatamente anterior a la creación. Em el lamento contra su nacimiento, Job anhela las *tinieblas previas a la creación. Estas imágenes míticas en la Biblia sirven como un retrato gráfico del poder de Dios sobre la creación y como polémica contra los conceptos falsos de las religiones vecinas.

En el relato de la creación de Génesis 1, el lenguaje mitológico se elimina totalmente. Los intentos de hacer esta historia dependiente del *Enuma elish* deben considerarse un fracaso. Ni siquiera la palabra hebrea *ṯehôm*, traducida «abismo» (Gn 1.2), debe derivarse del acadio *Tiâmat*. Aunque las dos palabras proceden de una raíz semítica común, son diferentes en su ortografía y género, lo que indica que son distintas. Las

analogías de la división de las aguas y la fijación de los órdenes cósmicos pueden indicar algo parecido a una polémica contra los antiguos mitos, pero son comunes en términos de las diferencias; Génesis 1 se centra en la vegetación, las criaturas del mar y otros animales, ninguno de los cuales se menciona en el *Enuma elish*. En la creación de los animales encontramos las *tannîn* como criaturas marinas totalmente sometidas, como todas las demás encima y debajo de las aguas (Gn 1.26; cp. Sal 104.25-26). El uso de este término puede hacerse eco de la conocida batalla contra las aguas, pero el simbolismo se ha eliminado totalmente. El control de las aguas cósmicas por parte del Señor es simplemente un magnífico trabajo; no hay rastro del conflicto cósmico.

El control del monstruo marino. En Job, la respuesta de Dios (Job 38.1–41.34) concluye con una descripción de la creación que está más allá del control humano pero posee una belleza que todos pueden reconocer. Las maravillas del mundo inanimado (Job 38.2-38) vienen seguidas por descripciones del *león (Job 28.39-41), la *cabra montés (Job 39.1-4), el asno montés (Job 39.5-8), el búfalo (Job 39.9-12), el avestruz (Job 39.13-18), el *caballo salvaje (Job 39.19-25), el gavilán y el *águila (Job 39.26-30). El segundo discurso concluye con una descripción de Behemot (Job 40.15-24) y Leviatán (Job 41.1-34), criaturas cuyo propósito no era el simple uso humano, sino positivamente peligrosas y repulsivas para ellos. Sin embargo, Dios se goza en estas criaturas como expresiones dignas de su poder creativo.

La interpretación de las criaturas monstruosas del segundo discurso oscila entre lo mítico y lo real. Se sugiere una interpretación mitológica no solo por el nombre Leviatán sino también por diversas descripciones que parecen no encajar con el cocodrilo, como la incapacidad de capturarlo (Job 41.1-8) y su capacidad de expulsar *fuego y humo (Job 41.18-21). En Job 41.25, los dioses (*'elîm*), una descripción de las poderosas olas como ayudantes del dios del mar *Yam*, tienen miedo de él. La interpretación mitológica armonizaría con las referencias en Job, que hablan del monstruo de las aguas ingobernables (Job 7.12; 26.12-13). Behemot es una gran criatura parecida a un buey, muy difícil de capturar (Job 40.24) y puede ser el becerro mencionado en los textos ugaríticos en relación con Leviatán, la serpiente tortuosa y las aguas (KTU 1.3 iii 43-44; 1.6 vi 51-53). Frente a esto, debe recordarse que los discursos divinos se preocupan de describir las glorias del mundo natural. El leviatán de Job 41.5 se menciona también en el vocabulario de Salmos 104.26, donde es uno de los seres del mar. Ambas criaturas deben ser animales reales, descritos en términos en cierto modo hiperbólicos, que pueden aludir realmente a la conquista de las aguas, y en otros pasajes de Job, como un medio para demostrar tanto los peligros de la creación como el absoluto control divino sobre ellos.

La historización del monstruo marino. Lo más lógico es que las imágenes de la derrota de las aguas del monstruo del caos en la creación (Sal 74.12-17; 89.5-12) y el control de ellos dentro de la misma se extendiesen a otros enemigos de Dios y su pueblo en la creación. Esto es especialmente cierto en relación a Egipto y el nacimiento de la nación. Se ve de forma muy clara en Isaías 51.9-11, con su declaración de esperanza para los exiliados. La victoria de Dios sobre el caos en la creación y el éxodo proveen esperanza de liberación de los babilonios. Se declara que el Señor ha cortado en pedazos

a Rahab, que ha atravesado al dragón (*tannîn*) y que ha secado el mar, las aguas del gran abismo (*ṯehôm)*. El lenguaje de la creación describe el éxodo: Rahab es tanto las aguas de la creación como Egipto, e implícitamente en la promesa, también Babilonia. El lenguaje de este pasaje es particularmente cercano a Salmos 89.9-10, y es posible que dependa realmente del salmo.

Se llama específicamente Rahab a Egipto en Isaías 30.7, donde su ayuda se denuncia como «Rahab, la inmóvil» (NVI). Podemos llegar a la misma conclusión en Salmos 87.4, donde se menciona a Rahab junto a Babilonia, Filistea, Tiro y Etiopía como pertenecientes a Sion, probablemente en el sentido de una visión escatológica; Egipto es el equilibrio al gran poder de Babilonia. Ezequiel 29.3-5 y 32.2-8 lo describen en términos del dragón. No se trata simplemente de un cocodrilo sino de la criatura de los mares (Ez 32.2) como en Isaías 51.9, donde el término es análogo a Rahab. El hecho de que el dragón hiciese las corrientes (Ez 29.3) es explicable en que el monstruo personificaba el gran abismo primigenio que alimenta las mismas. El dragón es entregado a las bestias salvajes para que coman, como en Salmos 74.14. El monstruo tiene algunos rasgos del cocodrilo, como las escamas (Ez 29.4), pero este hecho no lo reduce a una simple criatura del Nilo. En Salmos 77.17-21, tenemos de nuevo una referencia a la victoria sobre el mar en el éxodo como base para la esperanza en el presente. Aunque los términos para el monstruo no aparecen aquí, se afirma expresamente que el conflicto de Dios en el éxodo fue con las aguas.

Esta clara identificación del *faraón con el dragón confiere un sentido adicional al conflicto de *Moisés con aquel en la introducción a las plagas. Allí, la vara de este se transforma en una serpiente llamada *tannîn* (Ex 7.9-10); esta circunstancia evoca de forma inmediata imágenes de la creación como una perspectiva desde la cual comprender lo que está aconteciendo. Se indican tanto el propósito de la batalla como su resultado, particularmente en la referencia a la *tannîn* de Moisés tragándose las de los egipcios (Ex 7.12).

La historización del monstruo marino se extiende a otras naciones además de Egipto. Jeremías describe al rey babilónico como un *tannîn* que se ha tragado a Israel (Jer 51.34); el simbolismo continúa en Jeremías 51.36, donde Dios secará su mar. También hay una referencia a Babilonia en Habacuc 3.8-14, donde el conflicto político al que se alude en los versículos 12-14 se describe en términos del conflicto de Dios con las aguas. En Isaías 17.12-14, el mar caótico es una denominación de Asiria. En Salmos 46.2-3, el conflicto divino con las naciones que atacan a Sion se representa como una historización del conflicto con las aguas.

El monstruo marino en lo apocalíptico. El uso del simbolismo del dragón para representar el poder de Dios sobre las aguas en la creación y sobre las naciones dentro de la misma tiene su extensión en la derrota final de estas a manos del Señor y su restauración de la creación. En lo apocalíptico, los elementos históricos y mitológicos se combinan en una nueva tensión y adoptan una nueva vida. Isaías 27.1 es un texto muy importante que indica la transición de las imágenes del mar hacia lo apocalíptico. El alcance de Isaías 24–27 se ha reconocido generalmente como universal en relación a la

renovación de la tierra y protoapocalíptico en su carácter literario. El lenguaje de Isaías 27.1 tiene un gran parecido con el del mito ugarítico de Baal, que llama la atención sobre el poder original de Dios sobre la creación. Sin embargo, la derrota del monstruo representa ahora la conquista de las naciones que se oponen a Dios. Jehová gobernará desde el monte *Sion (Is 24.23), y todas las naciones participarán en el gran *banquete escatológico (Is 25.6-8).

En el AT, el uso apocalíptico de las imágenes del mar encuentra su aplicación más desarrollada en Daniel 7. Toda la visión de la exaltación de uno como un hijo de hombre sobre el dragón es una composición de muchas influencias, entre las cuales se encuentra el tema de la batalla contra las aguas. Las grandes bestias que representan a las naciones emergen de las aguas, y cada una de ellas se enfrenta a su desaparición, incluyendo la última bestia indescriptible. Estas imágenes se emplean de nuevo y se desarrollan más en Apocalipsis 12.1-17. Esta señal es una composición con muchos rasgos, pero se ha señalado que Isaías 26.16–27.1 forma un impresionante paralelismo con el pensamiento central. El gran dragón, que ahora representa específicamente al diablo en su oposición a Dios (Ap 12.9), sufre una rotunda derrota a manos del hijo de la mujer, aunque sus persecuciones siguen produciéndose durante un tiempo. Sin embargo, la derrota final del dragón es segura (Ap 20.7-10), y llegarán los nuevos cielos y la nueva tierra en los que no habrá más mar (Ap 21.1). La visión apocalíptica no podía concluir con una nota más adecuada que la afirmación de que la antigua oposición al gobierno de Dios sobre su creación se ha eliminado totalmente en su nueva creación.

Otros monstruos apocalípticos. En el Apocalipsis bíblico, también aparecen otros monstruos. La bestia que surge del mar (Ap 13.1-10) y la que lo hace de la tierra (Ap 13.11-18) son criaturas más terribles que cualquiera de las conocidas en el mundo real. El caballo bermejo (Ap 6.4) y el amarillo (Ap 6.8) se encuentran en la misma categoría. Las *langostas de Apocalipsis 9.1-11 son aparentemente reales, pero transformadas en criaturas monstruosas por la imaginación apocalíptica, y puede decirse lo mismo de los caballos reunidos en el Éufrates (Ap 9.17-19) y los «espíritus inmundos a manera de ranas» que salen de la boca del dragón (Ap 16.13-14).

Ver también ANIMALES; ANIMALES MÍTICOS; COSMOLOGÍA; DEMONIOS; DIVINO GUERRERO; MAR; PÁJAROS; PROFUNDO; RÍO.

BIBLIOGRAFÍA. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1942); T. Jacobsen, «The Battle Between Marduk and Tiamat», *JAOS* 88 (1968) 104-8; O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Nueva York: Crossroad, 1985) 47-56; C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea: A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel* (Leiden: E. J. Brill, 1986) 70-85; W. L. Lambert, «A New Look at the Babylonian Background of Genesis», *JTS* XVI n.s. (1965) 287-300; J. C. de. Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Leiden: E. J. Brill, 1987) 11, 41, 69, 99, 181-2.

MONTAÑA

Montañas y colinas proliferan en los paisajes bíblicos, apareciendo en aproximadamente quinientas referencias. En las imágenes bíblicas, no se puede hacer una clara distinción entre ambas. Juntas representan un terreno o región elevados. Una característica retórica bien conocida de paralelismo bíblico es que la necesidad de mencionar términos parecidos en líneas sucesivas condujo a dobletes estándar que se emparejan habitualmente. «Montañas y colinas» es una de estas fórmulas, que aparece expresada así unas cuarenta veces.

Los significados bíblicos de la montaña son paradójicos e incluso contradictorios. En unas ocasiones constituye un símbolo de *refugio y seguridad, y en otras es un lugar amenazador de matanza militar. A veces inaccesibles, yermas y deshabitadas, las montañas son sin embargo lugares en los que el pueblo de Dios morará en abundancia. Como enclaves de experiencia religiosa, la cima de las mismas son lugares de *adoración pagana que Dios denuncia o de la verdadera que él manda. Las montañas y colinas de la Biblia son tanto fenómenos físicos como símbolos espirituales.

Las montañas como lugares físicos. Aunque las montañas y las colinas son una fuente principal de símbolos y metáforas en la Biblia, también constituyen un importante fenómeno físico en el mundo bíblico. Ambas han sido siempre barreras naturales significativas que rápidamente pasan a ser fronteras geográficas y políticas (Jos 15.8-16). Las condiciones extremas las vuelven yermas y frecuentemente no pobladas. Su apariencia inmutable hace de ellas un ejemplo de permanencia y solidez. Sus características naturales (laderas empinadas, afloramientos rocosos, acantilados escarpados) las convierten en enclaves *fortificados estratégicos (Jue 6.2). Sus muchos recovecos y grietas facilitan escondites y refugios a los que poder *huir.

Estas cualidades físicas de las montañas les confieren connotaciones de salvajes, distantes y extrañas para la civilización. Existen casi cien referencias bíblicas a la «región montañosa», que indica una zona poco poblada, lejos de lo que podría considerarse civilizado. Las personas huyen a las colinas cuando su ciudad es destruida (Gn 14.10; 19.17), y Lot vive de una forma semibárbara en una *cueva en las colinas después de huir de una existencia civilizada (Gn 19.30). Las montañas son el lugar al que se trasladan los cristianos perseguidos vestidos con pieles de ovejas y cabras (He 11.37-38) y donde la desgraciada hija de Jefté llora su virginidad durante dos meses (Jue 11.37-39). Los descendientes del zafio *Esaú, los edomitas, se asentaron, como era de esperar, en la región montañosa (Gn 36.8-9).

Otros actos típicos refuerzan la cualidad extraña de las montañas en la Biblia. Allí es donde se esconden los fugitivos (1 S 26.1), donde los *ejércitos derrotados buscan una vía de escape (1 S 14.22), donde los soldados persiguen a sus *enemigos (Lm 4.19), donde se reúnen los ejércitos (1 S 17.3) y se realizan emboscadas (Jue 9.25). En pocas palabras, montañas y colinas no son un lugar acogedor. El ser humano caza allí (1 S 26.20), y las únicas actividades agrícolas acometidas en las colinas son la plantación de viñas (Jer 31.5) y el apacentamiento de *ovejas (Mt 18.12) o *ganado (Sal 50.10), no los cultivos que exigen arar el terreno. Para los peregrinos que viajaban a *Jerusalén, las colinas representan peligros que requieren la protección de Dios (Sal 121.1-3).

En una nota más positiva, la elevación de colinas y montañas hace de ellas lugares naturales para la visión (Dt 34.1-4; Ap 21.10) y la proclamación (Is 40.9; 52.7; Mt 5.1). La formalización y renovación de pactos, así como la entrega de la ley tienen lugar en montañas que, debido a su permanencia, constituyen recordatorios de los mismos (Ex 19–20; Dt 9–10). También son el lugar desde el que se realizan los anuncios, maldiciones y bendiciones desde Ebal y Gerizim (Dt 27–28), por ejemplo, o la palabra de Dios desde Sion (Is 2.3; Mi 4.2).

Las montañas de los poetas. Además de ser remotas y escabrosas, colinas y montañas son grandes e impresionantes. Su inaccesibilidad las hace desconocidas y les confiere un aura de misterio. Su inmensidad visible las vuelve el punto de referencia de la enormidad. Estas cualidades impresionan a los poetas bíblicos. En la bendición de despedida de Moisés sobre Israel, este habla de «los montes antiguos» y «los collados eternos» (Dt 33.15 RVR1960). Las imágenes más impactantes de la destructividad de la naturaleza en Salmos son el temblor de las montañas en *terremotos (Sal 46.2-3) o erupciones volcánicas (Sal 104.32) y los incendios forestales en ellas (Sal 83.14).

Como modelos reconocidos de inmensidad, las montañas aparecen en las descripciones del poder divino de Dios. Cuando él apareció (de forma imaginaria o teofánica) en su ira, «se conmovieron los cimientos de los montes, y se estremecieron» (Sal 18.7 RVR1960). Cuando él desciende, «toca los montes» para que «humeen» (Sal 144.5 RVR1960), y «las montañas se derriten como cera» (Sal 97.5 NVI). Las montañas son el estándar de existencia antigua con el que se mide la eternidad de Dios (Sal 90.2). La justicia del Señor se asemeja a «poderosas montañas» (Sal 36.6 NTV), como la protección de su pueblo (Sal 125.2). Él es «más imponente que las montañas eternas» (Sal 76.4 NVI). Incluso la creación de estas por parte Dios da testimonio de su fuerza (Sal 65.6). En la enseñanza de Jesús, la grandeza de las montañas pasa a ser una medida de lo que las personas pueden hacer por fe, cuando las echan al mar (Mt 17.20; 21.21).

Colinas y montañas también se personifican en las Escrituras, habitualmente en pasajes de celebración. Ellas se regocijan (Sal 98.8), saltan (Sal 114.4, 6), cantan (Is 44.23) y alaban el nombre de Dios (Sal 89.12). También «se ciñen de alegría» (Sal 65.12 RVR1960). Ezequiel representa a Dios dirigiéndose a las montañas (Ez 6.3), a las que convoca en Miqueas 6.1-2 a oír un pleito del pacto.

Las montañas como enclaves sagrados. Casi desde el principio de la Biblia, las montañas son enclaves en los que tienen lugar experiencias espirituales trascendentales, encuentros con Dios y apariciones suyas. Ezequiel 28.13-15 sitúa el *huerto del Edén sobre una montaña. *Abraham muestra su disposición a sacrificar a Isaac y después se encuentra con Dios en una montaña (Gn 22.1-14). El Señor se aparece a Moisés y habla desde la *zarza ardiente en «Horeb, monte de Dios» (Ex 3.1-2 RVR1960). También se encuentra con Elías en el mismo lugar (1 R 19.8-18). Lo más impresionante de todo es la experiencia de los israelitas en el monte Sinaí (Ex 19), en la que *Moisés asciende en una *nube para reunirse con Dios.

Una imagen parecida emerge del NT, donde Jesús se relaciona con las montañas. El Maestro recurría a ellas para estar solo (Jn 6.15), *orar (Mt 14.23; Lc 6.12) y enseñar a

sus oyentes (Mt 5.1; Mr 3.13). En una montaña, venció la tentación de Satanás (Mt 4.8; Lc 4.5). También se transfiguró en una de ellas (Mt 17.1-8; Mr 9.2-8; Lc 9.28-36), y ascendió al cielo desde el monte de los Olivos (Hch 1.10-12).

La montaña sagrada logra su máxima expresión en el tema del monte de Dios del AT, o monte santo. Dos diferentes forman parte de la imagen, el monte Sinaí u Horeb en primer lugar y más adelante el monte Sion, sobre el que se levantaba el *templo de Jerusalén. La montaña de Dios posee todos los demás atributos de los montes y añade matices especiales. Es un lugar santo (Ex 19.23; Is 11.9) en el que Dios mora y reina (Sal 43.3; Is 24.23). Es un lugar particularmente amenazante (Ex 19.23) que pasa a ser acogedor para los justos (Is 2.2-4). Dios habla de plantar a su pueblo en su monte santo (Ex 15.17). La metáfora indica un cambio en el hábitat del monte, de lo yermo a lo productivo, del aislamiento a ser un centro de actividad.

Originalmente, la montaña de Dios fue el Sinaí, pero con el paso del tiempo y el traslado de Israel a la *tierra prometida, Sion la desplaza como morada del Señor en la tierra. Este movimiento del monte de Dios de Sinaí a Sion sigue la progresión de la redención (profetizada por Isaías [Is 2.1-3; 4.5] y declara explícitamente en He 12.18-24). La amenazante montaña de la santidad pasa a ser acogedora (aún santa), pues en ella el pueblo de Dios encuentra refugio, paz y gozo.

Como la nueva montaña de Dios, Sion será parecida a Sinaí y diferente al mismo tiempo. Ambas son lugares sagrados, ambas están relacionadas con la aparición y la morada del Señor, la ley viene de ambas (Ex 19–20; Is 2.1-5), y ambas están cubiertas de nube y fuego (Ex 19; Is 4.5). Sin embargo, se produce una transformación crítica en estas aparentes similitudes. Sion es un monte sagrado al que las personas se dirigirán en lugar de que se les impida el acceso (Is 2 frente a Ex 19). Las naciones desean la ley de Dios. La nube y el fuego sobre Sion no constituyen las amenazas de la presencia santa y teofánica de Dios que guió a Israel en el éxodo. Ya no está yerma, deshabitada, ya no es sombría, Sion es la primera de muchas montañas que se transforma. Común en apariencia y casi indistinguible de las colinas y riscos alrededor de ella, pasará a ser la principal de las montañas (Sal 68.16; Is 2.1-5).

Montañas apocalípticas. Si Salmos es una de las ubicaciones principales de las imágenes de la montaña, los libros visionarios son la otra. En cierto sentido, todos los temas convergen aquí. Dada la forma en que los elementos físicos pasan a ser actores en las visiones *apocalípticas, no sorprende que las montañas figuren de forma prominente en los libros proféticos (Is 5.25; Jer 4.24; Ez 38.20; Ap 6.14; 8.8; 16.20). De estilo poético, estas visiones mencionan habitualmente montañas y colinas como fuentes para su lenguaje figurado (Is 5.1; 10.23; 40.4; 41.15; Jer 51.25; Mi 1.4). En las visiones de la transformación del mundo por parte de Dios, las montañas participan en su juicio contra un mundo malvado (Is 17.13; Ez 32.5-6; 33.28; Hag 1.11) y constituyen la ubicación de su bendición en un mundo renovado (Is 11.9; 25.6; 30.29; 42.11; Jer 31.5; Ez 20.40; Jl 3.18; Am 9.13; Zac 8.3).

Resumen. Las montañas y las colinas son imágenes maestras de la Biblia, a través de las cuales podemos trazar todo el curso de la historia y la doctrina bíblicas en un

microcosmos. Son paisajes naturales en los que tiene lugar un amplio espectro de actividad humana. Como símbolos, declaran la naturaleza de Dios. Como el lugar donde lo humano se encuentra con lo divino, epitomizan cómo se relacionan el Señor y las personas, tanto en la historia como en el escatón.

Ver también DESIERTO; FORTIFICACIÓN; REFUGIO, RETIRO, LUGAR SEGURO; SINAÍ; SION; TEMPLO.

MONTE SAGRADO. *Ver* MONTAÑA; SION.

MORADA, SIN. *Ver* LUGAR SIN MORADA.

MORATÓN, HERIDA

El término *moratón* se refiere a una contusión sin herida abierta en la superficie de la piel, identificable por la decoloración. En ocasiones, se emplea de forma metafórica para hablar de sentimientos de dolor o un espíritu herido. Aunque en el habla moderna, un moratón se considera una lesión menor y es casi una imagen positiva (p.ej., «escapó con solo unos pocos moratones»), en la Biblia la imagen es dura y poderosa, con connotaciones de lesión seria y repetida que prácticamente constituye un golpe mortal. Ningún término bíblico da nombre a la imagen en solitario; en su lugar, numerosas palabras engloban la idea semántica de moratón, todas ellas denotando lesión, dolor y *herida.

Traducciones recientes tienden acertadamente a utilizar un lenguaje gráfico más acorde al sentido bíblico. Por ejemplo, la NVI traduce: «Los golpes [moratones] y las heridas curan la maldad; los azotes purgan lo más íntimo del ser» (Pr 20.30). El salmista clama: «Por causa de mi insensatez mis llagas [moratones] hieden y supuran» (Sal 38.5). Por medio de Isaías, el Señor declara a su pueblo desobediente que sobre todo su cuerpo hay «heridas, moretones, y llagas abiertas» (Is 1.6 NVI). El término traducido «golpear» en Cantares 5.7 es «magullado» en Deuteronomio 23.1 y está asociado con el aplastamiento y el corte. Un uso interesante es el de Jeremías 13.23, donde uno de los términos empleados con más frecuencia para moratón (*ḥaḇûrâ*) se refiere a las rayas/manchas de un tigre/leopardo. Otro término se traduce «lastimados» (Lv 22.24), «hincada» (1 S 26.7) y «apretados» (Ez 23.3).

El más significativo de los usos se encuentra en varios textos fundamentales relativos a la redención. En Génesis 3.15, la serpiente recibe la promesa de que los descendientes de la mujer herirán (NVI «aplastarán») su cabeza, y ella les herirá el *talón. La acción de herir/aplastar significa derrota para el reino del mal y la muerte, y redención y victoria para el de la justicia y la vida (cp. Ro 16.20) con el coste de la muerte de Jesucristo en sacrificio.

En Isaías 53.5, oímos que el siervo *sufridor, encarnado en última instancia por Jesucristo, fue traspasado, aplastado y golpeado (NTV; NVI «herido») para nuestro perdón, nuestra redención y nuestra paz. Además, el Señor se agrada de quebrantarlo como ofrenda por el pecado, y como consecuencia de ello los propósitos redentores de Dios se cumplirán (Is 53.10).

Finalmente, el siervo del Señor tomará «cañas cascadas», una imagen de personas quebrantadas y frágiles (el término engloba las nociones de astillado, aplastado y

oprimido, cp. 1 S 12.3-4; Is 36.6; Am 4.1), y las curará, restaurándoles la fuerza y la plenitud (Is 42.3; cp. Mt 12.20). Sentimos el poder y el dolor que esta imagen evoca en estas personas quebrantadas y oprimidas, así como en la acción de quebrar y aplastar para obtener su redención.

Ver también TALÓN; HERIDA.

MORTALIDAD

La mortalidad es, quizá, el mayor dato que se le ha dado a la vida humana en el mundo: lo único que sabemos sobre las personas es que están destinadas a morir. El simbolismo de la mortalidad, a su vez, representa la conciencia de las personas en cuanto a su condición mortal.

La mortalidad en el Antiguo Testamento. En la maldición que Dios coloca sobre el primer hombre, el Señor Dios declara: « polvo eres, y al polvo volverás» (Gn 3.19 NVI). Así comienza la historia bíblica de la mortalidad humana, el resultado de la desobediencia a Dios. La imagen de nuestro regreso físico a la sustancia de la que proceden los seres humanos y los *animales es importante en el AT, como cuando el Predicador afirma que «el hombre no es superior a los animales. Realmente todo es absurdo y todo va hacia el mismo lugar; todo surgió del polvo, y al polvo todo volverá» (Ec 3.19-20 NVI). Y también «Mas el hombre, en su vanagloria, no permanecerá» (Sal 49.12 LBL).

En el AT, las personas justas viven típicamente más años en la tierra, y mueren «Llegarás a la tumba de edad avanzada, ¡como una gavilla de grano cosechada a su debido tiempo!» (Job 5.26 NTV). No obstante, incluso para ellos -con las excepciones de Enoc y Elías-la muerte es «el camino de toda la tierra» (Jos 23.14 RVR1960; 1 R 2.2). Así como hay «un tiempo para nacer», también hay «un tiempo para morir» (Ec 3.2). La carne del sabio y del necio perecerán por igual y los que están seguros de sí mismos parecen ovejas que tienen la muerte como pastor: «Como a rebaños que son conducidos al Seol... se consumirá su buen parecer, y el Seol será su morada» (Sal 49.14 RVR1960). En Salmo 90.3 se describe el destino humano universal en términos de las personas que «vuelv[en] al polvo», cuando el Dios eterno dice «¡Vuélvanse al polvo, mortales!» (NVI).

El Seol, el lugar que vagamente se imagina para las almas de los muertos en el *más allá, es «la casa determinada a todo viviente» (Job 30.23 RVR1960) y un devorador que «ensancha su garganta, y desmesuradamente abre sus fauces» (Is 5.14 NVI). Al parecer, es donde se reúnen pasivamente los muertos con sus ancestros, donde son «unidos» a su «pueblo» o «duermen» con sus «padres» (Dt 31.16). El cuerpo de los muertos, fuente de contaminación (Nm 19.11) permanece enterrado como en la cueva de Macpela donde Jacob desea ser *enterrado con Abraham, Sara, Isaac, Rebeca y Lea (Gn 49.29-32), o, como en los sepulcros ancestrales de Jerusalén (Neh 2.3).

Las imágenes que el AT proporciona de la mortalidad son lúgubres en espíritu, una declaración de derrota para las aspiraciones humanas. Aun cuando la *gloria de la casa de una persona rica puede aumentar, «cuando muera no llevará nada, ni descenderá tras él su gloria» (Sal 49.17 NVI). Aunque una persona «en vida se considere dichoso, y la gente lo elogie por sus logros» su destino inevitable es «reunirse con sus ancestros, sin que vuelva jamás a ver la luz» (Sal 49.18-19 NVI). Parte de la derrota implicada en la

mortalidad es que después de la muerte de la persona «con el paso del tiempo todo cae en el olvido» (Ec 2.16 NVI). Ser despojado es parte de la ilustración: «Tal como salió del vientre de su madre, así se irá: desnudo como vino al mundo... nada tiene de su trabajo para llevar en su mano» (Ec 5.15 NVI). En cuanto al destino de los muertos en el AT, es una brumosa inexistencia: una «tierra de la penumbra y de las sombras... y del caos» (Job 10.21-22 NVI), donde «los impíos dejan de perturbar» y «los cautivos no oyen la voz del capataz» (Job 3.17-18 RVR1960).

El retrato bíblico más inquietante de la mortalidad humana es, probablemente, la descripción metafórica de los síntomas fisiológicos del envejecimiento que aparecen en el último capítulo de Eclesiastés (Ec 12.1-7). Aquí, la mortalidad adopta la forma palpable de la debilidad de la *vista, el *temblor de las *manos y los brazos, los hombros caídos; la pérdida del oído, del *apetito, del *sueño y del habla; flaqueza y peligro al *caminar; y pérdida del deseo de vivir. En sí mismo, esta es una descripción de la vejez más que de la mortalidad, pero no es más que un preludio a la disolución de la vida física, representada irremediablemente como objetos domésticos que se rompen (el cordón de plata, la vasija de oro, la polea del pozo), acompañados por los que hacen duelo que «rondan ya en la calle» mientras el fallecido «se encamina al hogar eterno» y el «polvo vuelve a la tierra, como antes fue» (NVI).

Sin embargo, incluso en el AT hay varias imágenes que podrían interpretarse como una exposición de la derrota de la mortalidad. El Salmo 49 es uno de los repositorios más extensos de imágenes de la mortalidad en la Biblia, pero en medio de la letanía de decaimiento, el poeta asevera que «Dios [lo] rescatará de las garras del sepulcro, y con él [lo] llevará (Sal 49.15 NVI). El orador en el Salmo 73 declara que «más tarde [Dios] me acogerás en gloria» (Sal 73.24) y que Dios es su gran deseo, no solo «en la tierra», sino también «para siempre» (Sal 73.25-26). De manera similar, la imagen de la muerte, casi al final de Eclesiastés, hace una distinción entre la decadencia física del cuerpo («el polvo vuelve a la tierra como antes fue») y la liberación «del espíritu» que «vuelve a Dios que lo dio» (Ec 12.7).

Aunque la gran imagen de los *huesos secos en Ezequiel 37.1-14 presenta una especie de inmortalidad, es en realidad un triunfo colectivo de «toda la casa de Israel» (Ez 37.11) sobre la mortalidad nacional, un triunfo en el que las «sepulturas» (Ez 37.12) son metafóricas y no literales. El regreso del hijo de la viuda de Sarepta de entre los muertos (1 R 17.8-24) y el acontecimiento similar con el hijo de la sunamita (2 R 4.18-37) son ejemplos de de la derrota de la mortalidad por parte del individuo, pero solo temporalmente. Probablemente sea Enoc, quien «caminó con Dios» y «desapareció porque Dios se lo llevó», el primer ejemplo de inmortalidad de un ser humano en particular (Gn 5.24 RVR1960). Otro ejemplo así, con un simbolismo más gráfico, aparece en 2 Reyes 2.11, cuando «un carro de fuego con caballos de fuego» separa a Elías de Eliseo, y el profeta mayor asciende «en un torbellino» (RVR1960). Con todo, los casos de Enoc y Elías son especiales. La imagen más digna de mención de la inmortalidad individual general, o, al menos de la existencia perpetua, aparece en las palabras del ángel a Daniel sobre el tiempo difícil que vendrá: « Y muchos de los que duermen en el polvo

de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua (Dn 12.2 RVR1960). También tenemos la gran visión de una esperanza bendecida: « Sé que… después de deshecha esta mi piel, en mi carne he de ver a Dios» (Job 19.25-26 RVR1960).

La mortalidad en el Nuevo Testamento. En el NT, estos milagros de Jesús como levantar de los muertos al hijo de la viuda de Naín (Lc 7.11-17) y de Lázaro de Betania (Jn 11.1-44) apunta a la imagen suprema de la mortalidad —la propia muerte de Jesús en la *cruz— y la imagen suprema del triunfo sobre la mortalidad—, la *resurrección.

Los Evangelios describen a Jesús entregando su «espíritu» (Mt 27.50; Jn 19.30) o «expirando» (Mr 15.37), o encomendando su «espíritu» a su Padre y dando «su último suspiro (Lc 23.46). Las imágenes son similares, porque el verbo *exepneusen*, traducido en la RVR1960 «expirar» está estrechamente relacionado con el nombre *pneuma* que puede traducirse *«aliento» o «espíritu». La idea subyacente, independientemente del Evangelio en particular, no es el de un trance poderoso, sino la muerte en su sentido humano común y profundo.

Que Jesús fuera mortal era la consecuencia de su humanidad, pero su muerte estaba llena de propósito de un modo que la mayoría de las muertes humanas no parecen tener de inmediato. En Juan 10.11 tenemos la imagen de Jesús como «el buen pastor» que «da su vida por sus ovejas» (RVR1960; *ver* OVEJA, PASTOR), mientras que Mateo 20.28 muestra a Jesús como el siervo que dará «su vida en rescate por muchos» (RVR1960). En 2 Timoteo 1.10, Jesús es el Salvador que «quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad por el evangelio» (RVR1960).

No obstante, los primeros cristianos pronto se enfrentaron al problema de la mortalidad de su propia carne, y Pablo escribe en 1 Tesalonicenses 4.13-17 de cómo «los que duermen», «los muertos en Cristo» se «encontrarán con el Señor en el aire» (RVR1960), cuando él descienda, como aquellos que sigan viviendo en la tierra en el momento de la segunda venida. En 1 Corintios 15 Pablo combina la imagen de la muerte como sueño, con el simbolismo agrícola que describe al Cristo resucitado como «primicias de los que durmieron» (1 Co 15.20 RVR1960); proclama que «así como en Adán todos mueren, también en Cristo todos serán vivificados» (1 Co 15.22 RVR1960). Finalmente, Pablo regresa a la agricultura, un tema familiar hasta para los cristianos urbanos del primer siglo y usa la imagen del grano desnudo, ya sea de trigo o de otro grano» (1 Co 15.37 RVR1960), que debe plantarse, así como el cuerpo carnal perecedero tiene que ser enterrado antes de la resurrección, cuando el «cuerpo espiritual» (1 Co 15.44) será resucitada para no perecer jamás.

Las imágenes de mortalidad de Apocalipsis y el triunfo cristiano sobre ella es apocalíptica. La «muerte» monta «un caballo amarillo», seguido por el «Hades», y devastan una cuarta parte de la tierra (Ap 6.8); pero, finalmente, entregan «los muertos que [hay] en ellos» y ambos son lanzados «a la segunda muerte, el lago de fuego», donde aquellos cuyo nombre no esté en «el libro de la vida» deben ir también (Ap 20.13-15 RVR1960). Para los salvos, la maldición de la mortalidad que empezó con el primer pecado ha pasado: vendrán «un nuevo cielo y una nueva tierra», la «nueva Jerusalén»

descenderá del cielo, Dios vivirá con los seres humanos, y él «les enjugará toda lágrima de los ojos. Ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir» (Ap 21.1-4 RVR1960).

Ver también DECADENCIA; ENTIERRO, FUNERAL; INMORTALIDAD; MÁS ALLÁ; MUERTE; PERMANENCIA; RESURRECCIÓN; TUMBA.

MUCHO DE POCO. *Ver* INCREMENTO, HISTORIAS DE.

MUERTE

La muerte es el mayor enemigo de la humanidad, la despiadada Mujer de la Guadaña que no muestra respeto alguno por la edad ni por la riqueza. Le roba a los padres una preciosa criatura, dejándolos lamentar su pérdida durante el resto de su vida. Priva a esposas e hijos del sostén y el protector de la familia, quedando ellos en un mundo hostil. Se lleva a un cónyuge de edad avanzada, dejando a la otra persona mayor sin su compañero de toda la vida y su mejor amigo/a. Unas veces llega de repente y sin anunciarse; otras, se aproxima lentamente como si acechara o se burlara de su víctima indefensa. En ocasiones, arrastra a sus víctimas en masa o fija su objetivo en un individuo. Usa toda una variedad de métodos y armas, pero rara vez captura a su presa sin infligir dolor y terror. El poder, la belleza y la riqueza pueden vencer por lo general cualquier obstáculo, pero en la muerte se encuentran con la horma de su zapato. Como escribió Thomas Gray, poeta del siglo XVIII: «La vanagloria de la heráldica, la pompa del poder, y todo lo que dio la belleza, todo lo que dio jamás la riqueza, aguardan por igual la hora inevitable. Las sendas de gloria solo llevan a la tumba» (*Elegy Written in a Country Churchyard* [Elegía escrita en el cementerio de una iglesia], estrofa 9).

En el mundo del Antiguo Oriente Próximo en el que se originó la Biblia, a la muerte se la denominara «la tierra sin retorno» y se la consideraba como una *prisión ineludible inframundo. En el AT, las imágenes de la esfera de la muerte (o Seol) como un lugar bajo tierra, cuya entrada se compara a un *foso profundo (Sal 88.4-6). Los que descienden a esa región subterránea están cortado de los hechos poderosos de Dios y de la comunidad adoradora de fe (Sal 6.5; 30.9; 88.10-12; Is 38.18). Con escasas excepciones que solo son temporales (p. ej. 1 S 28.12-15), el viaje al inframundo es en un solo sentido (2 S 12.23).

Los mitos cananitas describen la muerte como un dios que exige con avaricia, y de forma continua, carne humana para devorarla. Un texto representa a la muerte como «un labio en la tierra, un labio en el cielo... y una lengua en las estrellas» (Gibson, 69). La muerte compara su apetito al de los *leones y después se jacta: «Si en verdad es mi deseo consumir "barro" [carne humana], entonces en verdad debo comerla a puñados, aunque mis siete porciones [una cantidad plena y completa] ya estén en mi cuenco o si Nahar [el dios río que transporta a las víctimas de la tierra de los vivos al inframundo] tiene que mezclar la copa» (Gibson, 68-69).

La Biblia no deifica la muerte, pero sí la personifica como un enemigo *hambriento (Is 5.14; Hab 2.5) y astuto que usa lazos para *atrapar a sus víctimas (Sal 18.4-5) y se cuela por las ventanas para agarrar a los niños (Jer 9.21). La muerte es el «último *enemigo» (1 Co 15.28), cuyo aguijón fatal es el pecado (1 Co 14.44-45; cp. Os 13.14), un

adversario ineludible (Sal 89.48; Ec 8.8), aterrador (He 2.15) y cruel con el que nadie puede cerrar un trato (Is 28.15, 18).

Tal vez las imágenes más impresionantes de la muerte hayan de encontrarse en el último capítulo de Eclesiastés. Qohelet, el orador principal del libro, ha tratado la muerte como un tema principal. La muerte hace que todo carezca de sentido en la vida. En Eclesiastés 12.1-5 asemeja el proceso del envejecimiento como una tormenta invasora. El *cuerpo que se deteriora está representado por una casa que, junto con sus habitantes, se cae lentamente a pedazos. Aunque esto se debate, resulta difícil no reconocer algunas relaciones casi alegóricas entre los habitantes de la casa y las partes del cuerpo. Por ejemplo, cuando el texto dice que los molinos dejarán de moler, porque son pocos, no cuesta reconocer una alusión a los dientes. En los versículos 6 y 7 se equipara la muerte a la destrucción de artículos preciosos. Un cordón de plata que se quiebra; un *cuenco de oro que se rompe.

A pesar del gran poder de la muerte y la hostilidad, en última instancia está sujeta a la soberanía de Dios. Irónicamente, la muerte halla su origen en Dios, que decretó que sería el castigo supremo por la desobediencia a su mandamiento revelado (Gn 2.17; 3.19; ver también Sal 90.3-11). Cuando la primera pareja comió del fruto prohibido y se rebeló contra Dios, la muerte acompañó al pecado en al mundo y ha reinado desde entonces sobre la humanidad (Ro 5.12-21; 6.23; Stg 1.15). No obstante, la muerte sigue estando bajo la autoridad. Dios puede usarla como aliada contra los objetos de su ira (Ex 15.12 [donde se entiende mejor la «la tierra» como el inframundo]; Os 13.14 [mejor traducida como una invitación a la muerte para que sirva de instrumento de juicio divino contra su pueblo pecaminoso]) o Dios puede liberar a los objetos de su favor de la poderosa garra de esta, antes de descender a sus profundidades (Sal 18.4-19; 116.3-8). En la historia de la relación de pacto de Israel con Dios, la muerte epitomiza las consecuencias destructivas de un pacto roto (Dt 28.45, 48, 61) que solo puede revertirse por el poder del Dios dador de vida (Ez 37).

Al final, Dios eliminará a la muerte de su mundo, tragándose a la gran «tragadora» de una vez por todas (Is 25.6-8). Sin embargo, esta conquista de la muerte no es estrictamente un acontecimiento futuro. Comenzó con Jesús que conquistó el pecado cuando satisfizo los justos requisitos de Dios y murió una muerte sacrificial por los pecadores (Ro 5.12-21). Luego venció a la muerte cuando resucitó de la *tumba al tercer día (Ro 6.9-10), destruyendo en el proceso el poder de *Satanás, que usa el temor de la muerte como arma contra la humanidad (He 2.14-15). La resurrección de Jesús garantiza la resurrección futura de su pueblo (1 Co 15.12-28) y el cumplimiento de la visión de Isaías (1 Co 15.50-54). La muerte, el enemigo final cuyo «reino» de futilidad y decaimiento se entiende por encima del cosmos (Ro 8.20.21), será destruida. Nunca más experimentará el pueblo de Dios la aflicción y el dolor de la muerte, porque no tendrá lugar en el orden del nuevo mundo (Ap 21.4). Con la esperanza de la resurrección sosteniéndolo, el apóstol Pablo consideraba la muerte como un adversario derrotado (1 Co 15.55-57; 2 Ti 1.10) que no puede apartar al pueblo de Dios de su amor (Ro 8.38-

39) o de su presencia (Fil 1.21-23). A través de la fe salvífica en Jesús, ya han pasado de muerte a vida (Jn 5.24-27).

La victoria de Jesús sobre la muerte solo beneficia al pueblo de Dios (Ap 20.6). Los que no han sido objeto de su obra salvadora se levantarán algún día de la tumba, pero solo para comparecer delante de su santo *trono de juicio para la sentencia final, lo que el apóstol Juan denomina la «segunda muerte» (Ap 20.14; 21.8).

Ver también ENTIERRO, FUNEERAL; CORRUPCIÓN; COSMOLOGÍA; DECADENCIA; TUMBA; JUICIO; DUELO, LAMENTAR; HISTORIAS DE ASESINATO; FOSO; RESURRECCIÓN; PECADO.

BIBLIOGRAFÍA. L. R. Bailey, *Biblical Perspectives on Death* (Filadelfia: Fortress, 1979); M. C. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Sheffield: JSOT, 1988); O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Nueva York: Seabury, 1978); L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970) 165-76; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1969); H. W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (Filadelfia: Fortress, 1974) 99-118

MUERTE Y NUEVO NACIMIENTO. *Ver* NUEVO NACIMIENTO.

MUJER, IMÁGENES DE

Desde el primer capítulo de Génesis hasta los versículos finales de Apocalipsis, la Biblia está llena de imágenes de la mujer. En la creación, esta comparte la imagen de Dios. En el umbral de la segunda venida, ella es la esposa del Espíritu que se une a la invitación a «venir». Desde alfa hasta omega, lo femenino es un concepto elevado y sagrado en la tradición judeocristiana, aunque no más que su equivalente masculino. Algunas imágenes bíblicas de la mujer se centran en sus roles, que en este diccionario se tratan en artículos independientes sobre la *esposa, la *madre, la *hija, la *hermana y la *viuda.

El trasfondo frente al que debemos comprender las imágenes bíblicas de la mujer es que en la Biblia, especialmente en el AT, ella no tiene los mismos derechos y privilegios sociales que el hombre. Los hijos varones heredaban la propiedad en lugar de las hijas. La mujer tenía poco poder legal y no se le permitía divorciarse de su *marido. Solo aparece en ocasiones en las genealogías, como hermana de los hijos varones ya mencionados. Los *padres entregaban a sus hijas como esposas a quien ellos deseaban. Por ejemplo, tras un tiempo de ausencia, Sansón regresa y comprueba que el padre de su esposa ha entregado a esta a uno de sus amigos; como compensación, el padre ofrece a Sansón su hija menor (Jue 15.2).

Sin embargo, en la economía de Dios se trata a las mujeres con respeto. De hecho, cuando no quedan hijos para heredar la propiedad de su padre, las hijas son las siguientes en la fila, como vemos cuando el Señor ordena a Moisés entregar a las cinco hijas de Zelofehad su *herencia al no tener hermanos (Nm 27.1-11).

La mujer en la creación y la caída. En Génesis 1, la creación de la humanidad a imagen de Dios es tanto masculina como femenina. Por tanto, en el núcleo de su ser, la mujer tiene la misma esencia espiritual que el hombre, con el mismo potencial para el

bien o el mal, y la misma dignidad. Que la mujer fue creada a imagen de Dios se refleja en el hecho de que más adelante en la Biblia se retrata al Señor con cualidades de la mujer así como del hombre. Dios lleva a Israel en su regazo «como si fuera su nodriza» (Nm 11.12 NVI). En otros pasajes, se representa al Señor de forma metafórica como partera, costurera, ama de casa, *nodriza y madre (Sal 22.9-10; 71.6; 139.13; Is 49.15; 66.9, 13).

Génesis 2 presenta una narración más detallada de la creación de *Eva, la madre de «todos los vivientes». Dios la creó como compañera del hombre, para compartir su trabajo en el *huerto. Esta mujer anterior a la caída era una ayuda para *Adán, una criatura de libre voluntad y responsabilidad, con las mismas obligaciones que recayeron sobre el hombre. Hecha a partir de Adán, Eva es «ayuda idónea para él» (Gn 2.18 RVR1960) y una esposa que pasa a ser «una sola carne con su marido (Gn 2.24), confirmando uno de los hechos más básicos en relación a la mujer y al hombre, que se complementan mutuamente y que en solitario están incompletos en cierto sentido. La dualidad de la humanidad, su constitución como dos sexos, es inherente en casi todo lo que se puede decir sobre la mujer y el hombre.

Debido a la vulnerabilidad de Eva ante la tentación de la *serpiente, la tradición posterior a la Biblia ha retratado frecuentemente a la mujer como más vulnerable que el hombre. Su disposición a comer de la *fruta, porque era agradable a la vista, buena para *comer y el camino hacia un conocimiento como el de Dios, la marcaron en el pensamiento humano como la causante de la caída del hombre y la fuente de la expulsión del huerto. Ese rol dio lugar al camino que seguirían las hijas durante siglos, sumisión en el *matrimonio y *dolor en el parto (Gn 3.16; 1 Co 11.3; 14.34; Ef 5.22-23; Col 3.18; 1 Ti 2.11-14; 1 P 3.1-6). Sin embargo, en la Biblia, la imagen de la mujer está lejos de la crudeza absoluta: su amor por la *belleza, la *comida y el conocimiento no desaparecieron con la caída. Aunque contaminados, sus deleites siguen marcando al género femenino.

La mujer virtuosa. La chica joven, la mujer soltera o la virgen, se retratan habitualmente en la Biblia como criaturas particularmente vulnerables. La *ley de Moisés las protegía de la *violación pero no de que las vendiesen como esclavas. Como las mujeres no eran seres autónomos, toda joven se consideraba una esposa o *sirvienta potencial. Las imágenes de la belleza femenina en al *Cantar de los Cantares dan testimonio del amor real a la belleza física, pero este es un caso raro de tal celebración (aunque una imagen de esplendorosa belleza femenina emerge de la oración del salmista pidiendo que las jóvenes de Israel sean «como columnas esculpidas para adornar un palacio» [Sal 144.12 NVI]. La apariencia física de las mujeres más jóvenes en la Biblia no está sujeta al tipo de atención detallada que encontramos en las leyendas románticas, especialmente las de la tradición occidental. Como la esposa y la madre, se apreciaba a la joven por su belleza, virtud y fidelidad, como el ejemplo de *Rut demuestra quizá de la forma más gráfica.

Una buena esposa, como Sara, sigue a su marido, le obedece y venera (1 P 3.6), da a luz a sus *hijos (aunque en ocasiones tarde y con ayuda angélica) y demuestra ser una

buena *amiga (quizá incluso una *hermana. *María la madre de Jesús amplía la imagen: una mujer piadosa, una compañera de viaje literal y metafórica para su marido. El retrato más explícito que la Biblia nos provee de la esposa ideal es el *elogio que concluye el libro de Proverbios (Pr 31.10-31). Aquí encontramos una mujer cuyos marido e hijos honran por su dignidad. Ella apoya a su esposo, gobierna los asuntos de la casa, es una trabajadora incansable, se muestra activa en los temas económicos, provee para las necesidades físicas de la casa, se preocupa por los desfavorecidos de la sociedad, es sabia en su enseñanza y es una «mujer que teme al Señor» (RVR1960).

Estas imágenes bíblicas de la buena esposa tienen su contraste en pinceladas entremezcladas de la mala. Una mala esposa, como Rebeca, traiciona a su marido, conspira contra él y lo engaña para que actúe en contra de su voluntad. Estas maniobras subversivas son los actos de una subordinada enojada, con un espíritu rebelde. El peor tipo de esposa es Jezabel, una mujer sin escrúpulos que conduce a la nación y a su marido a la adoración de dioses extraños; es totalmente merecedora de su muerte violenta.

Como la mujer es la receptora de la simiente y la que cría al hijo que provee al judío gran parte de su promesa de inmortalidad, es apreciada especialmente por su *pureza y fecundidad. La selección de una *esposa por parte del patriarca y la fidelidad a su marido son fundamentales para su valor. La mayor maldición que puede conocer es la *matriz *estéril. La realidad era que sus hijos debían proveer para ella cuando envejeciese; sin progenie, se enfrentaba al desamparo en la tercera edad (Noemí, una viuda que perdió a sus hijos, tenía razones para llamarse «amarga»).

Como las mujeres de la época bíblica estaban subordinadas a los hombres en poder y dependían económicamente de ellos, aquellas cuyos retratos emergen con más fuerza son las que exhiben una valentía poco habitual a la hora de levantarse contra los roles convencionales. Los ejemplos de valentía incluyen a Jocabed (la madre de Moisés), Débora, Jael, Rut, Ester, Abigail (1 S 25) y María la madre de Jesús. La misma estructura social que hacía a las mujeres menos poderosas que los hombres también producía el arquetipo de la mujer como víctima conmovedora del machismo. Uno piensa de la utilización de Sara como peón para proteger la vida de Abraham cuando viajaba por reinos extranjeros, la concubina del levita violada hasta la muerte (Jue 19.22-30), las pruebas de Ana como mujer estéril de Elcana (1 S 1) y la hija de Jefté, que tuvo que sufrir por el duro voto de su padre (Jue 11).

Cuando consideremos las imágenes bíblicas de la mujer y el hombre, debemos recordar constantemente que las condiciones de dignidad espiritual absoluta son las mismas independientemente del género de la persona. La mujer virtuosa, sean cuales sean sus belleza física y sus roles femeninos, lo es principalmente porque es piadosa. Los escritores bíblicos advierten por tanto contra la belleza exterior como piedra de toque para la excelencia femenina (Pr 31.30; 1 P 3.3) y recomiendan como el verdadero modelo a «la mujer que teme a Jehová» (Pr 31.30 RVR1960) y aquella cuya «belleza sea más bien la incorruptible, la que procede de lo íntimo del corazón y consiste en un espíritu suave y apacible. Esta sí que tiene mucho valor delante de Dios» (1 P 3.4 NVI).

Mujeres malvadas. Las mujeres mencionadas con más frecuencia en el AT son aquellas que rompen las reglas de alguna forma, en un sentido tanto positivo como negativo. En el lado negativo encontramos mujeres que tientan a sus maridos o amantes a hacer el mal. Jezabel, cuyo nombre se convierte en sinónimo del mal, es una imagen poderosa de una mujer sin escrúpulos, un prototipo de la ramera de Babilonia de Apocalipsis. Habitualmente, la mujer rebelde es una extranjera que trata de corromper a los hebreos. Por ejemplo, la esposa de Potifar intenta seducir el recto José. Dalila, una tentadora *filistea, se vuelve un símbolo del poder contaminante del deseo. En la profecía de Oseas, la esposa malvada que se prostituye tras dioses y hombres extranjeros pasa a ser un símbolo de los rebeldes israelitas. El escritor de Eclesiastés se lamenta de «la mujer cuyo corazón es lazos y redes, y sus manos ligaduras», declarando que no ha encontrado una mujer inocente entre mil en ese terreno (Ec 7.26-28 RVR1960; según Ec 7.28, los hombres son solo una décima parte del uno por ciento mejores a este respecto). También en el libro de Proverbios, la insensatez se personifica como una mujer liberal que tienta a los hombres).

Uno de los principales arquetipos bíblicos de la mujer malvada es la *adúltera, retratada de forma más gráfica en los primeros capítulos de Proverbios (Pr 2.16-19; 6.24-26; 7.5-27; 9.13-18). Sin embargo, la Biblia nos llena de sorpresa incluso aquí. La esposa de Oseas, Gomer, se recuerda menos por abandonar a su marido en adulterio que por su redención por parte de él. Aunque la ley mosaica prescribía la muerte por apedreamiento para las adúlteras, Jesús perdonó a una mujer sorprendida en este pecado (Jn 8.1-11). El AT contiene incluso un retrato positivo de la adúltera. Los ejemplos incluyen a Tamar, que obliga a su pariente indiferente a casarse con ella tras una artimaña en la que se disfraza de prostituta (Gn 38), y a Rahab la ramera, que ayudó a los israelitas a entrar en Jericó (Jos 2). Algunas modificaciones tienen lugar en la historia de Ester (que se baña y se prepara para cambiar la opinión del rey), y en la de Rut (que se encuentra con Booz en la era en una situación cargada de tensión sexual, aunque ambos se comportan con contención romántica). Incluso *Betsabé, la propia imagen de la belleza y la tentación, no es juzgada como malvada. Ella es la razón por la que *David mintió, asesinó y lloró. Este se percibe como la parte culpable y Betsabé es un agradable peón en este juego masculino trágico de deseo y poder. Ella lloró con David por la muerte de su hijo, y seguidamente se recompuso, se casó con el rey y le presionó para que nombrase a su siguiente hijo, *Salomón, su heredero. En la ley de Moisés, las adúlteras debían morir apedreadas, pero aquí vemos a una de ellas coronada reina.

Una última categoría de mujer malvada es la de la madre dominante y la esposa gruñona (*ver* DOMINANTE, MADRE, ESPOSA). La lista de estas mujeres incluye a Sara, Rebeca, la esposa irritante de Proverbios, la mujer de Job, Jezabel y Herodías (Mr 6.14-29).

Guerreras y líderes. La guerra en el mundo antiguo era un mundo más bien reservado para los hombres, pero no sin excepción. La literatura clásica tiene sus amazonas, mujeres guerreras conocidas por su fuerza física y sus hazañas militares. El AT nos provee una variante sobre el tema. Débora lidera un ejército (y a un hombre) en una

*batalla cuyo hecho más decisivo tiene lugar a manos de otra mujer, Jael, que atraviesa con una estaca el cráneo del capitán enemigo fugitivo (Jue 4–5). Jael no triunfa simplemente por una fuerza física superior (como los guerreros varones habitualmente), sino también por su astucia (Jue 5.24-27), de forma parecida a Dalila, que hace uso de la misma para someter a un hombre fuerte mientras este duerme.

El libro 1 de la *Eneida* de Virgilio incluye una escena evocadora del diestro gobierno de la nación de Cartago por parte de la reina Dido. Aunque la Biblia no nos ofrece retratos detallados de las mujeres como gobernantes, en algunos momentos captamos pinceladas de un papel parecido en las mujeres bíblicas. El ejemplo más claro es Débora, una «profetisa» que «acostumbraba a sentarse bajo la palmera de Débora», y «los hijos de Israel subían a ella a juicio» (Jue 4.4-5 RVR1960). Su equivalente maligno es Jezabel, la *reina esposa de Acab, que ostenta un poder excesivo en la corte (1 R 16–21). María la hermana de Moisés también encaja en la imagen de la mujer fuerte que se mete en un papel generalmente reservado para los hombres cuando dirige a las mujeres en un cántico de victoria tras una batalla (Ex 15.20-21). Más adelante, se debilitó en su rol de seguidora y líder de las mujeres al unirse a su hermano Aarón en su rebelión contra la autoridad establecida de Moisés, por lo que fue castigada con una *lepra temporal (Nm 12).

Aunque el AT muestra una inclinación patriarcal, otorgando gran parte del espacio a los hechos de los hombres, las mujeres aparecen, aunque solo sea una vez, ocupando cada posición que la sociedad del AT permitía: profetisa (2 R 22.14; Neh 6.14), jueza (Jue 4.4), gobernante (2 R 11.3), libertadora militar (Jue 4–5), persona sabia y maestra (repetidamente en Pr 1–9).

Las mujeres como amantes. Una de las imágenes más prevalentes de las mujeres en la literatura mundial es la de la amante romántica, en ocasiones la que ama a un hombre, pero casi siempre el objeto atractivo del cariño de este. El ejemplo por excelencia en la Biblia es el de la sulamita del Cantar de los Cantares, idealmente ardiente en el amor de su hombre, y «hermosa entre las mujeres». En otro epitalamio, el poeta de la corte dice en relación a la *esposa: «Deseará el rey tu hermosura» cuando la lleven a él el día de la boda «con vestidos bordados» (Sal 45.11-14 RVR1960).

También captamos pinceladas de otras mujeres hermosas. *Ester es una reina bella, tomada para el harén real como candidata a ser reina porque pertenecía a la categoría de las «jóvenes vírgenes» (Est 2.2 RVR1960), y tras pasar por todo un año de preparación (Est 2.12), «el rey amó a Ester más que a todas las mujeres» (Est 2.17 RVR1960). La predecesora de Ester como reina era conocida por su belleza, «sumamente hermosa» (Est 1.11). Otras mujeres también son objeto del afecto masculino por su belleza física; los ejemplos incluyen a Sara (Gn 12.14), Rebeca (Gn 24.16), Raquel (Gn 29.17) y Abigail (1 S 25.3). Betsabé, objeto del deseo sexual de David, era «muy hermosa» (2 S 11.2).

Mujeres contemplativas y discípulas. La Biblia también nos provee una imagen de las mujeres como personas de una profundidad y perspectiva espiritual superior. El libro de Proverbios retrata a la *Sabiduría como una mujer, la Señora Conocimiento, podríamos llamarla, en ocasiones representada como una mujer asombrosamente atractiva

perseguida con ardor romántico. En otros pasajes de Proverbios el mandato de escuchar la instrucción de un padre se complementa con órdenes parecidas de prestar atención a la instrucción de una madre (Pr 1.8; 6.20).

La mujer contemplativa tiene relación con la sabia. Ana es llamada *profetisa, y se dice que «no se apartaba del templo, sirviendo de noche y de día»; cuando llevaron al *templo al recién nacido Jesús, ella lo reconoció como el Mesías prometido (Lc 2.36-38 RVR1960). La contemplativa María, madre de Jesús, «guardaba todas estas cosas en su corazón» cuando veía y oía la sabiduría de su joven hijo puesta de manifiesto en el templo (Lc 2.51 RVR1960). María la hermana de Marta, «sentada a los pies de Jesús, oía su palabra» (Lc 10.39 RVR1960).

En el NT, una nueva imagen emerge con las mujeres como discípulas de Jesús. Podríamos destacar que en los días de este y la iglesia primitiva, los roles y las imágenes de las mujeres eran diferentes de las prácticas del AT. María la madre de Jesús se retrata como madre y discípula, cuando Jesús rechaza la simple relación de sangre que habría mantenido siempre a su madre en un vínculo maternal con él. Así pues, cuando María sigue a Cristo hasta el pie de la *cruz, hasta el sepulcro y finalmente hasta el aposento alto tras la ascensión (donde está acompañada por «las mujeres», Hch 1.14), nos damos cuenta de que ya es algo más que una madre: es una *discípula.

María y Marta, que parecen ser solteras o viudas, son discípulas y amigas de Jesús, deseosas de recibirle en Betania, preparadas para debatir con él sobre el más allá, veloces a la hora de buscar su ayuda cuando su hermano muere. Aquí, ya no se valora a las mujeres por su belleza o su fertilidad. Son hermanas de Cristo. Jesús, que no buscaba amante ni esposa, permitía que las mujeres fuesen sus seguidoras y ayudantes. El cuerpo de la mujer no es un objeto de terror para Cristo (como lo era en algunas formas de judaísmo); no tiene miedo de tocar y curar a la mujer con hemorragias o de defender a la sorprendida en adulterio. Jesús conoce la historia de la mujer en el *pozo (*ver* POZO, ENCUENTRO EN EL), pero no duda en instruirla en la fe (rompiendo en el proceso no solo el tabú judío de conversar con samaritanos sino también con una mujer en público). La imagen que Jesús tiene de la mujer es continuamente ennoblecedora y afectiva, como en el incidente de la ofrenda de la *viuda (Mr 12.41-44) y sus parábolas de la mujer que encuentra una moneda perdida (Lc 15.8-10), las vírgenes sabias que asisten al *banquete mesiánico (Mt 25.1-13) y la viuda cuya persistencia es recompensada (Lc 18.1-8). Jesús no duda en compararse a una mujer cuando llora por Jerusalén (Mt 23.37), ni considera demasiado baja la imagen de la esposa para representar su unión con su iglesia.

El heroísmo de las mujeres en la narración de la pasión es digno de mención. Las mujeres siguieron a Jesús hasta la cruz y sufrieron a su lado. Acompañaron el cadáver hasta el sepulcro y prepararon especias para embalsamarlo. Eran tanto discípulas (seguidoras) como testigos de la crucifixión. Las mujeres fueron también las primeras que presenciaron la *resurrección.

Imágenes de las mujeres en la iglesia primitiva. Pablo ve a las mujeres como individuos, personas que le ayudaban u obstaculizaban en la obra de Dios, que lo cobijaban y aconsejaban. El apóstol también emplea imágenes de las mujeres en sus

epístolas, donde abunda en el simbolismo tradicional del matrimonio que representa a la iglesia como un tipo de familia, con Cristo como la cabeza y la iglesia como su *esposa. Pablo también recurre a imágenes femeninas del AT, destacando que gran parte de las antiguas Escrituras apunta a la nueva revelación en Cristo. Aunque destaca que la caída de la humanidad se produjo por medio de una mujer, Eva, también muestra que la redención de la misma es posible a través de la mujer María (Gá 4.4), y proclama que todos son uno en Cristo, en quien «no hay varón ni mujer» (Gá 3.28 RVR1960). El autor de Hebreos incluye a Sara, Rahab y mujeres de las que no dice el nombre en su lista de héroes de la fe (He 11).

Aunque Pablo critica a las mujeres de algunas de las iglesias (especialmente Corinto) por su conducta y atuendo, recomendando un mayor decoro, considera a sus ayudantes femeninas colaboradoras en el Señor, las ama por su servicio, no por su papel como madres o abuelas. Las llama «ayudantes». En Romanos 16, menciona a Febe, Priscila y María como «ayudantes» y «colaboradoras». Priscila se menciona como anfitriona y misionera (Hch 18.1-3, 18), así como alguien que tenía iniciativa (junto a su marido) para corregir los errores teológicos de Apolos (Hch 18.26). Febe es diaconisa (Ro 16.1), y Lidia una «vendedora» de púrpura» que llevó su casa a Cristo (Hch 16.14-15). Pablo se dirige a ellas como amigas a las que admira. Pablo también respalda la «tradición de Jesús» de la igualdad total en Cristo (Gá 3.28), aunque sus comentarios acerca de la dirección del marido y la sumisión de la esposa (Ef 5.22-23; Col 3.18) muestra que la posición espiritual no anula las diferencias de género e institucionales entre hombres y mujeres.

Resumen. El libro de Apocalipsis resume la imagen ambivalente de la mujer que encontramos en otros pasajes de la Biblia. Por un lado, tenemos una mujer como madre del Mesías (Ap 12.1-5) y la iglesia (Ap 12.17). Esta es la iglesia sin mácula, la esposa de Cristo (Ap 19.7-8; 21.2), la reina del cielo. Pero si la mujer es de esta forma la mejor imagen posible de la humanidad, también es un emblema del mal como la ramera terrorífica de Babilonia, embriagada con la sangre de santos y mártires, desafiando a Cristo (Ap 17–18). También es Jezabel, que se llama a sí misma profetisa y seduce a los siervos de Cristo para que practiquen la inmoralidad (Ap 2.20-23). Muchas de las imágenes bíblicas de las mujeres convergen aquí, la mujer como madre, esposa, tentadora a la apostasía, la figura de lo mejor y lo peor en las criaturas de Dios. Mientras algunas de las imágenes bíblicas de las mujeres son específicas del género, su potencial espiritual para el bien o el mal es el mismo que el de los hombres.

Ver también ANCESTRA EN PELIGRO; BETSABÉ; DOMINANTE, MADRE, ESPOSA; ESPOSA; ESTER, LIBRO DE; ESTERILIDAD; EVA; HERMANA; HIJA; HISTORIA DEL NACIMIENTO; MADRE, MATERNIDAD; MARÍA LA MADRE DE JESÚS; MATRIZ; NACIMIENTO; NODRIZA; PROSTITUTA; REINA; RUT, LIBRO DE; SEDUCCIÓN, SEDUCTOR, SEDUCTORA; SIRVIENTA, DONCELLA; VIOLACIÓN, VIOLENCIA SEXUAL; VIRGEN, VIRGINIDAD; VIUDA.

MULA. *Ver* ANIMALES; BURRO, ASNO.

MUNDO

Los escritores del NT amplían tanto las tradiciones del lenguaje judío como del griego, cuando escriben sobre el mundo. Los griegos proporcionaron el término *kosmos,* que se ha convertido en un término técnico en la tradición occidental. Alrededor del primer siglo, esta palabra se usó para transmitir un complejo abanico de significado. El sentido dominante de un sistema ordenado tiene aplicaciones a ámbitos aparte de la *cosmología. En el NT, el *kosmos* se entiende en ocasiones como el planeta tierra, pero, también en sentido más amplio, como el universo. En este último sentido tiene el mismo significado que en el AT «*cielo y *tierra» (hebreo, *haššāāmayim wehā'areṣ)*, que significa la creación. Los traductores de la versión griega del AT (LXX) no tenían razones para usar el término *kosmos*, porque la traducción natural para el hebreo de «cielo y tierra» es *ouranos kai gē* y el AT no tiene una única palabra que cubra el mismo ámbito semántico que *kosmos*. Los Evangelios Sinópticos muestran una preferencia por el uso de *gē* («tierra»), aunque en el Evangelio de Juan *kosmos* es el término preferido (78 veces).

Otras dos expresiones están relacionadas con lo que queremos decir con «mundo» y se superponen al uso griego de *kosmos*. La primera de estas para *oikoumenē* que es la abreviatura de *oikoumenē gē* y se usaba en la LXX para traducir el hebreo *tēbēl.* En las obras poéticas del AT, *tēbēl* se usa con frecuencia en paralelo con *'erēṣ* («tierra»). Para cuando se escribieron los Evangelios, *oikoumenē* había llegado a significar «el mundo habitado» que se consideró en ocasiones como coincidente con el Imperio romano (*ver* ROMA). La segunda palabra es *aiōn,* que se usó para traducir el hebreo *'ôlām*. Ambos, el término en hebreo como en griego, tienen una referencia al *tiempo, pero cuando se usa en la expresión «este siglo» tienen sustancialmente el mismo significado que «este mundo».

Mundo como «siglo» (gr. aiōn;'ôlām). En los Evangelios Sinópticos el mundo se concibe como una realidad temporal con principio y fin. Más allá de esto, también puede ser un nuevo mundo, «el siglo venidero» en contraste con «este siglo», expresiones que se encuentran en los labios de Jesús. En Pablo, el presente siglo es *malo (Gá 1.4), y lo gobiernan «los espíritus básicos del mundo» (Gá 4.3, 9; Col 2.8, 20), «los príncipes de este mundo» (1 Co 2.6; cp. Jn 12.31), «el dios de este siglo» (2 Co 4.4), «el príncipe de las potestades del aire, el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia (Ef 2.2), el «diablo», «principados», «potestades», «huestes espirituales de maldad en las regiones celestes» (Ef 6.11-12). «Este siglo» puede también tener el sentido de «el tiempo presente» (Ro 3.26; 8.18; 11.5; 2 Co 6.2; 8.13) y «este siglo» (1 Ti 6.17; 2 Ti 4.10; Tit 2.12). Este siglo/mundo es malo y se opone a Dios. Tiene un carácter hostil. Es lo opuesto a Dios así como la *sabiduría del mundo es lo contrario a la sabiduría de Dios. Él escogió lo *necio, lo d*débil y lo menospreciado y hasta los que según este mundo no se consideraban entidades, que resultan ser la sabiduría y el poder de Dios en el cumplimiento de su propósito (1 Co 1.18-28; 2.6-13; 3.18-19; 4.9, 13). Esta era está gobernada por poderes espirituales, y a ella pertenece la humanidad caída y no redimida (1 Co 1.20, 21, 27, 28; 2.12; 3.19; 5.10; 6.12; 11.32; 2 Co 7.10; Gá 4.3; 6.14; Ef 2.2; Col 2.8, 20) y necesita ser *redimida (Ro 3.6, 19; 2 Co 5.19).

Para Pablo, la noción de la era venidera, explícita en Efesios 1.21; 2.7 e implícita en Romanos 8.18-25 y 1 Corintios 15.20-28, implica el cumplimiento del propósito de Dios en la creación cuando el diablo y la corrupción serán vencidos. Cristo está presente y activo tanto en la *creación como en la *reconciliación de «todas las cosas» (Col 1.16, 20).

El mundo como la «tierra» (gr. gē; heb. ēre)**.** Cada uno de los cuatro Evangelios usa la palabra *tierra* como «terreno», un *«país» en particular y un planeta «tierra», aunque este último sentido rara vez se encuentra en Juan. Es evidente en la frase «cielo y tierra», en el que hablaba el AT de la creación, un lenguaje que le era familiar a Jesús y que se encuentra en cada uno de los Sinópticos, pero no en Juan. Dichos que solo tienen referencia a la tierra pueden ser ambiguos, porque el término puede querer decir «terreno» y «país» así como «el planeta tierra». En Romanos 9.17 (ex 9.16) Pablo usa *gē* de forma étnica y no como planeta tierra (cp. Ro 9.28; Is 1.9) como en la frase «cielo y tierra» (1 Co 8.5; Ef 1.10; 3.15; Fil 2.10; Col 1.16, 20; implicado en Col 3.2, 5), el modismo judío para toda la creación. El cielo representa la esfera de Dios y la tierra es el campo de la actividad humana.

El mundo como «mundo habitado» (gr. oikoumenē; heb. tēbēl). *Oikoumenē* solo se usa quince veces en el NT, de las que Lucas es responsable de ocho (cinco en Hechos y tres en el Evangelio). Se usa una vez en Mateo 24.14, en el contexto del discurso apocalíptico marcano para aseverar que antes de que llegue el fin, este evangelio del reino tiene que predicarse en todo el mundo habitado. Aquí, el uso mateano de *oikoumenē* es una interpretación dl «todas las naciones» de Marcos (*ta ethnē*; Mr 13.10). En la tentación de Jesús, donde se le muestran todos los reinos del mundo, Lucas usa *oikoumenē* (Lc 4.5) para extraer el sentido político de una forma en que el uso que Mateo hace de *kosmos* (Mt 4.8) no lo hace. Lucas 2.1 se refiere al decreto de censar «todo el mundo», en otras palabras, «todo el Imperio romano». Y en la versión que Lucas presenta del discurso apocalíptico de Jesús, este les advierte a los hombres que se desmayarán de terror por lo que va a sucederle al mundo (desfallecen por el temor y la expectación de las cosas que sobrevendrán en la tierra (*oikoumenē,* Lc 21.26). En las cartas de Pablo, la naturaleza extensa del mundo se expresa en Romanos 10.18 (Sal 19.4), donde «hasta los confines del mundo» [*oikoumenēs*] es una imagen paralela de «a todos los países [*gē*]».

El mundo como «cosmos» (gr. kosmos). En el Evangelio de Juan y en la primera carta de Juan encontramos más de la mitad de los usos del término griego *kosmos* en el NT. Pablo usa *kosmos* cuarenta y siete veces, de las que veintiuna aparecen en 1 Corintios. En los Evangelios Sinópticos encontramos a Jesús preguntando qué valor hay en ganar todo el mundo y perder la vida misma (Mr 8.36 par. Mt 16.26 y Lc 9.25). Jesús dice que dondequiera que se predique el evangelio en el mundo entero, se hablará de los detalles de su ungimiento (Mr 14.9 par. Mt 26.13).

La fundación del mundo (*katabolēs tou kosmou*) o *comienzo del mundo* (*archē tous kosmou*). Jesús habla de «la sangre que todos los profetas derramaron desde la fundación del mundo» (Lc 11.50; cp. Mt 23.35). Y en el Cuarto Evangelio, Jesús afirma que el

amor del Padre por él «antes de la fundación del mundo» (Jn 17.24; cp. Jn 17.5; *ver* FUNDAMENTO). En la parábola del gran *juicio, el rey dice a los que están a su mano derecha: «Heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo» (Mt 25.34). El «principio del mundo» (*archē tou kosmou*) tiene el mismo significado (Mt 24.21). El paralelo marcano tiene «desde el principio de la creación» (*ap archēs ktiseōs*, 13.19). En Efesios 1.4, el plan y la acción de dios se contempla «antes de la fundación del mundo» (*pro katabolēs kosmou*).

El mundo de la humanidad. Las expresiones «naciones del mundo» (*ta ethnē tou kosmou*, Lc 12.30; *ver* GENTILES) y los «reinos del mundo» (*hai basileiai tou kosmou*, Mt 4.8), como las referencias a los *reyes de la tierra y las tribus de la tierra (Mt 17.25; 24.30), aluden al mundo de la humanidad. Jesús les dice a los discípulos: «Vosotros sois la sal de la tierra» (Mt 5.13) y «vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5.14). En hebreo, este paralelismo podría haberse expresado usando *ere* y *ēbēl*. Y en el Evangelio de Juan, Jesús afirma: «Yo soy la luz del mundo [*kosmou*]» (Jn 8.12; 9.5). En la parábola de la cizaña se explica que el campo es el mundo (Mt 13.38). Se pronuncia un lamento sobre el mundo de la humanidad (Mt 18.7). Esto nos recuerda que este mundo, aun siento la creación de Dios, está dominado por lo demoníaco (*ver* DEMONIOS*)*. El mundo está bajo el poder del mal y necesita ser liberado por Dios, y así inaugura Jesús el reino de Dios por medio de exorcismos (*ver* DEMONIOS): he aquí la evidencia de que el gobernante del mundo presente ha sido derrocado y que el reino de Dios ya está amaneciendo (Mr 3.20-30; Mt 12.2 par. Lc 11.20).

Santiago, 2 Pedro y 1 Juan identifican el término (*kosmos*) como personas enemistadas con Dios, las que se oponen a la voluntad y el propósito de Dios. Santiago pregunta: «¿No sabéis que la amistad del mundo es enemistad contra Dios?» (Stg 4.4). Por tanto, el cristiano tiene que «guardarse sin mancha del mundo» (Stg 1.27). En 2 Pedro se describe el mundo como lugar donde mora el antagonismo hacia Dios, y los creyentes deben escapar a sus «contaminaciones» (2 P 2.20).

Usos distintivos en el Evangelio de Juan y en las cartas. El prólogo de Juan (Jn 1.1-18) provee una reinterpretación detallada de la historia de la creación de Génesis. Una comprensión judía de la creación se vuelve a interpretar de forma osada a la luz de la fe en Jesús como Salvador del mundo. Aquí, el *kosmos* es, en primer lugar, el universo, la totalidad de la creación: «Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho» (Jn 1.3). Existe una notable estructura dualista en Juan, con referencias a «este mundo» (planeta tierra) y «el juicio del príncipe de este mundo» (Jn 12.31; 14.30; 16.11). Este mundo no está contrastado con ningún otro futuro. Más bien, el mundo de abajo se contrasta con el de arriba, el mundo de las *tinieblas con el de la *luz. Este mundo, aunque creado por el Verbo, está gobernado por el príncipe de este mundo. Aunque el Cuarto Evangelio no muestra a Jesús exorcizando demonios, su lucha con el príncipe de este mundo es un rasgo central acentuado adicionalmente por la destacada antítesis de la luz y las tinieblas en este Evangelio.

Jesús, el emisario de arriba ha venido a este mundo (Jn 1.9, 10; 3.16, 17, 19; 6.14; 10.36; 11.27; 12.46; 16.28; 17.18, 21, 23; 18.37). Su misión es una expresión del amor

de Dios por el mundo (Jn 3.16). Este mundo está dominado por la oscuridad y el príncipe de este mundo. Y el mundo en cuestión es la humanidad. La llegada del emisario era salvar, no condenar al mundo (Jn 3.17; 4.42; 6.33, 51; 12.47), pero la condenación es inevitable cuando se rechaza la misión salvífica (Jn 9.39). La llegada de este emisario se expresa en términos de la venida de la luz al mundo como luz del mundo (Jn 3.19; 8.12; 9.5; 12.46). La luz no pertenece al mundo (Jn 8.23; 17.16; 18.36), pero ha venido a revelar al Padre y su amor por el mundo (Jn 14.31; 17.21, 23, 24). Su venida era para traer vida al mundo (Jn 6.33) entregando la suya por el mundo (Jn 1.29; 6.51). Habiendo entrado al mundo y habiendo acabado su misión, el emisario se marcha de él (Jn 13.1; 14.19; 16.28). Pero, en primer lugar, encomienda a sus discípulos que continúen con su misión en el mundo (Jn 17.21, 23). Los que son llamados a salir del mundo (por el emisario) y ya no pertenecen a él (Jn 15:19; 17.6, 11, 14, 16) son, por consiguiente, odiados por él así como el emisario mismo fue aborrecido (Jn 15.18, 19; 17.14). La misión fue hecha posible por la venida del Paracleto/Espíritu de Verdad (*ver* ESPÍRITU SANTO) para exponer al mundo a la verdad revelada por la luz (Jn 3.19-21; 16.8). A pesar de ello, el mundo no reconoce al Espíritu, así como tampoco reconoció al emisario. Solo conoce la misión de Jesús y los que continúan su misión. Solo aquellos que creen perciben la luz del mundo que tiene el poder de transformar a los que pertenecen al mundo para que su vida sea moldeada por la luz de arriba.

En Juan, el enfoque pasa del mundo percibido como creación al mundo de la humanidad dominado por la oscuridad de los falsos amores, falsos valores, falso conocimiento y a la misión para salvar al mundo. Gran parte de esta interpretación del mundo se da en palabras del narrador (Jn 1.9, 10; 3.16, 17, 19) u otros personajes como Juan el Bautista (Jn 1.29), los samaritanos (Jn 4.42) y la multitud (Jn 6.14) además de Jesús mismo.

En 1 Juan también hallamos una aguda dicotomía entre dos lados. Dios y el mundo son diametralmente opuestos, y los creyentes deben escoger entre ellos. El mundo apostata de Dios, y Juan insta a una plena lealtad de Dios: «Sabemos que somos de Dios, y el mundo entero está bajo el maligno» (1 Jn 5.19); «ellos son del mundo; por eso hablan del mundo, y el mundo los oye» (1 Jn 4.5). Los creyentes no deben «amar al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está con él» (1 Jn 2.15). No deberían asombrarse de que el mundo los «odie» (1 Jn 3.13). La pecaminosidad se origina en el mundo y pertenece a él, y debe evitarse (1 Jn 2.16-17; cp. 1 Jn 4.3-5, 9).

Pero como en el Cuarto Evangelio, hay esperanza para el mundo, porque Cristo fue enviado «para ser el Salvador del mundo» (1 Jn 4.14) y cualquiera que tenga fe en él tendrá la victoria venciendo la oposición del mundo (1 Jn 5.4-5). En ocasiones, 1 Juan usa «mundo» en un sentido que abarca toda la esfera de personas fuera de la iglesia. Así es como los falsos maestros pueden ser identificados: ya no están de parte de la iglesia, sino que «han salido por el mundo» (1 Jn 4.1). Como son «del mundo» ya no se les debería prestar atención ni confiar en ellos» (1 Jn 4.5; cp. 2 Jn 7).

Ver también COSMOLOGÍA; TIERRA; REINO DE DIOS.

MURO

No es de sorprender que en la Biblia se mencionen los muros con tanta frecuencia. Los muros eran un componente dominante e impresionante de las antiguas ciudades palestinas. Se solía construir las *ciudades sobre una colina, y, desde una distancia, sus muros eran la característica más obvia que los antiguos israelitas debían ver. Tan masivos y fuertes eran estos muros, ya fueran de barro, *ladrillo o *piedra, a menudo están entre los vestigios más destacados excavados por los arqueólogos. De hecho, una persona de los tiempos bíblicos consideraría que una ciudad sin muro era una incongruencia absoluta.

Los israelitas de la Edad de Hierro (1200–586 A.C. aprox.) incorporaban muchas estructuras asociadas a los muros de sus ciudades. En los primeros años, los puestos de mando en los muros eran lo más común: dos muros paralelos (de entre un metro y un metro ochenta de espesor y a un metro cincuenta o dos metros cuarenta de distancia), rodeaban la ciudad e iban unidos a intervalos por muros transversales. Más tarde, tal vez en respuesta a los arietes móviles introducidos por los asirios, los israelitas empezaron a edifica muros sólidos, de unos tres metros y medios a cinco metros y medios de espesor, dentados, como se puede ver en los dibujos asirios de Laquis en los días de Senaquerib. Más tarde aún, los puestos de mando y los muros sólidos se usaron de forma simultánea.

Los rasgos adicionales mejoraron la fortificación de los muros. Un glacis, o superficie enlucida se añadía a la pendiente al pie de un muro para frustrar las operaciones de excavación de túneles y mantener a los atacantes a distancia. Un pequeño muro de contención se construía a veces al pie del glacis. Frente al muro de contención, se cavaba un foso seco en la tierra o en el fundamento para exagerar la altura del muro. Aunque la evidencia es imprecisa, es probable que se usaran ladrillos de barro y madera en la superestructura de los muros. Las almenas coronaban los muros para proporcionar una ventaja adicional a los defensores.

Los muros eran costosas defensas que tenían que ser reparadas y mantenidas constantemente. Los habitantes de una ciudad eran bien conscientes de que la gran cantidad de recursos y energía requerida para edificar sus muros, ya que muchos de ellos eran impuestos o se construían bajo presión. Los moradores de la ciudad debían de tener algún apego emocional a los muros, porque les proporcionaban seguridad y un sentido de bienestar en un entorno frecuentemente hostil y amenazante. El escrito del Salmo 48 se regodea amorosamente con los detalles del muro de *Jerusalén (Sal 48.12-13).

No cabe duda que gran parte de la actividad diaria tenía lugar fuera de los muros de la ciudad: atender al ganado, ocuparse de los cultivos, ir a buscar agua, reunir materias primas como la *arcilla, la *piedra y la *madera, y el comercio con otras ciudades. Hasta en tiempos de paz, volver a casa dentro de los muros circundantes de una ciudad, en cuy interior se reunía la familia, cenaba y descansaba, proporcionaba consuelo y serenidad. Cuando los asaltos o las guerras amenazaban, los muros se interponían entre los ciudadanos y el *enemigo; incluso les daba la ventaja de la altura, permitiéndoles mirar a los atacantes desde arriba y arrojándoles proyectiles. Los muros de las ciudades son enclave de escenas gráficas en la narrativa bíblica; uno se acuerda de la casa de Rahab

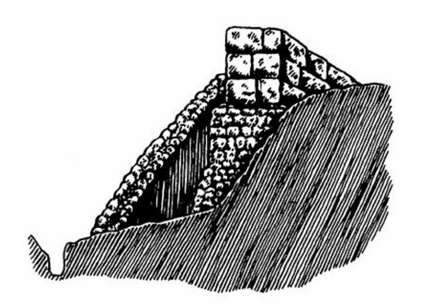
situada en un muro de la ciudad (Jos 2.15), el cuerpo del rey Saúl muerto fue atado al muro de una ciudad enemiga (1 S 31.10), la cabeza de Abimelec fue aplastada con una piedra de molino que una mujer lanzó desde la torre de un muro (Jue 9.52), la reina Jezabel fue lanzada desde el muro por tres eunucos de la corte y su sangre lo salpicó (2 R 9.30-35), Pablo fue bajado por el muro de Damasco, de noche, cuando escapó (Hch 9.23-25). En resumen, el muro de una ciudad en el mundo antiguo era un lugar de acontecimientos relevantes.

Los muros definían una ciudad, y por ello se convirtieron en centros sociales para la actividad pública y cívica. Las numerosas referencias bíblicas a las *puertas de la ciudad o «sentarse en la puerta» destacan la ubicación del consejo de la ciudad, nada más enterar a la ciudad. En el libro de Proverbios, cuando la Sabiduría hace sus pronunciamientos, lo hace «a la entrada de las puertas de la ciudad» (Pr 1.21 RVR1960) y «desde los lugares más altos de la ciudad» (Pr 9.3). Las puertas de la ciudad funcionaban claramente y con frecuencia como grupo de reflexión filosófica y tribunal (Rt 4; Pr 31.23; Am 5.10, 15).

Además de los evidentes muros defensivos de las ciudades antiguas, los israelitas conocieron *cercas y corrales, muros alrededor de las casas, barreras y paredes en los espacios *sagrados, y *montes y *ríos que servía como muros eficaces contra los invasores. Los muros en mal estado, abultados o endebles son un riesgo y esto no se puede ocultar ni perfeccionar estéticamente blanqueándolos (Ez 13.10-15). Un *hipócrita es como un «muro blanqueado» (Hch 23.3 RVR1960). Su verdadero carácter solo está cubierto por una fina superficie de respetabilidad.

El muro como imagen positiva. El significado más obvio de la imagen del muro en la Biblia es el de la protección militar y la seguridad resultante. «Que haya paz dentro de tus muros», dice uno de los salmos de peregrinación «y seguridad en tus fortalezas» (Sal 122.7 NVI). Reedificar el muro fue, prácticamente, el proyecto de edificación más importante para el remanente que regresó a Jerusalén después de la cautividad, para «darnos protección en Judá y Jerusalén» (Esd 9.9 RVR1960).

Por su utilidad en la protección de la ciudad, los muros eran la señal visible del éxito y la estatura de esta. Eran una fuente de *orgullo y *belleza, y sin ellos la ciudad estaba incompleta; de ahí que la preocupación por los muros en las visiones *apocalípticas de Jerusalén (Ez 40; Ap 21.15-21). La reconstrucción de su muro se dedicó con toda pompa (Neh 12.27-47), mientras los enemigos de los israelitas despreciaban el esfuerzo con el comentario burlón: «si subiere una zorra lo derribará» (Neh 4.3 RVR1960).



Sección del muro fortificado de una ciudad como los que se usaban en Palestina

Además de la protección, los muros de la ciudad tenían connotaciones de civilización en oposición a la barbarie, la estabilidad en contraste con el caos y el desarraigo. Las leyes levíticas para la redención de la propiedad contienen una imagen evocadora de «una morada en una ciudad amurallada», no se redimía ni en el año del jubileo (Lv 25.29-30).

Los muros definen, por supuesto, un espacio (personal, comunitario, social), separando una zona de otra. De particular importancia es el uso de los muros para proteger el espacio sagrado, con el *templo del AT como ejemplo más notorio (en ningún sitio tan detallado como en la descripción del nuevo templo en Ez 40).

De acuerdo con la visión providencial de la vida en el AT, los muros de la ciudad son más que una fuente de seguridad: son una señal visible de la bendición de Dios. Cuando el rey Asa purgó la tierra de *ídolos, le dijo a la nación: «"Reconstruyamos esas ciudades y levantemos a su alrededor murallas y torres, puertas y cerrojos. El país todavía es nuestro, porque hemos buscado al Señor nuestro Dios...". Y tuvieron mucho éxito en la reconstrucción» (2 Cr 14.7 NVI). Los muros de Jerusalén fueron considerados un testimonio de la fidelidad de Dios a su nación del pacto:

Caminen alrededor de Sion,
caminen en torno suyo
y cuenten sus torres.
Observen bien sus murallas
y examinen sus fortificaciones,
para que se lo cuenten a las generaciones futuras.
¡Este Dios es nuestro Dios eterno!
¡Él nos guiará para siempre!
(Sal 48.12-14 NVI)

Llevados un paso adelante, los muros se convirtieron en un símbolo de *salvación en sí mismos. Así como un muro podía proporcionar literalmente la salvación física para las personas que vivían dentro de ellos, así también la salvación del Señor protege en última instancia a su pueblo.

Tenemos una ciudad fuerte.
Como un muro, como un baluarte
Dios ha interpuesto su salvación.
Abran las puertas, para que entre
la nación justa que se mantiene fiel.
(Is 26.1 NVI)

Y también: «Llamarás a tus muros -Salvación-,
y a tus puertas, "Alabanza".
(Is 60.18 NVI)

Finalmente, aunque el muro sea preeminentemente una imagen de la comunidad, sus significados simbólicos se aplican a veces al individual. Las promesas de Dios a Jeremías están formuladas en términos de convertirla en «muro de bronce» (Jer 15.20 NVI). En el Cantar de los Cantares, el simbolismo del muro se usa para la castidad femenina (Cnt

4.12; 8.8-9; *jardín* en hebreo significa «recinto»), y el muro, con *ventana y celosía, es una frontera a punto de que el amado la rompa (Cnt 2.8).

El muro como imagen negativa. Aunque los muros pretendían ser impenetrables, nunca quedaron completamente exentos de la penetración y la destrucción. Son, por tanto, una imagen de vulnerabilidad y a la vez de seguridad. Los enemigos buscaban todos los medios de penetrar en las ciudades: escalar los muros (Jl 2.7), cavar túneles debajo de ellos, echar las puertas abajo con arietes (2 S 20.15; Ez 26.8-9), derrumbándolos (2 R 14.13) o quemándolos con fuego (Jer 49.27).

Al ser los muros vulnerables, en la imaginación bíblica se convierten en una imagen de confianza desacertada. El riesgo de poner la confianza en las personas en lugar de Dios se describe como «muro inclinado, ¡como una cerca a punto de derrumbarse!» (Sal 62.3 NVI). El castigo por desobedecerle a Dios es que los enemigos de Israel «te sitiará hasta que se derrumben esas murallas fortificadas en las que has confiado» (Dt 28.52 NVI). Las ciudades de Jericó (Jos 6), tan imponentes, aunque no pudieron mantener a raya a los israelitas, sirven de símbolo de confianza desacertada. Es irónico que Rahab, que ayudó a los israelitas, viviera dentro de esta supuesta fuente de fuerza.

Un muro quebrado es una imagen bíblica preeminente de la derrota. La predicción de Dios a Josué en cuanto a la caída de Jericó es que «el muro de la ciudad se derrumbará» (Jos 6.5 NVI), hecho repetido por Nabucodonosor a gran escala cuando llevó a la nación en cautividad (2 Cr 36.19).

Si el muro es una imagen de la *bendición de Dios, su destrucción es una señal del *juicio de Dios. Cuando Dios pronuncia juicio contra Judá, se la describe «como un muro alto y agrietado, a punto de derrumbarse» (Is 30.13 NVI). En otro lugar, se presenta a Dios que ha roto los muros de Israel (Sal 89.40), echando a tierra los muros de Israel (Is 25.12) y derrumbando el muro de la *viña simbólica de Judá (Is 5.5).

Así como la imagen positiva del muro se aplicaba metafóricamente al individuo, también la imagen negativa. Proverbios 25.28 declara: «Como ciudad sin defensa y sin murallas es quien no sabe dominarse» (nvi). De manera similar, el falso optimismo de los profetas que declaran paz cuando no la hay se compara a personas que blanquean un muro endeble que Dios destruirá (Ez 13.10-15), y Pablo llama al sumo sacerdote Ananías pared blanqueada (Hch 23.3).

Finalmente, un muro que separa una zona de otra puede ser una imagen negativa y también positiva. Si los muros del recinto del templo del AT impedía que lo profano entrara en lo sagrado, en el NT «la ley con sus mandamientos y ordenanzas», los «muros divisorios de hostilidad» que separaba a los judíos de los gentiles, es algo que Cristo «derribó» y abolió (Ef 2.14).

Ver también CIUDAD; VALLA, VALLADO; FORTIFICACIÓN, FORTALEZA; PUERTA; TORRE.

MÚSICA

Aunque la prohibición contra las imágenes (Dt 20.4) evitó que Israel desarrollase una tradición imponente de arte visual como los griegos, la música desempeñaba un papel fundamental en su vida. Cada faceta de esta y cada etapa de su vida estuvieron marcadas

por la música. Esta estaba presente cuando las personas se saludaban y se despedían (Gn 31.27; Lc 15.25), cuando se *casaban y cuando las *enterraban (Jer 7.34; 48.36), cuando partían a la *guerra y cuando eran recibidas a la vuelta de la misma (Jue 30.34; Is 30.32). Desde el menor hasta el mayor, las personas bíblicas cantaban y tocaban instrumentos (1 S 16.18; Job 30.31). En el día a día encontramos cánticos románticos, de trabajo y de bebida (Cnt 1.9-17; 2.15; Is 21.11-12; 22.13; Ez 33.32). Acontecimientos importantes en la vida de las personas, como el *éxodo de Egipto, la conquista de Canaán, la recuperación del *arca, la dedicación del *templo, la coronación del *rey y el regreso del exilio, se celebraban con música y cánticos.

De hecho, los israelitas destacaban en la música, quizá más que cualquiera de sus contemporáneos, y en ninguna otra variedad más que en su *adoración comunitaria. Desde el principio, la música y los cánticos formaban la raíz de la adoración del templo (2 S 6.5, 14; 1 R 10.12; 1 Cr 15.15-16), una tradición que continuó cuando se construyó el segundo templo (2 Cr 29.25; 35.15; Neh 7.1; 12.27-43). La escala en la que este hecho tenía lugar era impresionante (1 Cr 15.19-21; 16.4-6, 39-42; 23.5-8; 2 Cr 5.12-13; Esd 3.10-11). Había instrumentos de cuerda, viento y percusión. El número exigido de personas para este gran espectáculo y la abrumadora atmósfera de gozo y festividad se captan de forma hermosa en varios pasajes (p.ej., Sal 68.24-27; 149; 150). Todo esto se ve como una respuesta natural o adecuada a lo que Dios ha hecho por su pueblo, sea de forma comunitaria (Sal 147.1) o individual (Sal 13.6; 27.5-6; 71.20-23). Este rol de la música y los cánticos siguió vigente en la iglesia primitiva (Hch 16.25; 1 Co 14.14-15, 26; Ef 4.19; Col 3.16).

La música de la creación y la naturaleza. La música de la creación pasa a ser un tema bíblico únicamente de forma indirecta u ocasional. Los términos, patrones y estribillos repetidos del primer capítulo de Génesis indican al menos una dimensión poética y quizá musical de toda la historia de la creación (Gn 1.1–2.4). También hay una referencia en Job a las *estrellas de la mañana cantando al unísono, junto a gritos angélicos de gozo en la creación del mundo (Job 38.7). Aquí, cantar pasa a ser una imagen de celebración (cp. la conexión entre música y creación cuando Aslan canta la existencia de la creación en la obra de C. S. Lewis, *El sobrino del mago*). El salmista canta un «cántico nuevo» celebrando la obra redentora de Dios, en la que «todos los árboles del bosque rebosarán de contento» (Sal 96.12 RVR1960).

Este lenguaje aparece de nuevo en las visiones apocalípticas de la obra futura de salvación de Dios, cuando «los montes y los collados levantarán canción» (Is 55.12 RVR1960), indicando probablemente que la creación también es la destinataria de la salvación. Sus gemidos de esfuerzo y anhelo (Ro 8.23) se volverán melodías gozosas y exuberantes cuando praderas, colinas y *valles revivan en cánticos (Sal 65.12-13). En salmos 98, no solo se insta a las personas a «cantar alegres» cuando Dios venga a juzgar al mundo (Sal 98.4), sino también al mar, a los ríos y a las colinas (Sal 98.7-8).

El cántico del alma. En otros pasajes, se insta al creyente individual a recibir y dar voz a Dios en cántico en momentos de necesidad y gracia. En ocasiones, el propósito es literal (Sal 27.6; 71.22-23). En estas referencias, la música es preeminentemente una

imagen de *alabanza, relacionada con el gozo. De hecho, más de cien referencias en Salmos ordenan el uso de la música para alabar a Dios, y 91 de 107 referencias a la misma en este libro especifican que el Señor es la audiencia de esta (incluidas numerosas referencias a cantar «al Señor»). No sorprende, por tanto, que el rechazo de la música sea la forma más patética de expresar la devastación de los israelitas en su marcha hacia el exilio en Babilonia: «Sobre los sauces en medio de ella colgamos nuestras arpas... ¿Cómo cantaremos cántico a Jehová en tierra de extraños?» (Sal 137.2, 4 RVR1960). Esta negativa a cantar ante la *burla de sus captores pidiéndoles que cantasen «algunos de los cánticos de Sion» (Sal 137.3 RVR1960) muestra que la ecuación de la música y la alabanza retrata un afloramiento espontáneo e irreprimible de emoción, no algo que pueda invocarse por la manipulación externa.

Además de expresar alabanza y gozo, la música se relaciona con estados de ánimo como la consolación, la acción de gracias y la liberación. Cuando todo está oscuro el salmista se da cuenta de que el cántico del Señor está con él como una especie de canción de cuna nocturna relajante que lo tranquiliza (Sal 42.8). De forma parecida, se dice del propio Dios que es el cántico del creyente (Ex 15.2; Sal 118.14; Is 12.2). Cantar también es la expresión del agradecimiento (Sal 26.7; 28.7) y el reconocimiento de la liberación (Sal 51.14).

La imagen evocadora de cantar un «cántico nuevo» aparece nueve veces en la Biblia (Sal 33.3; 40.3; 96.1; 98.1; 144.9; 149.1; Is 42.10; Ap 5.9; 14.3). En contraste implícito con los cánticos «antiguos», se trata de una imagen de la vida de fe transformada, la naturaleza dinámica y cambiante de una vida vivida en comunión con Dios, y la renovación perpetua de la misericordia del Señor en la vida del creyente.

Aunque casi todas las referencias bíblicas a la música son positivas, también existe un tema de la misma como símbolo del alma humana enferma. Amós denuncia a una cultura para la que la música de los rituales religiosos ha sustituido al ejercicio del juicio y la justicia (Am 5.23-24). Amós también pinta un cuadro de una sociedad decadente cuya música forma parte de un estilo de vida indulgente que ignora la opresión social (Am 6.4-6). Isaías deja una imagen parecida de la indulgencia como sustituta del temor del Señor (Is 5.11-12). El contraste de estas estampas de la música como un indicio de decadencia es la intensidad de las imágenes (especialmente en Salmos) de la música como expresión de devoción sincera a Dios.

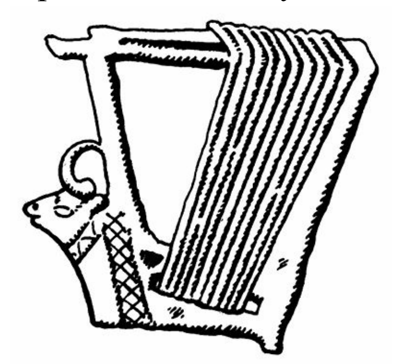
La música de Dios. En ocasiones, se dice que Dios o su Espíritu son la fuente de las habilidades que producen la música y los cánticos, de forma que la primera asume la cualidad de don o inspiración (Ex 31.3, 6; 35.25; 36.1; 1 Cr 15.22; 25.7; 2 Cr 34.12; Sal 33.3). David se describe como cantor de los cánticos de Israel ungido por Dios (2 S 23.1). Pero la Biblia también habla de forma más directa del Señor como compositor de cánticos y de la sabiduría divina que contienen (1 R 4.29, 32). En salmos 40.3, David declara que Dios es quien puso en su boca «cántico nuevo» (RVR1960). Junto a la imagen de Dios como legislador, por tanto, deberíamos colocar la de compositor musical (Dt 31.19). También es músico: su corazón «resonará como flautas por causa de Moab» (Jer 48.36 RVR1960), y se regocija sobre Sion «con cánticos» (Sof 3.17 RVR1960).

Resumen. El libro de Apocalipsis puede servir como resumen de lo que la música significa en la imaginación bíblica. Las trompetas tienen el propósito ritualista de anunciar el advenimiento de tiempos de juicio y redención. Las referencias al arpa confiere una dimensión de otro mundo a la imagen de los reinos celestiales (Ap 5.8; 14.2; 15.2). Lo que más domina de todo es el cántico de los santos en el cielo por su redención y gloria (Ap 5.12-13; 7.12; 11.17; 14.3; 15.3).

Ver también ADORACIÓN; ARPA; SALMOS DE ALABANZA; TROMPETA.



Un grupo asirio hace música con panderetas, liras y címbalos.



Una lira siria, un instrumento de cuerda parecido a un arpa.

MUSLO

El muslo es una imagen bíblica llena de poderosas connotaciones. Frecuentemente tiene matices de *sexualidad o procreación. Por ejemplo, es vergonzoso que una mujer exhiba sus *piernas (Is 47.2), y la ropa interior del *sacerdote debe llegar hasta el muslo, para evitar incurrir en culpa y muerte (Ex 28.42-43). Los patriarcas hacían juramentos que exigían que un individuo colocase su *mano bajo el muslo de la persona a quien se realizaba el *voto. Por ejemplo, *Abraham dice al principal de sus siervos: «Pon ahora tu mano debajo de mi muslo, y te juramentaré por Jehová... que no tomarás para mi hijo mujer de las hijas de los cananeos» (Gn 24.2-3 RVR1960). Colocar la mano sobre el muslo, tan cerca de los genitales, crearía la sensación de que el juramento se hacía en presencia de los descendientes de uno, con ellos como testigos del voto. Otras interpretaciones sugieren que los poderes asociados con el lomo se invocan al realizar el voto, o que el *pacto de *circuncisión está conectado con el establecido por el juramento.

La asociación del muslo y la procreación se lleva más lejos en Números 5.11-31, que expone una prueba para una esposa sospechosa de *adulterio. De ser culpable, sería

*maldita con un abdomen hinchado y un muslo que se desgasta. La asociación también puede encontrarse en Deuteronomio 33.11, donde Jacob maldice a todos los se opongan a Leví: «Hiere los lomos de sus enemigos» (RVR1960).

Quizá la asociación más familiar del muslo quizá proceda de la lucha de Jacob con el ángel en Génesis 32. Derrotado por este, son su cadera dislocada, Jacob inicia una nueva relación con *Dios, una de dependencia de él. Este suceso fue tan significativo que «por esto no comen los hijos de Israel, hasta hoy día, del tendón que se contrajo, el cual está en el encaje del muslo; porque tocó a Jacob este sitio de su muslo en el tendón que se contrajo» (Gn 32.32 RVR1960).

Como el muslo es una de las mejores piezas de la carne, figura prominentemente en las regulaciones de las ofrendas. El mismo se presenta durante la consagración y ordenación de los sacerdotes (Ex 29.22; Lv 8.25-26), como ofrenda de comunión (Lv 7.32-34 y después de un período nazareo de separación (Nm 6.20). Como contiene una de las mejores carnes, forma parte de la porción de los levitas de las ofrendas realizadas al Señor (Lv 10.14-15).

Además, la *espada se sujeta al muslo para una defensa o un ataque rápidos (Jue 3.16-21). Asimismo, el *nombre de Cristo está escrito en su muslo y túnica en Apocalipsis (Ap 19.16).

Ver también PIERNA; VOTO, JURAMENTO.

MUTABILIDAD. *Ver* FUGACIDAD; MORTALIDAD.

N

NACER DE NUEVO. *Ver* NUEVO NACIMIENTO.

NACIMIENTO

Numerosas imágenes están tejidas alrededor de los acontecimientos naturales y sobrenaturales del nacimiento en la Biblia. En la narrativa, las historias de nacimiento suelen enfatizar que los grandes salvadores de Israel son dones de Dios. El nacimiento de Isaac, *Jacob, *Moisés, *Sansón y Samuel implica la apertura de un vientre estéril o la victoria sobre una amenaza, mostrando que estos individuos que continúan con la línea de la promesa o proporcionan *rescate para el pueblo de Dios, no son el resultado de los esfuerzos humanos, sino de iniciativa divina. Por supuesto, el nacimiento de Jesús de una *matriz *virginal es el don sobrenatural supremo que muestra que este Salvador de salvadores procede de Dios y no es el resultado de la procreación natural.

El simbolismo del nacimiento también se emplea tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento para interpretar la relación entre Dios y su pueblo. En su canto a la congregación de Israel, Moisés declara que la nación se ha comportado de un modo no natural: «¡Desertaste de la Roca que te engendró! ¡Olvidaste al Dios que te dio vida!» (Dt 32.18 NVI). El salmista celebra: «Cosas gloriosas se han dicho de ti, Ciudad de Dios. Yo me acordaré de Rahab y de Babilonia entre los que me conocen; he aquí Filistea y Tiro, con Etiopía; este nació allá. Y de Sion se dirá: Este y aquél han nacido en ella» (Sal 87.3). En otras palabras, los que reconocen a Dios son considerados nacidos en *Sion, la ciudad divina.

Salvación. En el NT, el nacimiento se usa de forma más explícita como imagen de *salvación. Por ejemplo, Juan escribió en el prólogo de su Evangelio: «Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios» (Jn 1.12-13). Jesús le explicó a Nicodemo: «Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es. No te maravilles de que te dije: Os es necesario nacer de nuevo [o nacido de lo alto]» (Jn 3.6-7). Jesús siguió con la analogía de que «El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu» (Jn 3.8). El nacimiento espiritual, como el *viento, no puede ser controlado por la acción humana; pero los efectos de la renovación interna radical pueden verse claramente en el individuo. Santiago extiende el simbolismo del nuevo nacimiento describiendo a los que han nacido de nuevo como «un tipo de primicias de todo lo creado» (Stg 1.18). Los creyentes son los primeros frutos, y en el futuro la regeneración o la renovación se extenderán a todas las cosas (Mt 19.28).

La antítesis de nacer de Dios se presenta de un modo muy gráfico. Isaías se queja de que «no hay quien clame por la justicia, ni quien juzgue por la verdad; confían en vanidad, y hablan vanidades; conciben maldades, y dan a luz iniquidad. Incuban huevos de áspides, y tejen telas de arañas; el que comiere de sus huevos, morirá; y si los apretaren, saldrán víboras (Is 59.4-5). El salmista se aflige, porque «he aquí, el impío

concibió maldad, se preñó de iniquidad, y dio a luz engaño» (Sal 7.14). «El pecado... da a luz la muerte» (Stg 1.15)

Sufrimiento y liberación. Al sentenciar a *Adán y *Eva, tras su acto de rebelión, Dios le dijo a la mujer: «Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti» (Gn 3.16). Desde ese momento en adelante, el dolor en el parto es inevitable e ineludible. La poderosa imagen de la mujer angustiada dando a luz se repite en las profecías de Isaías y Jeremías (Is 21.2-3; 26.16-21; 66.7-14; Jer 13.21; 22.23; 30.6; 49.24; 50.43). Ambos profetas asemejan las punzadas de dolor de las naciones, confrontadas con el juicio de Dios, al *terror y el *dolor que se apodera de la muer en el parto. La profecía de Isaías contra *Babilonia predice: «Se llenarán de terror; angustias y dolores se apoderarán de ellos; tendrán dolores como mujer de parto» (Is 3.8). Jeremías, anunciando el desastre que va a caer sobre Israel, recoge: «Oí una voz como de mujer que está de parto, angustia como de primeriza; voz de la hija de Sion que lamenta y extiende sus manos, diciendo: ¡Ay ahora de mí! que mi alma desmaya a causa de los asesinos» (Jer ٤.٣١).

En ocasiones, la imagen de la *mujer sufriendo intensamente en el parto se yuxtapone con la promesa de liberación. Isaías combina la figura de la mujer Israel en gran aflicción delante del Señor, con la promesa de la *resurrección y la liberación de Israel: «Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán… la tierra dará sus muertos» (Is 26.16-19). La impaciencia de Dios por liberar a su pueblo se asemeja a la del hombre que da a luz a un hijo (Is 42.14).

La imagen del parto también se aplica a toda la creación, que «gime a una, y a una está con dolores de parto» mientras espera ser «libertada de la esclavitud de corrupción» (Ro 8.21-22). El principio repentino, inesperado e inevitable del parto es una gráfica imagen escatológica: «Entonces vendrá sobre ellos destrucción repentina, como los dolores a la mujer encinta, y no escaparán» (1 Ts 5.2-3). Antes de su *ascensión, cuando estaba a punto de dejar a los discípulos, Jesús usa la imagen de la mujer que da a luz para enseñarles sobre su regreso final. Ilustra la forma en que la angustia y el sufrimiento pueden olvidarse dramáticamente y convertirse en gozo: «La mujer cuando da a luz, tiene dolor, porque ha llegado su hora; pero después que ha dado a luz un niño, ya no se acuerda de la angustia, por el gozo de que haya nacido un hombre en el mundo. También vosotros ahora tenéis tristeza; pero os volveré a ver, y se gozará vuestro corazón, y nadie os quitará vuestro gozo» (Jn 16.21-22).

Ver también BEBÉ; ESTERILIDAD; HISTORIA DE NACIMIENTO; PRIMOGENITURA; NIÑO, NIÑOS; MUJER, IMÁGENES DE; MATRIZ.

NACIONES. *Ver* GENTIL; PAGANO.

NAHÚM, LIBRO DE

Nahúm es un maestro de la literatura ignorado. Su uso de la técnica poética hebrea, metáfora y símil en particular, tiene la misma talla de sus colegas proféticos más ampliamente aclamados Isaías y Miqueas; sin embargo, su mensaje global, la violenta destrucción de la ciudad asiria de Nínive, no es atractivo ni inmediatamente relevante

para las audiencias modernas. Es una pena ya que la opinión que Nahúm tiene de Dios es tan importante hoy como lo ha sido siempre.

La breve profecía de Nahúm empieza con una descripción, al estilo de un himno, de la apariencia de Dios como *guerrero divino que ha venido a rescatar a su pueblo, a la vez que destruye al enemigo de ellos (Nah 1.2-8). La imagen del *guerrero divino se encuentra en muchos lugares de ambos Testamentos. Aquí va acompañada por la descripción de Dios como aquel que cabalga sobre las *nubes para entrar en batalla, seca las caóticas aguas del *mar (Nah 1.4) y hace que todo el mundo natural convulsione (Nah 1.5). Dios es un guerrero que no puede ser vencido, un mensaje específicamente dirigido a la opresiva ciudad de Nínive, pero relevante para todos los que intentan resistirse a Dios a lo largo de los siglos.

Nahúm emplea su don poético para ridiculizar a los *enemigos de Dios. Se burla de ellos llamándolos *leones sin guarida, incapaces de satisfacer sus ansias de presa (Nah 2.11-13). El uso de este simbolismo para Nínive es intencionado, ya que tenemos registros asirios en el que ellos parecen referirse a su poder y su crueldad como la del león. Un siglo antes, Isaías usó la imagen del león en referencia a Asiria con el fin de evocar el *temor en su audiencia israelita (Is 5.26-30).

En un pasaje estructuralmente paralelo (Nah 3.4-7), Nahúm asemeja a Nínive a una bruja, no una cualquiera, sino una que tiene una destreza particular en pociones de amor. Es una ramera-hechicera (*ver* PROSTITUTA), quien, durante años, ha seducido a las naciones para que hagan alianza con ella y después los explotó. Esta *bruja será ahora humillada en público. Además, se dice que Nínive es como la *langosta, un insecto que desciende a una zona fértil y la deja arrasada (Nah 3.14-17).

Este enemigo, Nínive, ha tenido un dominio sobre el mundo, y sobre el pueblo de Dios en particular. Nahúm invoca la imagen del yugo para describir la opresión que el pueblo de Dios ha sufrido a manos de Nínive (Nah 1.13). Como resultado, Dios iba a juzgarlos y destruirlos. Este *juicio se describe como la quema de rastrojos (Nah 1.10) o comer una *breva madura (Nah 3.12). Beberían la *copa del juicio, una copa que los embriagaría y los haría perder el conocimiento (Nah 3.11). Nahúm comunica un mensaje poderoso mediante imágenes cautivadoras. Aunque el empuje del libro sea hostil hacia los enemigos de Dios, señala la gracia y la compasión hacia su pueblo En otras palabras, el libro de Nahúm no es oscuro en última instancia, pero sí hace que miremos a las *montañas donde vemos «los pies del que lleva buenas nuevas, del que anuncia la paz» (Nah 1.15 RVR1960).

Ver también DIVINO GUERRERO; PROFECÍA, GÉNERO DE.

BIBLIOGRAFÍA. T. Longman III, “Nahum” in *The Minor Prophets,* ed. T. E. McComiskey (Grand Rapids: Baker, 1993) 765-830.

NARIZ, ORIFICIOS NASALES

Casi siempre, cuando se hace alusión a la nariz, no es con el enfoque del simbolismo bíblico; en lugar de ello, un *anillo/aro de nariz o gancho es el rasgo operativo. Por ejemplo, el aro de nariz es un artículo de adorno (Gn 24.22; Is 3.21; Ez 16.12; *ver* JOYERÍA). Sin embargo, el simbolismo bíblico de un gancho en la nariz simboliza

dominio o liderazgo forzado. Los profetas han usado esta ilustración para advertir a las naciones de la ira de Dios y de su condena venidera (2 R 19.28; 2 Cr 33.11). En Job 40.24–41.2, Dios le pregunta a Job si es capaz de atrapar y domar a Behemot o Leviatán (*ver* ANIMALES MÍTICOS) horadándoles a nariz.

La nariz en sí es el enfoque de cuatro pasajes. Salmo 115.6 declara que los *ídolos tienen nariz, pero no pueden *oler, queriendo decir que no tienen vida ni poder como Dios hace. Proverbios 30.33 usa la imagen para mostrar que agitar el enojo produce pelea. Ezequiel 8.17 declara que los israelitas están «aplicando el ramo a sus narices», que tiene un significado incierto, pero que puede connotar que al procurar herir a otros, solo se hacen daño a sí mismos. En Ezequiel 23.25 Dios le dice a Israel que sus enemigos vendrán y le cortarán la nariz y las *orejas, mutilando a los prisioneros.

Los orificios de la nariz, una imagen relacionada, tienen cuatro usos en las Escrituras. La vida se asocia a ellos: «Dios el Señor... sopló en su nariz hálito de vida y el hombre se convirtió en un ser viviente» (Gn 2.7 NVI; *ver también* Gn 7.22; Job 27.3; Is 2.22). Toda cosa viviente tiene el aliento de vida en su nariz, pero solo el hombre tiene el hálito de Dios en ella.

El poder de Dios se manifiesta con soplos de su nariz cuando divide el Mar Rojo y libra a David de sus enemigos (Ex 15.8; 2 S 22.16; Sal 18.5; *ver* DIVINO GUERRERO); y se muestra su ferocidad/ira cuando sube el humo de la nariz de Dios y del Leviatán (2 S 22.9; Sal 18.8; Job 41.20).

La repulsa y el menosprecio se simbolizan también con la nariz (*ver* ASCO, REPULSA). En Números 11.20, Israel estaba harto de la carne que Dios les daba: «hasta que os salga por la nariz» (RVR1960; *ver también* 2 S 10.6; 16.21; 1 Cr 19.6).

Ver también ALIENTO; OLOR, FRAGANCIA.

NATA. *Ver* MANTEQUILLA; LECHE.

NATIVIDAD DE CRISTO

« Emanuel... Dios con nosotros» (Mt ١.٢٣ RVR1960) es el tema que impregna los relatos de la natividad de Cristo: *Dios se convierte en un hombre corriente; lo trascendente se vuelve inmanente. La historia más hermosa jamás contada se resalta por el prodigio de la encarnación, la unión de lo divino y lo humano. Lo exaltado y lo humilde se yuxtaponen en la natividad. Los *ángeles, en toda su *gloria saludan a gente común —*pastores, un carpintero y su prometida— en medio de sus actividades diarias.

La gente común toma parte en la natividad: *María, José, los pastores, Simeón y Ana. Tres de los seis sueños recogidos en el *Evangelio de Mateo son de José, un humilde carpintero. En el relato de *Lucas, María se encuentra con Gabriel. Tras la sorpresa inicial y las preguntas sobre la concepción milagrosa y su humilde estatus, María se somete humildemente a su papel, reconociéndose como *sierva del Señor (Lc 1.38). También son humildes los pastores escogidos para escuchar la primera anunciación del *nacimiento del Mesías y son los primeros en proclamar su nacimiento a sus paisanos (Lc 2.8-20). Hasta *Belén es humilde, la más insignificante de las ciudades de Judea; a

pesara de ello, se la escoge como lugar de nacimiento del Mesías tal como profetizó el *profeta a la gente corriente del Judá rural, Miqueas, contemporáneo de Isaías (Mi 5.2).

Al mismo tiempo, la natividad yuxtapone lo exaltado con lo humilde. María canta un himno exaltado de alabanza, el Magníficat, que se centra en cómo Dios humilla al poderoso y levanta al *débil escogiéndola a ella como instrumento para dar a luz al Cristo (Lc 1.46-55). A este respecto, el cántico de María se hace eco del de Ana (1 S 2.1-10); Ana también le dio gracias a Dios por un hijo y habló del enaltecimiento del humilde. Los únicos *gentiles en la historia de la natividad son los ricos Magos del *este (Mt 2.1-12). Recorrieron una gran distancia a su costa y corriendo gran peligro para ofrecer sus dones al *Rey. Una *estrella sin igual los guió, deteniéndose en *Jerusalén para esperarlos y después llevarlos a Belén. Una *virgen concibe, una estrella guía y ángeles se aparecen a los protagonistas de la historia: todos los acontecimientos que unen lo divino y lo humano (ver ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO). La natividad sucede en un contexto de milagros y *sueños revelados a gente cotidiana.

Dentro de este contexto de la colaboración divina-humana en la natividad única de Cristo se desarrollan escenas tipo y secuencias de acción que le recuerdan al lector otros sucesos bíblicos. La escena bucólica de pastores que reciben la proclamación de los ángeles con respecto al nacimiento del Mesías, similar en algunos aspectos al llamado de Dios a *David que cuidaba a sus *ovejas para que reinara sobre Israel (2 S 7.8). Los pastores son hallados dignos de la confianza de Dios. En el otro extremo tiene lugar la escena en el palacio de Herodes, cuando este se da cuenta de que los Magos no han regresado para decirlo dónde está el Mesías; ordena que sean ejecutados «todos los niños menores de dos años» (Mt 2.16 RVR1960). La profecía de Jeremías (Jer 31.15) vincula la tristeza hebrea de este suceso con la escena paralela en la vida de *Moisés cuando *Faraón ordenó que todos los varones recién nacidos fueran echados «al río» (Ex 1.22). En Egipto y Jerusalén, el rey impío se frustra. Sin embargo, algo exclusivo del relato de la natividad es la escena del establo (o cueva, como apuntan algunos eruditos). Ninguna otra historia bíblica iguala el extraordinario nacimiento del «Maravilloso Consejero, Dios Poderoso, Padre Eterno, Príncipe de Paz» (Is 9.6 RVR1960), en tan humildes circunstancias. Es una historia única y el niño en el centro de los acontecimientos que rodean su nacimiento tampoco tiene paralelo en las Escrituras.

Cuando acudimos a los arquetipos de la natividad, el simbolismos arquetípico de la *luz y las *tinieblas predominan. Las profecías de Isaías: «El pueblo que andaba en tinieblas vio gran luz» (Is 9.2 RVR1960); sin el Mesías, el pueblo escogido de Dios vive sin *esperanza, incapaz de ver espiritualmente. Incluso más elemental que la profecía de Isaías al pueblo escogido es el simbolismo de la luz y lo oscuro en el elogio de Juan al *logos* que vino para todas las personas. Juan escribe que el *logos* (Cristo) —el Creador— era la «vida» y la «luz» (Jn 1.4) de todos. Por supuesto, no todo el mundo reconoce que están en oscuridad y que Jesús es la luz (Jn 1.5). Juan asocia la luz del *logos* con la luz de Cristo en la natividad, porque escribe sobre la encarnación en «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros», de manera que «vimos su gloria» (Jn 1.14 RVR1960). El Evangelista también asocia a Juan el Bautista con el simbolismo de la luz, escribiendo

que Juan fue testigo de «esa luz» (Jn 1.7), en el mundo para dar «luz a todo hombre» (Jn 1.9 RVR1960). La luz es uno de los temas clave del paralelismo en peldaños en el retrato que Juan hace del *logos*: Palabra, vida, luz.

En el Evangelio de Lucas también tenemos referencia al simbolismo de la luz y lo oscuro. Los ángeles que se aparecen a los pastores resplandecen con la «gloria del Señor» (Lc 2.9): una experiencia no menos intensa que la *shekináh* que visitó a los israelitas antiguos. En su excelso himno, el Te Deum, Zacarías habla del Mesías como el «sol naciente» que brilla sobre los que «habitan en tinieblas y en sombra de muerte» (Lc 1.78-79 RVR1960), guiándolos a la paz. Zacarías se hace eco de la profecía de Isaías y vincula de forma explícita la luz de este con el niño Cristo. Al extender la obra salvífica de Cristo a todas las personas, Simeón canta en el Nunc Dimittis del Mesías como una «luz para revelación a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2.32 RVR1960). El principal decreto de Dios es la luz (Gn 1.3), pero desde su natividad hasta su futuro reino en gloria, Cristo es la apoteosis del simbolismo de la luz en las Escrituras, como el simbolismo de la luz en la transfiguración (Mt 17.2) y en el testimonio del Apocalipsis de Juan (Ap 1.12-16; 22.16).

Quizás podamos apreciar la intensidad de la natividad de un modo más pleno cuando vemos la estrecha yuxtaposición de lo exaltado con lo humilde, la luz con lo oscuro, el palacio con el estable, lo divino con lo humano a lo largo de los relatos bíblicos del nacimiento de Cristo. Aunque muchos temas de la natividad miren en retrospectiva al AT y hacia adelante, al resto del NT, la historia no tiene paralelo. Su protagonista tampoco.

Ver también BELÉN; HISTORIA DEL NACIMIENTO; MARÍA LA MADRE DE JESÚS; VIRGEN.

NATURALEZA

No pensamos en la Biblia como en un «libro de la naturaleza», aunque sin duda se podría presentar argumentos a favor de ello. El mundo de la Biblia, para toda la actividad humana que sucede en ella es un mundo predominantemente natural, exterior. De principio a fin, como lectores de la Biblia nos vamos moviendo en un mundo de cielo y mar, lluvia y viento, montaña y campo. Excepto por sus argumentos y los tipos de caracteres, ningún tema de este diccionario contiene más artículos cuyas referencias puedan cruzarse con ella. Los principales arquetipos bíblicos de la naturaleza (sin contar los secundarios) incluyen *animales, *pájaros, *nube, *campo, *sequía, *peces, *flores, *fruto, *huerto, *grano, *hierba, *cosecha, *luna, *montaña, *pastos, *llanura, *plantas, *lluvia, *rio, *mar, *ovejas, *nieve, *estrellas, *tormenta, *sol, *árbol, *agua, *tiempo, *trigo y *desierto.

El arte y el romance de la naturaleza. La naturaleza es una fuente de belleza artística, y las imágenes que los escritores bíblicos suelen asociar con ella suele apoyarse en el mundo del artista. La historia de la creación muestra que la naturaleza es producto de la actividad creadora de Dios, de forma muy parecida a como el pintor va llenando un lienzo con paisajes y figuras. En la historia de la creación misma, el elogio de que varios aspectos de la naturaleza son «buenos» es un comentario implícito de su hermosura como centro de la contemplación y el deleite artístico, primero para Dios y después para

las personas. Para el salmista, los cielos son la obra de los *dedos moldeadores de Dios (Sal 8.3 RVR1960) y la Sabiduría personificada describe los montes como «formados» (Pr 8.25). Otros escritores bíblicos usan metáforas arquitectónicas para describir el arte de la naturaleza: la *tierra tiene *fundamentos (Job 38.4; Sal 102.25; 104.5; Pr 8.29; Is 48.13) y una *piedra angular (Job 38.6) y hacerla fue algo planeado y ejecutado por Dios, usando herramientas de constructor como medidas, cordel, marcadores y *pesas (Job 38.5-6; Pr 8.27-29; Is 40.12).

La función de la belleza artística es proporcionar placer y las imágenes de deleite están, por tanto, vinculadas a la naturaleza en la Biblia. Los árboles del paraíso eran «delicioso a la vista» (Gn 2.9 RVR1960). Los verdes pastos sin igual y las aguas tranquilas del Salmo 23.2-3 son ejemplos supremos de la belleza de la naturaleza. En el Salmo 19, el poeta invierte lo corriente con lo prodigioso al rodear la salida del sol con todo el entusiasmo y el deleite de una *boda y una *carrera (Sal 19.5). Aunque la visión de la naturaleza en el Salmo 104 es principalmente utilitario, el poeta incorpora imágenes de placer con referencias, el poeta incorpora placer con alusiones a los pájaros que cantan (Sal 104.12): «Y el vino que alegra el corazón del hombre, el aceite que hace brillar el rostro, y el pan que sustenta la vida del hombre» (Sal 104.15 RVR1960). Este mismo salmo afirma que Dios hizo el mar, en parte, como patio de juegos en el que Leviatán pudiera «jugar» (Sal 104.26 NVI; NTV «travesura»; *ver* ANIMALES MÍTICOS). De acuerdo con la voz desde el torbellino en Job 38.7, la creación de Dios hizo que las estrellas de la mañana cantaran juntas y que los hijos de Dios gritaran de gozo.

La belleza de la naturaleza también es parte de la idea de Jesús en su descripción de «los lirios del campo» que sobrepasa hasta el esplendor de las vestiduras de Salomón (Mt 6.28-29). Igualmente importante es que el mandamiento de Jesús a «considerar» los lirios del campo, es, en parte, un llamado a la contemplación estética de la hermosura de la naturaleza.

La mayor concentración de imágenes de la belleza de la naturaleza se halla en el *Cantar de los Cantares. En todo el mundo, la poesía de amor está llena de las bellezas de la naturaleza, al parecer sobre la premisa de que nuestro sentimiento por la naturaleza pueda transformarse en un sentimiento romántico. El mundo bucólico de Cantares en un mundo repleto de imágenes de viñas en flor, flores, pastos, tiempo de primavera brotando de vegetación, higueras productivas y huertos exuberantes, todo lo que es naturalmente delicioso, con amantes idealizados situados en un paisaje ideal florido y fructífero.

Imágenes utilitarias. C. S. Lewis describe el deleite hebreo en la naturaleza como «utilitaria poética». En la Biblia, la opinión funcional de la naturaleza domina lo puramente estético. Los escritores del AT revelan, pues, que pertenecían a una nación de agricultores: las personas se «acercaban a la naturaleza con un interés de jardinero y agricultor». El más claro ejemplo es el Salmo 104, donde la naturaleza es enfáticamente *buena* para algo (en otras palabras, útil). El poeta está interesado en lo que las diversas fuerzas de la naturaleza pueden aportar a la continua existencia de la creación: agua para

los animales, árboles para los pájaros, hierba para el ganado, plantas para que los seres humanos las cultiven, etc.

Una visión similar queda implícita en la historia pastoril de *Rut, donde el propósito de la cosecha es proveer comida para la comunidad. Los árboles del Paraíso no solo eran «deliciosos a la vista», sino también «buenos para comer» (Gn 2.9 RVR1960). En una sociedad agraria en la que casi todos dependían de la tierra y de la naturaleza, el lujo de contemplar la naturaleza de una forma desinteresada no es una opción. Excepto para el emparrado real del Cantar de los Cantares, hasta los jardines de la Biblia no son lugares para pasear, sino lugares de cultivo, sitios donde las personas «cultivarán huertos y comerán sus frutos» (Am 9.14 NVI; cp. Jer 29.5).

Dos imágenes específicas de la naturaleza fluyen de esto. Una es la dominante preocupación por los cultivos y las cosechas. La otra es la inquietud por el tiempo, más que por el paisaje (Sal 65.9-13; 104.10-18 donde Dios, como jardinero cósmico y cuidador, riega su creación). Lewis cree que los salmistas nos dan «la sensación misma del tiempo; el tiempo, casi como se supone que un vegetal podría disfrutar de él».

La naturaleza también funciona como maestro moral. Jesús nos ordena contemplar los lirios del campo, no solo por su belleza implícita, sino para aprender una lección práctica sobre la inutilidad de preocuparse de las necesidades físicas de comida y ropa (Mt 6.28-31). Los sabios del AT le mandan al perezoso que «miren a la hormiga» para aprender una lección sobre la laboriosidad automotivada (Pr 6.6-8).

Lo sublime. La belleza de la naturaleza se ha apreciado dentro de dos tradiciones principales a lo largo de los siglos. La categoría más común se ha denominado con frecuencia «lo pintoresco». Las imágenes de la naturaleza en la Biblia tienden hacia la otra tradición, conocida como «lo sublime». La imaginación bíblica gravita hacia las imágenes inmensas y aterradoras de la naturaleza. Encontramos, pues, un cántico a la tormenta (Sal 29), pero no a la puesta del sol. Las teofanías de Dios en los Salmos (Sal 18.7-15; 77.16-18; 97.2-5) nos proporcionan imágenes de una tierra que se tambalea, montañas que *tiemblan, una espesa *oscuridad, *granizo, truenos y *relámpagos. El grupo de la sublime descripción de la naturaleza en la Biblia abarca dos retratos gemelos de Behemot (probablemente un hipopótamo) y Leviatán (un cocodrilo glorificado o mítico) que la voz desde el torbellino usa para silenciar y humillar a Job (Job 40.15-41).

En la Biblia, las imágenes de la naturaleza suelen ser más temibles que consoladoras. Por ejemplo, hay cierta propensión a los extremos de la sequía y la inundación. Cuando el salmista necesita imágenes de terror en medio de las cuales las olas de las mareas y los *terremotos (Sal 46.2-3). Hay más referencias a montañas y cielo expansivos en los Salmos que a flores y jardines. La misma predisposición es evidente en el catálogo de la naturaleza con la que Dios desafía a Job (Job 38–39).

Lo sublime de la naturaleza se convierte fácilmente en una imagen de misterio. De nuevo, el principal ejemplo es el de las preguntas con las que Dios silencia a Job. El efecto de las que Dios formula en Job 38–39 consiste en despertar la doble sensación de la limitación humana: una falta de conocimiento humano sobre cómo las criaturas de la naturaleza hacen lo que hacen, y la impresión de pequeñez física y de debilidad

comparadas con el misterioso poder que muchas criaturas poseen. Hasta el origen de la naturaleza es un misterio para la mente humana (Job 38.4-7).

Inocencia frente a experiencia. Algunos de los patrones de imágenes de la naturaleza en la Biblia caen en contrastes complementarios, y uno de estos es el de la naturaleza *inocente frente a la naturaleza caída. La estructura ideológica subyacente a este modelo es la premisa de la existencia antes y después de la Caída.

La creación original (Gn 1) y el Huerto del Edén son las imágenes bíblicas supremas de la inocencia de la naturaleza. Aquí la tenemos en su forma no violenta y nutritiva, la provisión divina para la raza humana (*ver* ADÁN). La inocente naturaleza reaparece en las profecías de la «edad de oro» sobre un pueblo restaurado que experimentarán la sustitución de desierto por un huerto (Is 51.3) y «plant[arán] huertos y com[eran] de su fruto» (Jer 29.5). Revirtiendo la violencia de la naturaleza caída, «El lobo vivirá con el cordero» y «la vaca pastará con la osa» juntos (Is 11.6-9 NVI). En el milenio, «en lugar de zarzas crecerán cipreses; mirtos, en lugar de ortigas» (Is 55.13 NVI). La naturaleza es, pues, una imagen maestra de inocencia y redención. Incluso en su estado caído, la naturaleza ofrece un entorno para la contemplación restauradora; el ejemplo cautivador de la Biblia es la imagen de Isaac que «una tarde salió a dar un paseo por el campo», y esto se convierte en la ocasión de su primer encuentro con su esposa Rebeca (Gn 24.63 NVI).

Pero la naturaleza cayó con la raza humana en el Jardín. Las imágenes más famosas que señalan el cambio en la situación de la naturaleza son las «espinos y cardos» que ahora maldicen la tierra (Gn 3.18 RVR1960). Los animales depredadores son otra de las imágenes bíblicas de la naturaleza caída: el desierto que atravesaron los israelitas era «grande y espantoso, lleno de serpientes ardientes, y de escorpiones, y de sed, donde no había agua (Dt 8.15 RVR1960). En la personificación evocadora de Pablo, «toda la creación todavía gime a una, como si tuviera dolores de parto», desde la Caída (Ro 8.22 NVI).

Parte del estado caído de la naturaleza es su tendencia a la decadencia. Si la naturaleza es poderosa en la Biblia, también es frágil. El arquetipo más común usado por los escritores bíblicos para expresar su idea es «la hierba del campo» que siempre parece estar a punto de morir en las imágenes que de ellas dan las Escrituras (p. ej., Sal 90.5-6; Mt 6.30). En la naturaleza de la tierra es donde «cambiará» (Sal 46.2, probablemente una estampa de la erosión de la tierra), y Pablo puede hablar de la creación sujeta a «la esclavitud de corrupción» (Ro 8.20-21).

Otro aspecto del estado caído de la naturaleza es su poder destructor. El giro positivo sobre esto demuestra el poder y la gloria de Dios (Sal 29). Pero el lado negativo es que las personas son vulnerables frente a la furia de la naturaleza. Una imagen gráfica de este potencial es la inundación que arrastra a las personas (Sal 69.2; 15; 88.17; 124.4). Por consiguiente, una de las imágenes más fuerte de la actividad redentora de Dios en la vida de los seres humanos es rescatar a las personas de las inundaciones (Sal 18.16; 69.14; 144.7). La visión profética de un tiempo en el que los depredadores ya no harán «daño

ni estrago» (Is 11.9) despierta nuestra conciencia sobre la frecuencia con que en un mundo caído los animales representan el terror.

El orden frente a la energía. Otra dicotomía a la que la Biblia concede gran importancia son las cualidades relacionadas con el orden, el designio y el control por una parte, y la energía, la abundancia, el exceso y hasta el caos, por la otra. Como orden poderoso —e incluso una jerarquía de la existencia— la naturaleza se manifiesta en el Salmo 148, donde el poeta se desplaza por la escala de la naturaleza desde «los cielos» a «la tierra» y a «todas las personas». La noción de control subyace a la imagen de cómo Dios «cierra el mar tras sus compuertas» y «establece sus límites» diciendo: «Hasta aquí llegarás y no pasarás adelante» (Job 38.8 NVI; 10-11 RVR1960). El circuito diario del sol en Salmo 19.6 es otra estampa memorable de la regularidad y diseño de la naturaleza. El organismo retratado en Salmo 104.10-18, por todo su esplendor tan diverso, revela el orden de la naturaleza y su control. El ciclo diario y otras *«estaciones» bíblicas están basadas en el ritmo natural predecible de «siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, y días y noches» (Gn 8.22 NVI).

Sin embargo, por otra parte vemos una cierta abundancia y brío superfluos en la naturaleza que siempre amenazan con aplastar la energía natural. La pura multiplicidad de la actividad natural que Dios dice supervisar en Job 39–39 crea una imagen de energía natural desbordante. El torrente de las aguas en el relato de la creación (Gn 1.20-21) son otro ejemplo. En la Biblia, nada está quieto en las imágenes de la naturaleza: el agua fluye, los vapores ascienden, el relámpago lanza destellos, el mar ruge. Cuando Dios riega la tierra, lo hace con «abundancia» (Sal 65.10; 104.16). Sencillamente, Dios no tiene nieve y granizo a su disposición: tiene «almacenes» llenos de ellos (Job 38.22). Para la imaginación bíblica los prados pueden ser tan exuberantes que «los pastizales del desierto destilan» (Sal 65.12 RVR1960), la cosecha de *uva es tan abundante que los montes «destilarán mosto y los collados se derretirán» (Am 9.13), y habrá una cosecha tan abundante que los segadores estorbarán a los que quieren plantar la cosecha del año siguiente (Am 9.13).

Imágenes míticas de la naturaleza. La imaginación principal tiende a retratar la naturaleza de una forma mítica, con las cualidades de una deidad personificada. La Biblia raya con este tipo de imágenes, aunque resultan de la licencia poética y no de la creencia literal. La naturaleza habla con la *«voz» de Dios en Salmo 19.1-4. Se presenta a Dios, de forma poética, como un Dios enfurecido (Sal 18.7-15; 29; 77.16-18). En Salmo 139.15 se describe el misterioso crecimiento del feto en la matriz materna, inspirándose en el mito de las culturas circundantes de que todas las cosas vivas fueron generadas en el centro de la tierra. En el Salmo 104 el servicio de la naturaleza a Dios se describe de forma figurada como que él se cubre de luz, usando la nubes como *carro y los vientos como mensajeros suyos (104.2-4); el efecto es infundir en la naturaleza misma un sentido de vida y propósito divinos. Más adelante en este mismo salmo, la maravillosa imagen de la provisión de Dios para toda la naturaleza, mediante ella misma, tiene el efecto de convertirla en un único organismo que todo lo abarca, una especie de ser mítico.

En otro lugar, la personificación de la naturaleza produce efectos similares. Los collados y los valles «se cubren de grano» y «dan voces de júbilo y aun cantan» (Sal 65.12-13 RVR1960). «Los ríos baten palmas» y «los montes cantan jubilosos» (Sal 98.8 NVI). En el milenio venidero las montañas y las colinas «prorrumpirán en gritos de júbilo y aplaudirán todos los árboles del bosque» (Is 55.12 NVI); *ver* MÚSICA).

La naturaleza como agente de Dios. Las imágenes bíblicas de la naturaleza muestran una fuerte propensión teológica. Rara vez perdemos de vista que la naturaleza es la obra de Dios, tanto en su origen como en su mantenimiento. Los salmos de alabanza, por ejemplo, son variaciones sobre la historia de la creación (Gn 1), y enfatizan que Dios hizo el mundo. Aunque la tradición romántica del siglo XIX con respecto a la naturaleza era indiferente a la forma en que esta había llegado hasta allí, el relato sobre su origen es casi una obsesión para los escritores de la Biblia. Se diría que un salmo de alabanza está incompleto si carece de la mención «por la palabra del Señor fueron creados los cielos» (Sal 33.6 NVI) o que Dios hizo «los cielos y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay» (Sal 146.6 RVR1960).

La continua supervivencia de la creación es como la pista principal de la *providencia de Dios en la Biblia. Tal como lo pinta el Salmo 147, la actividad es incesante en todo lugar de la naturaleza, todo se representa como algo que Dios hace. La declaración culminante sobre las criaturas individuales en el Salmo 104 es: «Todos ellos esperan de ti que a su tiempo les des su alimento» (104.27). Cuando Dios abre la mano, las criaturas «se sacian de bien» y cuando él esconde su rostro «mueren» (Sal 104.28-29; cp. Sal 145.15-16). En resumen, la Biblia presenta la naturaleza como profundamente dependiente.

La Biblia señala que, junto con la naturaleza, las personas también son dependientes, y esto es un importante corolario. En las Escrituras, los seres humanos forman parte de la naturaleza. En la escala natural que recorremos en el Salmo 148, las personas están justo ahí, con los montes, los collados y la nieve. La fórmula usada en Salmos 36.6 lo expresa de forma resumida: «Tú cuidas de la gente y de los animales por igual, oh Señor» (NTV). El entusiasmo de los poetas bíblicos abarca, pues, aspectos de la naturaleza que son indiferentes a las personas y hasta activamente hostiles a ellas (como las tormentas y los relámpagos).

El control de Dios sobre las fuerzas de la naturaleza es otra imagen del servicio de esta a Dios. Las inundaciones «se levantan con estruendo», pero «Pero el Señor, en las alturas, se muestra poderoso: más poderoso que el estruendo de las muchas aguas, más poderoso que los embates del mar» (Sal 93.3-4 NVI). En varios de sus memorables milagros, Jesús calmó el mar de Galilea. En el cántico de la tormenta (Sal 29), una parodia de la poesía cananea basada en el mito de Baal, Dios se sienta entronizado *sobre* la inundación (Sal 29.10). Dios gobierna sobre el mar (Sal 89.9) y «convierte la roca en un estanque» (Sal 114.8 NVI). Dios convierte «los ríos en desiertos» y «los fértiles terrenos en tierra salitrosa» (Sal 107.33-34 NVI). Resumiendo, la Biblia pinta a la naturaleza como subordinada a Dios.

La naturaleza es también un agente de las *bendiciones y los *juicios del *pacto de Dios. No deberíamos pasar por alto que Dios hace un pacto con la naturaleza misma. Tras el diluvio, Dios establece su pacto no solo con Noé, sino también «con toda criatura viviente» (Gn 9.8-17), y en el milenio venidero Dios hará «un pacto... con las bestias del campo, las aves de los cielos, y todos los reptiles» (Os 2.18 NVI).

A lo largo del AT se entiende que la fecundidad de la naturaleza es una bendición de Dios por la obediencia al pacto de los seres humanos, siendo la sequía un juicio por la desobediencia. Moisés establece las normas básicas antes de que la nación entre en la *Tierra Prometida: si el pueblo guarda los mandamientos de Dios, él «enviará la lluvia oportuna sobre su tierra, en otoño y en primavera» y «hará que crezca hierba en los campos para s ganado», mientras que si el pueblo desobedece, Dios «cerrará los cielos para que no llueva; el suelo no dará sus frutos» (Dt 11.14-15, 17 NVI). Uno de los patrones de imágenes más penetrantes de los oráculos proféticos de juicio es el uso que Dios hace del desastre natural para castigar a un pueblo caprichoso (ver Am 4.6-10 para una imagen más sucinta). Hasta en los pasajes de narrativa, la retención de lluvia puede ser el medio escogido por Dios para juzgar a una nación 1 R 17.1) y un aguacero el instrumento de una derrota militar (Jue 5.4, 20-21).

También se describe a la naturaleza como la revelación de Dios a los seres humanos. La declaración Paulina hace sonar la nota clave: «Desde la creación del mundo... su eterno poder y su naturaleza divina... se perciben claramente a través de lo que él creó» (Ro 1.20 NVI). La imagen más memorable empleada para alabar la naturaleza como revelación es el retrato que el salmista hace de los cuerpos celestes como «proclamación» emitida por una «voz» y como «palabras» que resuenan «por toda la tierra» y «llegan hasta los confines del mundo» (Sal 19.1-4 NVI).

Por encima de todo, la naturaleza es la mediación de la providencia de Dios en el mundo, en el doble sentido de proveer para las necesidades de la creación y de guiar la historia de las naciones y de los individuos. Los salmos de alabanza citan con regularidad la provisión por medio de la naturaleza como actividad principal de Dios. Por ejemplo, Salmo 147.8-9 ofrece como prueba de la benevolente provisión de Dios para su pueblo que él «provee lluvia a la tierra y hace crecer la hierba en los pastizales de los montes. Da alimentos a los animales salvajes (NTV). Cuando un rey ora pidiendo la provisión de Dios sobre su nación, su petición es para tener almacenes llenos de grano, así como ovejas y ganado que tengan muchas crías (Sal 144.13-14). Cuando Jesús quiere una imagen de la provisión universal de Dios para la raza humana, es una imagen de la naturaleza: Dios «hace salir su sol sobre malos y buenos, y [que] hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5.45 RVR1960).

Resumen. La naturaleza es muchas cosas en la Biblia y desata la imaginación de los escritores bíblicos. Es artística y útil a la vez, pintoresca y sublime. Puede ser inocente y estar caída, ordenada, tener un diseño controlado y una energía desbordante, y abundancia. La naturaleza sirve a Dios, en providencia, en el envío de bendición y juicio y en la revelación de la esencia de Dios.

Ver también AGUA; ANIMALES; ANIMALES MÍTICOS; ÁRBOL, ÁRBOLES; COSECHA; CREACIÓN; DESIERTO; ESTRELLAS; FLORES; FRUTO, PRODUCTIVIDAD; GRANO; HIERBA; HUERTO; LUNA; LLANURA; LLUVIA; MAR; MONTE; NIEVE; NUBE; OVEJAS, PASTOR; PAÍS, CAMPO; PÁJAROS; PASTOS; PECES, PESCADOR; PLANTAS; RÍO; SALMOS DE NATURALEZA; SECO, SEQUÍA; SOL; TIEMPO; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; TORMENTA;TRIGO.

BIBLIOGRAFÍA. C. S. Lewis, “Nature,” en *Reflections on the Psalms* (Nueva York: Harcourt Brace & World, 1958) cap. 8.

NEGRO

El número real de referencias al negro es mucho menor del que cabría esperar (16 veces en la NVI). Por lo general, el negro se usa como *color descriptivo con algunos matices de presentimiento. Sin embargo, la *oscuridad, que es la ausencia de luz, se asocia mucho más con el juicio y el castigo.

El contraste metafórico entre el *blanco y el negro tan común en la cultura occidental no prevalece en la Biblia. Solo se encuentra en Mateo 5.36 donde nuestra incapacidad de ordenar los detalles de nuestra vida se describe como no ser capaz de cambiar nuestro cabello de color («no puedes hacer blanco o negro un solo cabello»). Del mismo modo, la asociación moderna de negro = pecado no forma parte del simbolismo bíblico. Lo más frecuente es que el negro represente tan solo el color de un objeto.

Como tal, el negro describe a los *pájaros, el color del pelo en los exámenes de la lepra («no pareciere ser más profunda que la piel, ni hubiere en ella pelo negro» [Lv 13.31]) y el cabello del amante en el Cantar de los Cantares (su cabellera es ondulada y negra como un cuervo [Cnt 5.11]). En dos pasajes, se dice de las personas que sufren varias enfermedades y privación que su piel se ha vuelto negra. Job declaró: «Mi piel se ha ennegrecido y se me cae» (Job 30.30). De manera similar, Jeremías describe a los que quedan después de la destrucción de *Jerusalén como «sus caras son más negras que el carbón» (Lm 4.8). Aquí la connotación es el cambio dramático que la enfermedad y el hambre han producido, y no un símbolo de *juicio.

El negro se usa para describir a los *caballos que tiran de los carros hacia el norte en la visión del profeta Zacarías (Zac 6.2, 6). Los colores específicos de los caballos no parecen tener un simbolismo obvio, pero se usan para distinguir a cada uno de los cuatro de los demás. En Apocalipsis también aparece un caballo negro cuando se abre el tercer sello de juicio (Ap 6.5). En ambas escenas los caballos salen de la presencia del Señor al mundo, simbolizando la intervención del juicio de Dios en los acontecimientos de la historia.

Los caballos y los carros que se ven en las visiones de Zacarías y en Apocalipsis son implementos de *guerra en la antigüedad. Llegan desde la presencia divina y son imágenes que forman parte del tema bíblico de Dios como *guerrero divino que pelea con justicia y finalmente destruye el pecado y el mal. El color dominante de este simbolismo de guerra a lo largo de la Biblia es la negrura o la oscuridad. En estas escenas

se describe a Dios como una presencia amenazadora que desciende en oscuridad para destruir a sus enemigos, y sus juicios se simbolizan con la negrura.

La Biblia describe a Dios envuelto en una luz inaccesible (1 Ti 6.16) y morando en una densa oscuridad (Sal 97.2; cp. Sal 104.2). Aunque el pueblo del Israel antiguo permanecía a cierta distancia, Moisés se acercó a la espesa negrura del Monte *Sinaí donde estaba Dios (Ex 20.21).

A lo largo del AT, la venida de Dios en juicio se describe en matices negros. Dios abre el cielo en su enojo y desciende con nubes oscuras bajo sus pies; convierte la oscuridad en su manto cuando dispara sus *flechas y reprende a sus *enemigos (Sal 18.9, 11). Los profetas describen un juicio futuro sobre el pecado como «un día de tinieblas y oscuridad, un día de nubes y negrura» (Sof 1.15; Jl 2.2).

La negrura u oscuridad aparece con menor frecuencia en el NT. Judas describe a los falsos maestros, que permiten la inmoralidad y niegan a Jesucristo como «estrellas que han perdido su rumbo, condenadas para siempre a la más negra oscuridad» (Jud 13).

El contraste de *luz y oscuridad es un tema importante en el Evangelio de Juan, donde se describe a Jesús como la luz del mundo que dispersa las tinieblas del juicio divino. Los tres Evangelios Sinópticos informan de manera conmovedora que cuando Jesús murió en la cruz, la oscuridad cayó sobre toda la tierra (Mt 27.45; Mr 15.33; Lc 23.44). En la crucifixión Dios descendió en juicio, el guerrero divino luchó la batalla final y suprema que derrotó el pecado y el mal.

Ver también COLORES; OSCURIDAD; LUZ.

NEHEMÍAS, LIBRO DE

La imagen predominante del libro de Nehemías es la de empezar de nuevo. Este nuevo comienzo adopta varias formas: la reedificación de los *muros de *Jerusalén (y la defensa del proyecto de edificación contra la gente hostil que la rodea), y la renovación del *pacto, volver a instituir la vida en Jerusalén y la *adoración del *templo. El entusiasmo de empezar de nuevo la vida como pueblo de Dios en la antigua patria es uno de los rasgos más atractivos del libro. El orden del relato también es una de las características destacadas, que se manifiesta en parte por la inclinación del escritor en hacer una lista de los nombres de quienes trabajaron en los muros, de los que regresaron del *exilio, de los que firmaron el pacto, de los que vivieron en Jerusalén, de los sacerdotes y levitas, de las dos grandes compañías que dieron gracias y procesionaron en la dedicación de los muros de la ciudad. El libro de Nehemías emerge finalmente en nuestra imaginación como imagen maestro de orden y de *renovación.

Los lectores occidentales modernos podrían sorprenderse por la fuerte reacción de Nehemías ante el informe de Hanani en cuanto a que los muros de Jerusalén estaban en ruinas y que sus puertas habían sido destruidas por el fuego (Ne 1.3). Al escuchar estas noticias, Nehemías «hizo duelo por varios días, ayunando y orando» al Señor (Neh 1.4 RVR1960). La fuerza de esta reacción es aún más sorprendente ya que las noticias de Hanani eran viejas. Después de todo, el rey babilonio Nabucodonosor había destruido Jerusalén un siglo antes. Nehemías no se está enterando de una devastación nueva que acabara de caer sobre la ciudad. Lo que evoca la respuesta de Nehemías no es el horror

de la destrucción, sino algo *inerte:* la imagen de muros y puertas en mal estado. Es evidente que su reacción obedece a alguna connotación en el significado de lo que oye, alguna dimensión emotiva o asociada a la imagen de un muro en ruinas

¿Por qué es tan fuerte la reacción de Nehemías? La primera parte del informe de Hanani proporciona la pista: el pueblo que vivía en Judá se estaba «enfrentando una gran calamidad y *humillación» (Neh 1.3). La ruinosa condición de los muros de la ciudad producía «dificultad» o «aflicción» al pueblo. Y más que esto, les provocaba vergüenza. La imagen de una ciudad arruinada, o al menos sus muros y puertas, evocaban sentimientos de humillación. La orden que Nehemías les da a los habitantes de Judá tras regresar e inspeccionar los muros en ruinas y la puerta confirma que esta es la cuestión fundamental: «Venid, y edifiquemos el muro de Jerusalén, y no estemos más en oprobio» (Neh 2.17 RVR1960).

Sin lugar a dudas, los muros en ruinas significaban que los judíos estaban indefensos contra el ataque, pero este no era el principal problema, al menos no al nivel de la narrativa. La cuestión crucial es la vergüenza. Mientras los judíos reedifican el muro, sus enemigos los contemplaban burlándose de ellos (Neh 2.19; 4.1-5 [NT3:33-37]). Esto impulsó a Nehemías a pedirle al Señor que «sus ofensas recaigan sobre ellos mismos» (4.4 [{MT 3:36]). El objetivo aparente de Nehemías era reedificar un muro, pero este proyecto era el vehículo para un propósito más profundo: transferir la sensación de vergüenza y humillación de los judíos a sus enemigos. La reedificación del muro logra esa meta suprema. Cuando esto ocurrió, Nehemías declaró que «las naciones vecinas, se sintieron aterrorizadas y humilladas» (Neh 6.15, 16). Aunque el hebreo aquí es difícil, la idea parece bastante clara: la oración de Nehemías había sido contestada y ahora, los enemigos y no los judíos estaban experimentando vergüenza y pérdida de posición.

Esta asociación entre la dilapidación y la vergüenza pide explicación. En el mundo antiguo, la construcción de *ciudades era el pináculo del éxito de una sociedad, una actividad que la definía como disciplinada, civilizada y culturizada. Por una parte, se daba por sentado que las regiones asoladas, sin estructuras o con ellas en ruinas eran caóticas, desordenadas e incivilizadas, incluso monstruosas y desagradables. Las ciudades y los edificios representaban la creación, la vida, el orden y la belleza. Las estructuras en mal estado y decadencia se asociaban al caos y la muerte. Edificar o reconstruir una estructura connotaba asociaciones emotivas poderosas. Era más que una mera actividad de ingeniería; era un movimiento desde el caos al orden, de la muerte a la vida. Estas implicaciones se pueden ver en la burla de Sambalat cuando los judíos reedifican el muro de la ciudad: «¿Cómo creen que de esas piedras quemadas, de esos escombros, van a hacer algo nuevo?» (Neh 4.2 NVI). Al utilizar la raíz *piel* del verbo *ḥāyâ* («dar vida, revivir), el proyecto de reconstrucción se interpreta como acto que «da vida». Los magníficos edificios evidenciaban la prosperidad y la vida; la dilapidación era un síntoma de fracaso y muerte. Estos éxitos y fracasos tuvieron lugar ante los ojos observadores de las naciones circundantes. Las naciones que edificaban fabulosas estructuras se tenían en alta estima. Se las honraba o se las envidiaba. Los estados cuyas

estructuras habían sido destruidas o estaban en mal estado no se apreciaban y se convertían en objeto del ridículo.

Aunque esta ideología afianza el libro de Nehemías, también se encuentra en otros lugares del AT. Los compositores de cánticos aclamaban a Jerusalén por la perfección de su belleza (Sal 48.2; 50.2; Ez 16.14) y los muros de su ciudad eran una fuente de orgullo nacional: «Caminen alrededor de Sion, caminen en torno suyo y cuenten sus torres... examinen sus fortificaciones» (Sal 48.12, 13 NVI). Los reyes se jactaban de sus grandes proyectos de construcción (Ec 2.4-6). Por el contrario, una ciudad en ruinas era una cuestión de desgracia nacional (Lm 2)., Cuando los muros de Jerusalén «están derribados» y sus puertas «se habían derrumbado» (Lm 2.8) los enemigos de Judá tuvieron la excusa de «silbar y mover despectivamente la cabeza», burlándose de Jerusalén haciendo una cruel parodia de las palabras de alabanza del salmista: «¿Es esta la ciudad que decían de perfecta hermosura, el gozo de toda la tierra?» (Lm 2.15, 16 RVR1960). El libro de Nehemías es el contrapunto de *Lamentaciones. Es más que una historia sobre un mero proyecto de reconstrucción. Los muros y las puertas reedificados son imágenes sorprendentemente evocadoras. Hablan de realidades más profundas: la restauración del orden y de la vida, y el arrido de la vergüenza nacional.

Ver también ESDRAS, LIBRO DE; EXILIO; JERUSALÉN; MURO; PUERTA; RESTAURAR, RESTAURACIÓN.

NIEVE

Para el pueblo bíblico, la experiencia real con la nieve fue algo escaso. De vez en cuando caía en Jerusalén, situada en la cima de un monte; pero la vista de la nieve era una visión remota, que se veía luminosa por su presencia en las cimas lejanas de donde vivía la mayoría de las personas, como Salmón o el Líbano (Sal 68.14; Jer 18.14), y tal vez como justificante de la cualidad de trascendencia que a veces le atribuían los escritores bíblicos a la nieve. Dado el contexto culminante, la escasez de referencias bíblicas a las nevadas reales tiene sentido; la nieve se usa con mayor frecuencia como símbolo. Aun así, las casi dos docenas de referencias bíblicas muestran que la nieve era importante para la imaginación de los escritores.

La escasez de contacto con la nieve se insinúa en la historia de Benaía, «un valiente guerrero... que hizo grandes proezas» (2 S 23.20 NTV). Uno de sus hechos fue matar a un *león en una cisterna «cuando estaba nevando» (2 S 23.30 NVI; *ver* CAZA) un detalle que muestra que la nevada se consideraba digna de mención. Cuando el poeta bíblico dice que Dios «envía la nieve como lana» y «esparce la escarcha... como ceniza» (Sal 147.16 NTV), la idea es, en parte, que Dios puede controlar las misteriosas e impresionantes fuerzas de la naturaleza (porque rara vez se experimentaba), con tanta facilidad como el pueblo realizaba sus tareas rutinarias diarias. En un clima en el que la nieve solo cae una vez cada varios años y puede causar dificultad para quien no esté preparado para ella, la nieve se vincula naturalmente con otras grandes y hostiles fuerzas de la naturaleza: el *fuego y el *granizo, el hielo y los vientos *tormentosos (Sal 148.7). La iniciativa de la mujer virtuosa y laboriosa de Proverbios 31 se refleja en que «No tiene temor de la nieve por su familia, porque toda su familia está vestida de ropas

dobles» (Pr 31.21 RVR1960). El misterio y el poder combinan cuando, desde el torbellino, la voz pregunta en Job: «¿Has entrado tú en los tesoros de la nieve, o has visto los tesoros del granizo, que tengo reservados para el tiempo de angustia, para el día de la guerra y de la batalla?» (Job 38.22-23 RVR1960; cp. Job 37.6, donde todo lo que Dios tiene que hacer para que nieve es decirle que caiga).

Entre las referencias figuradas a la nieve descubrimos que lo primero importante de la nieve es su *blancura. El color de la *lepra en comparación con la nieve tiene tres veces su blancura (Ex 4.6; Nm 12.10; 2 R 5.27). Esta combina con la *pureza en pasajes que comparan el *perdón de los pecados a la nieve (Sal 51.7; Is 1.18). La blancura de la nieve y la *leche forman parte de una imagen idealizada de prósperos príncipes (Lm 4.7). El patrón de imágenes más notable de la blancura de la nieve describe el trascendente resplandor de Dios mismo (Dn 7.9), de Cristo en su transfiguración (Mr 9.3), del ángel que apareció en la resurrección (Mt 28.3) y de Cristo de pie entre los *candelabros en la visión de Juan (Ap 1.14).

Otras propiedades de la nieve figuran en diversas formas. Se la asocia con el fuerte frío (Sal 147.16-17; 148.8; Pr 25.13; 31.21) y con el frescor refrescante (Pr 25.13; *ver* TIEMPO). Que la nieve caiga sobre la tierra y permanezca allí, haciendo crecer los cultivos son figuras del símil de Isaías que afirma que la palabra de Dios no vuelve a él vacía, sino que cumple su propósito (Is 55.10-11). Que la nieve se derrita rápidamente y desaparezca con las cálidas temperaturas es una imagen que se usa en Job 24.19 para describir la destrucción de los impíos.

Para las personas que viven en climas conde nieva abundantemente cada invierno, la nieve es una imagen común. Lo contrario es cierto para los escritores de la Biblia, ya que esta asume cualidades de algo raro, exótico, digno de mención y resplandeciente.

Ver también GRANIZO; LÍBANO; PUREZA; TIEMPO; BLANCO; LANA.

NÍNIVE

Como corresponde a sus orígenes con Nimrod, «el primer hombre fuerte de la tierra» (Gn 10.8-11), Nínive se convirtió en la capital del poderoso imperio de Asiria y se llegó a conocer como «aquella gran ciudad» (cp. Jon 1.2 RVR1960).

Existe un pronunciado juego en esta imagen de «grandeza» en el libro de *Jonás. El énfasis en las primeras escenas está en el tamaño físico y en su fama: Nínive es una ciudad fabulosa, un foso de iniquidad de tres días de camino de un extremo a otro (Jon 1.2; 3.2-3). Sin embargo, a medida que progresa la historia, la grandeza de Nínive se ve más bien en su gente que evocan la compasión de Dios (Jon 4.11) y que responde con una conversión espectacular «desde el mayor hasta el menor» (Jon 3.3, 5). Esta reputación por el arrepentimiento es la que perdura en la Biblia (Mt 12.41).

Los libros de *Nahúm y *Sofonías también conocen la grandeza de Nínive que ahora, sin embargo, habla de orgullo antes de la caída. Es el objeto de la ira divina, consumida tan fácilmente como el fuego devora los espinos o los rastrojos (Nah 1.10). Una vez mujer de sustancia, como Tebas (Nah 3.8-10), ahora sufre la indignidad de la *desnudez y *exilio (Nah 3.7), sus poderes seductores como *prostituta que ahora recoge el torbellino de *vergüenza y deshonra que acompaña a cualquier exposición (Nah 3.4-7).

Una vez fue un *foso de *leones, un refugio seguro donde todos los que allí vivían podían disfrutar de su presa, pero ahora había atraído la atención del *cazador divino al que uno no puede resistirse (Nah 2.11-13) y se ha convertido en una ruina habitada por otras bestias salvajes menos aterradoras (Sof 2.14-15). Una vez recibida la seguridad, como Tebas, por el agua de sus inmediaciones, Nínive está ahora sumergida bajo las inundaciones del *juicio (Nah 2.6) y es, a su vez, un estanque de muros rotos que no puede contener las aguas que se escapan (los refugiados que escapan a la masacre, Nahúm 2.8). Sus *fortalezas son como *higueras cuyo *fruto está maduro; sin embargo la madurez no es una imagen de abundante bendición, sino de inminente juicio parecido a la llegada de la *langosta (Nah 3.12, 15), lo que nace que la ciudad no sea un enclave de fertilidad, sino un lugar de desolación, un páramo seco como el desierto (Sof 2.13). Su gente son tan numerosas como un enjambre de langostas; pero ahora, al experimentar la ira divina en vez de la compasión de Dios, son efímeros, desaparecen de repente cuando son calentados por el sol (Nah 3.15-17). Son como un *rebaño sin *pastores que los guíen o los protejan (3.18). El simbolismo es similar, en muchos aspectos, a lo que encontramos con respecto a otras ciudades caídas de la Biblia (p. ej. Babilonia, Is 47; Jerusalén, Lm 1–5).

Jesús mismo se refiere al arrepentimiento de los ninivitas en Mateo 12.38-42 (par. Lc 11.29-32). Se arrepintieron cuando Jonás les predicó sobre el juicio inminente, aunque su propia generación ignoró sus advertencias.

Ver también CIUDAD; JONÁS, LIBRO DE; JONÁS EL PROFETA;NAHÚM; SOFONÍAS, LIBRO DE.

NIÑO. *Ver* BEBÉ.

NIÑO menospreciado. *Ver* HIJO FAVORECIDO, HIJO MENOSPRECIADO.

NIÑO, NIÑOS

De las más de cinco mil referencias bíblicas a niño y niños, más o menos la mitad son literales. Las alusiones a los niños en los libros poéticos y proféticos del AT así como en los Evangelios son, mayormente, figuradas.

El periodo de edad implicado en el término *niño* es impreciso. Incluye al niño nonato (Job 3.16), los bebés (todavía sin circuncidad), niños de pecho (Sal 131.2) o personas de cualquier edad en quienes se piensa como herederos o progenie como los hijos de las *viudas a los que se apela para que cuiden de sus progenitores (1 Ti 5.4). La infancia contrasta el tiempo presente con el pasado (Gn 8.21; Is 47.12, 15; Sal 37.25; Mr 9.21). La frase «cuando yo era niño» sugiere un intervalo de tiempo considerable (Os 11.1; 1 Co 13.11; Gá 4.3). Los días de juventud se recuerdan como un tiempo de vigor que se pierde más tarde en la vida: Job recuerda a un hombre cuyo «su carne será más tierna que la del niño, cuerpo se volverá tan sano como el de un niño; volverá a los días de su juventud» (Job 33.25RVR1960).

El simbolismo de la infancia. El significado simbólico de la imagen del niño se entiende mejor por la disimilitud con la adultez. Pablo afirma: «Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fui hombre, dejé lo que

era de niño» (1 Co 13.11 RVR1960). Aunque el orador sugiere alivio de la infancia, los caminos infantiles son una mezcla de poderosa inocencia y frustrante inmadurez.

Bajo una luz positiva, la infancia representa la simplicidad y la *inocencia. Los padres aman al niño inocente (Sal 103.13; Lc 9.48). Humilde de corazón (Mt 18.4), el niño entiende cosas «escondidas de los sabios» (Lc 10.21) y ofrece alabanza a Dios que silencia a los vengadores (Sal 8.2). A este respecto, Jesús estima el ser como un niño como cualidad para entrar en el *reino de los cielos (Mt 18.3; 19.14; Mr 10.15; Lc 18.16). Jesús evoca un aura de inocencia e ignorancia cuando llama a sus discípulos «hijos» (Mr 10.24). La frase «hijos míos amados» sugiere su afectivo cuidado y la ingenuidad de ellos (1 Co 4.14; Gá 4.19; 1 Jn 3.18, 4.4).

Los dos lados de la puerilidad, en oposición a las formas adultas, quedan declaradas por Pablo con claridad: «Hermanos, no sean niños en su modo de pensar. Sean niños en cuanto a la malicia, pero adultos en su modo de pensar» (1 Co 14.20 NVI). De las diferencias entre niños y adultos, él nombra lo positivo —la inocencia hacia el mal— y lo negativo: la inconsciencia hacia la vida.

En un sentido de inmadurez pueril se saborea como la revelación de un proceso de aprendizaje. Los niños pueden realizar tareas sencillas como escribir (Is 10.19). Perciben verdades básicas como «saber» cuando abandonar la *matriz (Os 13.13), se le conoce por sus hechos (Pr 20.11) y ve la *idolatría como algo malo (Jer 17.2). Pero necesitan defensa de la complejidad. Recordamos al salmista que mide sus palabras porque «a la generación de tus hijos engañaría» (Sal 73.15), o Pablo que habla a los nuevos creyentes «como si fueran mis hijos» (2 Co 6.13).

A pesar de todo, en su inmadurez los niños son proclives al mal (Jer 4.22), aprenden lentamente (Is 28.9; 1 Co 13.11) y se resisten a trabajar (Mt 11.16) o al dolor (Os 13.13). También son rápidos para *rebelarse. Por ejemplo, Job ora cada día por sus hijos por si acaso han *maldecido a Dios en su corazón (Job 1.5; cp. Is 1.2, 4; Is 30.1). Las señales negativas de la infancia son de lo más frustrantes cuando perduran en la adultez.

Los niños como aprendices. Los niños tienen necesidad de conocimiento. Ignorantes del bien y el mal, entre otras cosas, necesitan aprender (Dt 1.39). Después de que Dios libere a Israel, se dice: «Recuerden hoy que fueron ustedes, y no sus hijos, los que vieron y experimentaron la disciplina del Señor su Dios. Ustedes vieron… lo que él hizo por ustedes en el desierto, hasta que llegaron a este lugar» (Dt 11.2, 5 NVI). Los padres son responsables de enseñar a sus hijos la justicia de Dios, tanto su juicio como su misericordia. Las amonestaciones para «enseñar al niño el camino en el que debe andar» son muchas (Dt 4.9-10; 6.7; 29.29; 30.2; 31.13; 32.46; Jos 4.6; Sal 34.11; 78.4-5; Is 38.19; 54.13; Jl 1.3; Ef 6.4).

La educabilidad de los niños se celebra a lo largo de las Escrituras, mientras que se deplora su rebeldía ocasional. Jesús llamó a un niño para que se pusiera en medio de ellos e ilustrar la educabilidad (Mt 18.2-4). Este espíritu educable se encontraba entre la cualidades por las cuales Jesús alabó a los niños, los recibió y asemejó a ellos el reino (Lc 9.48; 10.21; 18.16). La actitud educable del niño es un modelo para la vida cristiana.

Aprender implica disciplina (Pr 22.15; 23.13; He 12.8). Los niños a los que no se puede enseñar se rebelan contra ella (Is 30.9; Jer 5.7; Ez 20.18, 21; Mt 10.21; Tit 1.6). Por el contrario, la acción obediente señala aprendizaje (1 P 1.14; 1 Jn 3.18). Juan resume la actitud de un maestro/padre: «No tengo yo mayor gozo que este, el oír que mis hijos andan en la verdad».

Los adultos que se ven intimidados por una tarea se asemejan a un niño. Salomón oró: «Soy como un niño pequeño que no sabe por dónde ir» (1 R 3.7 NTV). Ante la confesión similar de Jeremías, el Señor promete conocimiento: «No digas: Soy un niño; porque a todo lo que te envíe irás tú, y dirás todo lo que te mande» (Jer 1.6-7 RVR1960).

Los niños como dependientes. Los niños representan dependencia en dos sentidos: los padres dependen de sus hijos como garantía de las generaciones futuras; de ahí que su bienestar moral y físico en la edad avanzada los haga dependientes de sus hijos. Sin embargo, los niños dependen de sus padres para que los alimenten cuando son pequeños. La protección de los hijos es un tema principal.

El orgullo de los padres procedía de la dependencia de sus hijos para un *nombre en el futuro (Gn 31.43; 42.36; 48.6, 11). Los niños llevan la reputación de los padres (Ex 2.2-3; 21.4; Job 5.25; 21.8; Lc 7.35. El salmista se hizo eco de la opinión de todos cuando afirmó: «Los hijos son una herencia del Señor, los frutos del vientre son una recompensa» (Sal 127.3).

En la Biblia se siente compasión por los que no tienen hijos (Gn 15.2-3; 38; 42.36; 1 Cr 2.32; Mt 22.24-25; Mr 12.19-22; Lc 20.28-31). El resultado de no tener hijos es desalentador: «Ninguno de sus [Simei] hermanos tuvo familias numerosas. De modo que la tribu de Simeón nunca creció tanto como la tribu de Judá» (1 Cr 4.27). No tener hijos es una señal de juicio (Lv 20.20, 21; 26.22). La fertilidad indica bendición tanto en el campo de batalla como fuera de él (Dt 7.14; 1 Cr 7.4; Job 5.25). Los matrimonios sin hijos oraban fervientemente por tenerlos (Gn 20.17; Raquel, Ana, Lc 1.7).

Los niños dependen igualmente de sus padres: para la protección del conflicto militar u otro peligro (Gn 21.23; 32.11; 33.14; Ex 2.23; 22.24; Nm 32.16-17, 24, 26), para una provisión adecuada (Gn 31.16; 47.24; Mt 15.26) y para el alimento (Rt 4.16; Sal 131.2; Is 66.13; Jl 2.16; Mt 23.37; 1 Ts 2.11; 1 Ti 5.10). De manera ideal, los padres también proveen una patria (Jos 14.9; Jer 30.20; Hch 7.5). Este gran sentido de responsabilidad es el que impulsa su búsqueda continuada de la *Tierra Prometida.

Sin padres o en tiempos complicados, los niños son vulnerables al hambre (1 S 2.5; Lm 2.19); un profeta describe «la lengua del niño de pecho se pegó a su paladar por la sed; los pequeñuelos pidieron pan, y no hubo quien se lo repartiese» (Lm 4.4 RVR1960). Indefensos o solos, los niños también se enfrentan al peligro (1 R 8.12; 10.1; Job 5.4; 24.9; Is 13.18; Jer 40.7; Lm 2.11, 19; Ap 12.4-5).

El perjuicio llega cuando los padres se quedan indefensos (Jer 47.3; 49.10; Lm 1.5, 16) o son la causa del sufrimiento de los hijos por el pecado personal (Os 1.2, 5.7, 9.12). Perores son las escenas del daño intencionado de parte de los padres en casos de canibalismo (Dt 28.55, 57), de celos (2 Cr 22.11) o de adoración a los ídolos que exige el sacrificio infantil (2 R 17.31; Is 57.5; Jer 6.11; 9.21; 18.21; Ez 16.36; 23.37; 29). Las

historias específicas de niños dependientes son especialmente potentes. Moisés, en el *arca en medio de los juncos, aun estando en peligro de muerte como *bebé varón en Egipto, también está en peligro en el río. Jesús como bebé corre un peligro parecido (Mt 2.8).

Los hijos de Abraham, tuvieron el privilegio de tener un *padre del que podían depender: como simiente suya cosechan los beneficios del evangelio (Hch 13.26, 33; Ro 9.7; Gá 3.7; 4.1). Del mismo modo, los niños de padres creyentes son bendecidos (1 Co 7.14). Los padres eran responsables de demostrar e instilar una orientación moral adecuada (Gn 18.19; Dt 30.19).

La imagen más perdurable de paz entraña la seguridad del niño en medio de un peligro natural, una imagen del cuidado de Dios para toda la tierra:

El lobo vivirá con el cordero,
el leopardo se echará con el cabrito,
y juntos andarán el ternero y el cachorro de león,
y un niño pequeño los guiará.
La vaca pastará con la osa,
sus crías se echarán juntas,
y el león comerá paja como el buey.
Jugará el niño de pecho
junto a la cueva de la cobra,
y el recién destetado meterá la mano
en el nido de la víbora (Is 11.6-8 NVI).

Tanto los padres como el niño están amparados por la promesa de Dios de que el pecado no será castigado en las generaciones futuras: «Los padres comieron las uvas agrias y los dientes de los hijos tienen la dentera» (Jer 31.29). Dios promete que los futuros hijos podrán depender de él: «El Señor mismo instruirá a todos tus hijos, y grande será su bienestar» (Is 54.13).

Los niños son reflejo de los padres. La dependencia que los padres tienen de los hijos procede de que estos reflejen su preocupación por él o por ella, y, de hecho, el propio carácter de ellos. Las imágenes de niños reflejan la situación presente de un progenitor, así como un potencial futuro.

Cuando los niños son incluidos en una congregación de todo el conjunto, representan la totalidad del hombre como miembro de su clan. Así como el no tener hijos resultaba en clanes más pequeños en Israel, así también la imagen de los hijos reunidos alrededor de su padre sugiere el estatus presente. Existen veinticuatro referencias a este tipo de bendición. Similares consecuencias se asignan para el pecado: Dios lamenta el pecado de Israel antes de ser exiliado a Babilonia, diciendo: «Tus descendientes habrían sido como la arena del mar ¡imposibles de contar!» (Is 48.19).

El futuro peligro para los hijos resulta del pecado de los padres. Se recuerda el pecado de una generación pasada se recuerda, diciendo: «Aquellos pueblos adoraban al Señor, y al mismo tiempo servían a sus propios ídolos. Hasta el día de hoy sus hijos y sus descendientes siguen actuando como sus antepasados» (2 R 17.41). Nehemías se refirió

a una generación de niños que solo hablaría el lenguaje de los ídolos, y no «el lenguaje de Judá» (Neh 13.24). Estos comentarios indican que los niños son un reflejo inalterable de los hechos pasados.

Las conexiones entre padres e hijos en tiempo presente también se establecen: «Quien por una recompensa denuncia a sus amigos, verá a sus hijos desfallecer» (Job 17.5 NVI). Los pasajes que prometen una destrucción aún más enérgica para los hijos propios a causa del pecado son muchos (Ex 20.5; 34.7; Nm 14.18, 33M Dt 5.9; Sal 103.17; 109.9-10, 12; Is 47.8-9; Jer 2.9M 32.18; 36.3; 38.23; Esd 5.17; Ap 2.23). Estos ejemplos se resumen en la declaración de Dios: «porque olvidaste la ley de tu Dios, también yo me olvidaré de tus hijos» (Os 4.6 RVR1960). Este patrón hace que el grito de la multitud en el juicio a Jesús sea de lo más duro: «Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos» (Mt 27.25 RVR1960).

Al mismo tiempo, los beneficios hacia los hijos también son una recompensa (Dt 23.8; Is 29.23; 59.21; 65.23; Jer 30.20; Ez 37.25; Zac 10.7). Son una especie de influencia hacia la obediencia: «Para que te vaya bien a ti y a tus hijos después de ti» (Dt 4.40; 4.29; 6.2; 12.25, 28 RVR1960). Los proverbios son claros: a los justos se les promete una y otra vez bendición para sus hijos (Pr 13.22; 14.26; 20.7; Sal 37.26). El arrepentimiento también trae bendición: «Hay esperanza para tu futuro, dice el Señor. Tus hijos volverán a su propia tierra» (Jer 31.17; Zac 10.9 NTV). Del mismo modo, el evangelio es «para vosotros... y para vuestros hijos» (Hch 2.39).

Los hijos queridos. Aunque sujetos a las perversiones humanas normales, en general, la abrumadora imagen de los niños en la Biblia es que son amados por sus padres, por su nación y por Dios. Los padres adoran a sus hijos con devoción sin igual en ninguna de las demás relaciones. Sus ardientes oraciones para tener hijos (Gn 15.2-3; 16.1-2; 20.17; 1 S 54.1) y sus celebraciones en el nacimiento de un niño (Jer 20.15; Lc 1.66) lo demuestran. Los padres almacenan riqueza para sus hijos (Sal 17.14) y quieren darles buenos regalos (Mt 7.11; Lc 11.13; 2 Co 12.14). Los padres se desesperan si su hijo está cerca de la muerte (1 R 17.23; 2 R 4.18-30; Mr 5.39-40; Mr 7.30; Jn 4.49).

Los niños específicamente nombrados en la Biblia siempre son queridos. Como bebé, Jesús es adorado por todos los que lo conocen: los magos (Mt 2.8, 11), los pastores, Ana y Simeón. Los que son «hijos únicos» son observados con especial interés (Pr 4.3; Zac 12.10; Lc 9.38). Jefté agoniza por su voto de sacrificar lo primero que vea, porque es su preciosa *hija única a la que ve (Jue 11.34). En la historia que Natán le cuenta a David, el hombre pobre cuida de su oveja como si fuera su única hija (2 S 12.3). Dos mujeres pelean delante de Salomón por el niño vivo después de que el otro bebé haya fallecido (1 R 3.18). Joas, el niño rey, es ocultado en secreto por la hermana de su *madre (2 Cr 22.11).

A excepción de los tiempos en que se sacrificaba a los ídolos, los israelitas como nación aman a los niños (Jue 18.21; Sal 127.3; Is 7.14; 9.6; Os 9.16; Mi 1.16; Mt 2.18; Mt 19.29). Las leyes y los edictos de Dios quieren a los niños (Lv 18.21; 20.3-4; Dt 33.9; Jos 1.14; Mal 4.6). Dios mismo los defiende (Sal 72.4; Os 11.10). Jesús se detuvo por los niños, y se tomó tiempo para estar con ellos (Mt 18.5; 19.13; Mr 10.16; Lc 9.48;

13.34= y los sanó (Mr 7.30). El amor por los niños es la prueba de «un pueblo preparado por el Señor» (Lc 1.17; Mal 4.6).

Los hebreos afirman ser hijos de Abraham y, por tanto, ser privilegiados (Jn 8.39, 41). En ocasiones se les habla como tales (Hch 13.26). Sin embargo, los hijos de Abraham se redefinen después de la resurrección de Cristo como cualquier que acepte su promesa (Gá 3.7). Los hijos de Abraham son hijos de Dios.

Los hijos de Dios son especialmente queridos y privilegiados (Jn 1.13; 11.52). Juan, «el discípulo al que Jesús amaba» capta su tono cuando se dirige a ellos siete veces en su primera epístola (1 Jn 2.1, 12, 13, 18, 28; 3.1, 7) como «hijitos míos». Dios tiene compasión de sus hijos (Jer 31.20) y nunca los olvida (1 S 49.15). Tienen contentamiento eterno, vida eterna (Lc 20.36; Gá 4.31; 1 Jn 3.2; 1 Jn 4.4; 1 Jn 5.19). El derecho de ser hijo de Dios se extiende a todos (Jn 1.12; Ro 8.16, 21; 9.8; 1 Jn 5.1), gentiles y judíos por igual (Gá 4.28). Así como la conducta propia señala los antecedentes familiares (1 Jn 3.10), los hijos de Dios son llamados a comportarse como hijos del Rey (Dt 14.1; Ef 5.1, 8; Fil 2.14-15; 1 Jn 3.18; 1 Jn 5.2).

Las imágenes de niños añaden calidez y profundidad a las promesas de que Dios nos mira como un padre a sus hijos. Más jóvenes y distintos de los adultos en madurez e inocencia, un niño depende de los demás en una posición de aprendizaje y refleja la situación presente y la esperanza futura de sus padres; por encima de todo, un niño es querido. Como hijos de Dios anhelamos el contentamiento que les llega de forma natural a los hijos; ajustamos nuestra posición para asumir la actitud de un niño, porque comprendemos lo que Jesús dijo: «el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mr 10.15 RVR1960). Sobre todo, podemos estar tranquilos como un niño, satisfechos de que él trate con nosotros «como el padre a sus hijos» (1 Ts 2.11 RVR1960).

Ver también BEBÉ; ESTERILIDAD; FAMILIA; HISTORIA DE NACIMIENTO; HIJO FAVORECIDO, HIJO DESPRECIADO; HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; HUÉRFANO; MADRE; PADRE; PRIMOGENITURA.

NOCHE

Si contamos las referencias en singular y en plural, la Biblia contiene más de trescientas referencias a la noche. Casi un centenar de versículo emparejan el *día y la noche para denotar el periodo completo de veinticuatro horas del día, o tal vez la totalidad del tiempo en días repetidos. Otra amplia categoría de referencias equiparan la noche con la *oscuridad en contextos en los que lo que tiene un significado crucial es la asociación de la oscuridad. Más allá de esos usos, el tiempo de la noche representa un abanico discernible de significado en la Biblia.

Como complemento del día, la noche forma parte de un gran orden que Dios creó para organizar a los seres humanos y a la naturaleza. Este tema del día y la noche dividiendo el tiempo entre sí destaca en la historia de la creación, así como en la fórmula repetida: «Y fue la tarde y la mañana... el día» (Gn 1.5-31 RVR1960). Como algo creado por Dios, el día y la noche son suyos (Sal 74.16), pero existen para beneficio de la creación. En

Salmo 104.19-23 se describe la alternancia del día y la noche como principio organizador para las personas y los animales, parte del ritmo diario por el que vivimos. El día y la noche no son cosas opuestas en este esquema, como la luz y la oscuridad; en vez de ello, forman parte de un ciclo armonioso.

Como extensión de este ritmo, la noche puede convertirse en un símbolo de cese del *trabajo, así como la luz del día se asocia con el trabajo activo. Por ejemplo, en la parábola de Jesús los obreros de la viña son «trabajadores de día» que trabajan de día y se les paga al caer la noche (Mt 20.1-6), una asociación que hizo famosa en la poesía inglesa el soneto de John Milton sobre su ceguera («Cuando yo pienso que mi luz me deja...»). El famoso aforismo de Jesús hace que esta imagen sea memorable: «Me es necesario hacer las obras del que me envió entre tanto que el día dura; la noche viene, cuando nadie puede trabajar» (Jn 9.4 RVR1960).

En consonancia con la noche como la mitad del ciclo diario que contribuye con tiempo a la existencia humana, muchas referencias bíblicas a la noche son simples alusiones al momento en que ocurre un acontecimiento. Algunos de estos sucesos son rutinarios, como dormir, ser *hospitalario con los viajeros o implicarse en l actividad *sexual (Gn 19.34-35; 30.16). Pero igual de numerosas son las referencias a la actividad sobrenatural por la noche. Las reveladoras apariciones de Dos al pueblo de noche son un arquetipo bíblico (p. ej., Jacob, Samuel, Natán, Salomón, Daniel y Pablo). La noche se asocia también a los *sueños que tienen una relevancia momentánea para las personas (una docena de referencias). Las visitas *angélicas sucede por la noche (Lc 2.8-14; Hch 5.19; 12.7; 27.23), y Jesús caminó sobre el mar por la noche (Mt 14.25).

Otro grupo convierte la noche en el tiempo de las devociones espirituales. En ocasiones, Jesús pasaba noches en oración (Mt 14.23; Lc 6.12). En los Salmos leemos sobre personas que recibieron instrucciones de noche (Sal 16.7), que cantaron de noche (Sal 42.8), que meditaron de noche (Sal 63.6; 119.148), que estuvieron en contacto con su corazón en la noche (Sal 77.6) y recuerdan el nombre de Dios en la noche (Sal 119.55).

Por el contrario, si la noche es el tiempo en que una persona se libera de la distracción de la actividad, puede convertirse en la ocasión para pensamientos perturbadores y agitación emocional. La noche de *insomnio es en sí misma un arquetipo bíblico. Varias veces el salmista describe la noche como un tiempo de *llanto incontrolable (Sal 6.6; 30.5; 42.3; 77.2). Otros salmos convierten la noche en el tiempo de aberraciones mentales (p. ej., la luna que daña de noche en Sal 121.6) y de *terror no identificado (Sal 91.5). Job pinta un cuadro desgarrador de «noches de miseria» tan onerosas que cuando se acuesta le parece que «La noche se me hace interminable; me doy vueltas en la cama hasta el amanecer» (Job 7.3-4 NVI).

Desde tiempos inmemoriales, la noche se ha asociado al secretismo y al peligro. Muchos acontecimientos recogidos en la Biblia y que ocurren de noche tienen esa cualidad. La apresurada marcha de Egipto en el momento del éxodo fue un apuro fantasmagórico de prisa surrealista y salida. *Jacob peleó con un oponente angelical por la noche en una lucha aterradora. La noche es el momento para escapar para las personas amenazadas: la santa familia huyendo a Egipto, Pedro escapando de la cárcel,

Pablo escapando de Damasco. Los sucesos del arresto y el juicio de Jesús se vieron nublados por la oscuridad y lo furtivo de la noche. El indiferenciado «terror de la noche» del que habla el salmista (Sal 91.5) adopta una intensidad escatológica y suprema en la imagen paulina evocadora del *día del Señor que vendrá «como *ladrón en la noche* (1 Ts 5.2 RVR1960).

Otro grupo de imágenes es militar. El amanecer era el momento acostumbrado para el ataque (Jos 6.15; Sal 46.5); por tanto, el secretismo de la noche la convertía en el tiempo para el despliegue en preparación para la *batalla, al día siguiente (Jos 8.3; 10.9; Jue 9.34). Atacar por la noche era una empresa osada y arriesgada, dependiendo en gran parte de la sorpresa para su éxito. Así fue como Gedeón dirigió su ataque contra los madianitas (Jue 7.19-23). También fue por la noche cuando el ángel del Señor mayó a ochenta y cinco mil soldados asirios (2 R 19.35; Is 37.36).

Una de las referencias bíblicas más evocadoras con respecto a la noche se encuentra en una categoría propia. La noche que Judas traicionó a Jesús, al recibir el pan de la *Pascua de manos de Jesús, el texto dice que «salió de inmediato. Y era de noche» (Jn 13.30 RVR1960). Aquí, los niveles literal y espiritual de la imagen combinan para producir una imagen desgarradora del alma diabólica abandonándose al acto supremo de la oscuridad.

Ver también OSCURIDAD; DÍA, DÍA DEL SEÑOR; SUEÑOS, VISIONES; SUEÑO; ESTRELLAS; TERROR, HISTORIAS DE.

NOCHE EN BLANCO

Por lo general, en la literatura la *noche en blanco es un arquetipo de la conciencia *culpable o del alma agitada. En la Biblia, también las personas que pasan por noches de insomnio suelen tener una buena razón para tan inquieta experiencia, y muchas de las noches en blanco de la Biblia pertenecen a reyes paganos.

Como parte del celebrado énfasis en la Biblia sobre la importancia de lo común, un acontecimiento clave del libro de Ester es la noche en blanco del rey Asuero que pide que se lean las crónicas reales y descubre que se ha descuidado el honrar a Mardoqueo por salvar su vida de los conspiradores (Est 6.1-3).

La noche que Daniel pasó en el foso de los leones, el rey Darío —que había «trabajado hasta que el sol se escondió para salvar» a Daniel— ayunó «y no pudo dormir en toda la noche» (Dn 6.14, 18 NTV). Los reyes que reciben sueños proféticos no duermen bien: En el caso de Nabucodonosor, «se perturbó su espíritu, y se le fue el sueño» cuando recibió el sueño de los reinos (Dn 2.1 RVR1960), y *Faraón vio su sueño interrumpido por dos sueños (Gn 41.1-8). Aunque todas esas noches de insomnio fueron angustiosos para las personas involucradas, fueron ocasiones notables para lograr propósitos. Esto también fue así la noche de la agonía de Jesús en Getsemaní, en contraste con el vergonzoso sueño de los discípulos. El niño Samuel también fue despertado tres veces por sueños enviados por Dios, y el mensaje profético que le fue encomendado fue tan trascendental que «estuvo acostado hasta la mañana» pensando en lo que le tenía que decir a Elí (1 S 3.15 RVR1960).

En otro lugar, el insomnio es el destino de las personas que entran en categorías «arriesgadas». Por tanto, «al rico sus muchas riquezas no lo dejan dormir» (Ec 5.12 NVI) y el retrato de la humanidad *sufriente en Salmo 102 incluye el detalle de estar acostado y despierto (Sal 102.7). La amante separada del Cantar de los Cantares tiene su propia versión de una noche en blanco: «Yo dormía, pero mi corazón velaba» (Cnt 5.2 RVR1960). La carrera del misionero también está plagada de noches en blanco (2 Co 6.5; 11.27).

No todas las noches de insomnio son negativas. El amante de la ley de Dios en el Salmo 119 declara: «En toda la noche no pego los ojos, para meditar en tu promesa» (Sal 119.148 NVI; cp. Sal 63.6). Otro salmista afirma: «De noche su canto me acompañe» (Sal 42.8), y Job 35.10 nos proporciona la frase evocativa sobre Dios como Aquel «que da cánticos en la noche» (RVR1960). El celo de David por construir un templo era tal que se negó hiperbólicamente: «No daré sueño a mis ojos, ni a mis párpados adormecimiento» (Sal 132.4-5). Y una de las siete bienaventuranzas del libro de Apocalipsis pronuncia: «Bienaventurado el que vela» refiriéndose a cuando Cristo venga (Ap 16.15 RVR1960).

El contraste del insomnio del que está inquiero siempre ha sido el sueño apacible del que tiene la conciencia limpia y del *obrero honrado. Si «dulce es el sueño del trabajador» (Ec 5.12 RVR1960). La letanía del contentamiento que compone el Salmo 16 incluye la declaración « se gozó mi alma; mi carne también reposará confiadamente» (Sal 16.9 RVR1960). Tan apacible sueño es, en última instancia, el don de Dios. El salmista asevera: «En paz me acostaré y dormiré, porque solo tú, oh Señor, me mantendrás a salvo» (Sal 4.8 NTV). «Por demás —escribe el poeta, que una persona se levante temprano y que se vaya tarde a descansar— que comáis pan de dolores, pues que a su amado dará Dios el sueño» (Sal 127.2 RVR1960).

Ver también DESPERTAR; NOCHE; DESCANSO; SUEÑO.

NOMBRE

El término *nombre* y sus formas flexibles aparecen casi mil cien veces en la Biblia, así siempre traduciendo el hebreo šēm (también vertido «fama», «renombre», «informe») o el griego *onoma.* Exactamente la mitad de las veces se refiere al nombre de Dios o el Hijo de Dios.

Nombres y lugares personales. Con frecuencia, *nombre* es meramente literal, un mecanismo para llamar a alguien (Est 2.14), echar suertes (Nm 17.2-5), nombrar para tareas (Nm 1.5-15; 4.32; 1 Cr 16.41; 23.6, 14; Esd 10.16), establecer una identidad legal (Gn 48.6; Esd 2.61-62) etc. Más o menos una quinta parte de las veces que aparece, *nombre* identifica sencillamente a personas o lugares («el nombre del primero [rio] es Pisón» Gn 2.11; «una ciudad llamada Nazaret» Mt 2.23; «y el nombre de su madre era...», una fórmula común en 2 Reyes y 2 Crónicas cuando se presenta a reyes; «un hombre de Cirene, de nombre Simón» Mt 27.32). Aquí, su único significado más amplio es mostrar la importancia de la identidad persona y la preservación en la memoria cultural, una idea también atestiguada por la inclusión en el canon de muchas largas listas de nombres, de hecho, las Escrituras mencionan por nombre a más de tres mil personas. «Saludar a los amigos por nombre» (3 Jn 14) es la señal del respeto de quien escribe, y

con solo un nombre se puede suscitar una respuesta emocional (Cnt 1.3; Jer 33.9). Se atribuyó un gran valor a que el nombre se perpetuara en los descendientes (Gn 48.16; Nm 27.4; Dt 25.6-7; Rt 4.10; 1 S 24.21; 2 S 14.7; 18.18; Jer 11.19) —como lo hizo literalmente con Jacob/Israel y sus hijos, en especial Judá y también en una reputación para los logros y la piedad (Sir 44.8-9, 14; cp. Sal 41.5; Ec 6.4; Is 56.5). Pero «el nombre de los impíos se pudrirá» (Pr 10.7 RVR1960; cp. Job 18.17; Sal 34.16; Sof 1.4) —una imagen común es la de ser borrado—, o, de ser recordados, no tendrán *honor (Gn 11.4, 8 [los edificadores de Babel]; Dt 25.10; Sal 49.11-12; Is 65.15). También naciones completas se ven amenazadas, pues, con el olvido (Sal 83.4; Is 14.22) y los falsos dioses (Dt 12.3).

La inmortalidad a través del recuerdo en el AT difiere de la que los héroes de Homero valoraban, porque las Escrituras añaden una dimensión divina. Dios conoce a *Moisés por su nombre (Ex 33.17; 3.4); el buen pastor llama «a cada una de sus ovejas por su nombre» (Jn 10.3 NTV; cp. 2 Ti 2.19). Para Bezaleel (Ex 31.2), *David (1 S 16.3), Isaías (Is 49.1), los apóstoles (Lc 6.13) y hasta Ciro (Is 45.3-4), llamar por nombre significa la selección divina para una tarea. El sumo sacerdote tiene que llevar el nombre de las doce tribus en sus vestiduras «para recordarlos siempre ante el Señor» (Ex 28.29; cp. Ex 28.9-12, 21). El NT adapta esta imagen a la esfera escatológica, poniendo a las tribus y los apóstoles juntos (Ap 21.12, 14; cp. Fil 4.3); estrechamente relacionada está la idea de «sus nombres… están escritos en el cielo» (Lc 10.20; cp. Ex 32.33; He 12.23; Ap 13.8; 17.8).

Los nombres individuales de la Biblia tienen significados etimológicos, como ocurre hoy día, pero dichas asociaciones pueden ser ignoradas al escoger un nombre (Lc 1.59-61 atestigua del peso otorgado a la tradición familiar). Aun así, en una era que tiende a identificar palabras y realidades —cuando la filosofía nominalista todavía tenía que desarrollarse (pero ver Hch 18.15)—, cualquier paralelo entre el nombre y la personalidad se consideraría más que fortuita. En la sociedad hebrea había que vivir a la altura del nombre o se caía muy bajo. Es posible que autocumplir la profecía que derivaba del nombre propio también fuera un factor.

Muchos textos del AT manifiestan interés en la etimología. Se proporcionan explicaciones para más de cuarenta nombres de lugares (con frecuencia con un sabor a etimología popular); muchos, como *Babel, Bet-el, Mizpa, Peniel, Gilgal y Ebenezer, conmemoran acontecimientos en la historia patriarcal o posterior (Gn 11.9; 22:14; 28.19; 31.49; 32.30; 35.15; Ex 17.15; Jos 5.9; 1 S 7.12). Miqueas 1.10-15 es un pulso de juego irónico de palabras sobre la etimología toponímica. En unos treinta casos, en Génesis, Éxodo, y una docena más de lugares, los padres escogen o construyen un nombre que encaja con las circunstancias del nacimiento de un niño, ya sean personales (Benoni, «hijo del sufrimiento», rápidamente cambiado a Benjamín, Gn 35.18; Samuel «oído por Dios», 1 S 1.20 [cp. Ismael, Gn 6.11]) o, rara vez, sociales (Icabod, «no gloria», 1 S 4.21), o un nombre que exprese sus esperanzas, su piedad, o ambas cosas (Noé, «alivio», Gn 5.29; *José, «pueda Dios añadir», Gn 30.24; y nótese los muchos nombres teofóricos que empiezan o acaban con *Y[ah]* o *El*). Algunos niños, como Ismael e Isaac,

recibieron su nombre por mandamiento divino, por lo general con significado profético (Salomón, Jesús, Juan) o incluso con un propósito profético directo (los hijos de Isaías, Is 7.3; 8.3, 18; los de Oseas, Os 1.4, 6, 9). El nombre *Jacob (*ya‘aqōḇ*, «que Dios proteja») le fue dado, como juego de palabra, a un niño que en el momento de su nacimiento agarró el *‘āqēḇ,* «talón», de su hermano gemelo y, más tarde, fue interpretado con otro juego de palabra para explicar su tendencia a *‘āqaḇ* «suplantador» (Gn 25.26; 27.36). Cuando el nombre de Jacob fue extendido a su posteridad, estas acciones no se olvidaron (Jer 9.4; Os 12.3). La broma similar de Abigail sobre el nombre de su esposo, Nabal, que significa «inútil» o «bueno para nada» (1 S 25.25); generaciones de comentaristas lo han tomado sin sonreír.

Sin embargo, de manera ideal, un nombre capta la esencia de la persona. Es evidente que el Creador tenía ese discernimiento (Sal 147.4; Is 40.26). En Génesis 2.19, Adán lo tuvo con respecto a los animales y, con ello, autoridad sobre ellos. Tanto el discernimiento como la autoridad están a menudo implicados en el cambio de nombres. Este registra una alteración de la personalidad y señala una nueva fase de la vida propia. Abram, Sarai y Oseas pasaron por este cambio de nombre (Gn 17.5, 15; Nm 13.16 [Josué]); Noemí, en su aflicción, pensó que podría (Rt 1.20). Jacob, Gedeón y Salomón reciben nombres suplementarios, Israel, Jerubaal, Jedidías, apodos en el antiguo sentido. También en el NT están Santiago y Juan (Boanerges), Simón (Cefas/Pedro), José el Chipriota (Bernabé) y Tomás/Dídimo (arameo y griego para «gemelos»; su verdadero nombre era Judas, según la tradición patrística).

Pedro y Tomás ilustran la duplicidad de nombres por razones prácticas en una cultura multilingüe; otros ejemplos incluyen a Tabita/Dorcas, sinónimos («gacela»), y Saulo/Pablo, que suenan muy parecidos, aunque con distinto sentido. Algunos nombres del NT son equivalentes helenizados de los nombres hebreos tradicionales: Santiago por Jacobo, Jesús por Joshua. Pero Juan Marcos (entre otros)tenían dos nombres, el semita y el romano, bastante distintos. Los paralelos del AT (José, Gn 41.45; loas últimos reyes, 2 Reyes 23.34; 24.17; Daniel y sus socios, Dn 1.7) reflejan más bien la imposición por parte de una autoridad extranjera. El nuevo nombre de Daniel, Beltsasar, contiene el nombre del dios Bel (Dn 4.8). En los tiempos del NT, los sobrenombres también se fueron haciendo comunes, basándose en hechos como la localidad de la persona (Judas Iscariote, María Magdalena, José de Arimatea), su ocupación (Simón el Curtidor), su política (Simón el Celote) o su familia (Simón Barjona); o solo se podía dar el patronímico (Bartimeo, Barrabás).

Los nombres simbólicos y el cambio de nombre abundan en la poesía y en la profecía. Los nombres de los que se enfrentaban a Dios en mito (Leviatán, Rahab, el Abismo, el Dragón; *ver* ANIMALES MÍTICOS), o la historia (*Egipto, *Babilonia) se usan de forma metonímica en las celebraciones de los triunfos de Dios (Sal 74.13-14; 89.10; Is 27.1; 51.9-10; Ap 11.7-8; 20.2-3) o advertencias para el pueblo de Dios. *Jerusalén puede convertirse en *«Sodoma» (Ap 11.8; cp. Ez 16.46-56) o sufrir un destino peor (Mt 11.23-24). Babilonia es un nombre codificado para Roma, o para aquello que Roma, a su vez, representa (Ap 17.5, 9; cp. Is 21.9; 1 P 5.13). Ezequiel reprende a Jerusalén y

Samaria en una parábola de dos mujeres cuya conducta contradice su nombre simbólico (Ez 23). En ocasiones, un nuevo epíteto es condenatorio (Jer 6.30; 20.3; cp. Pr 21.24), pero con mayor frecuencia apunta a la redención: la *Ciudad de la Justicia (Is 1.26; cp. Jer 33.16), *Árboles de Justicia (Is 61.3), Hefzi-bá y Beulá (Is 62.2, 4; cp. Is 62.12), Reparador (Is 58.12), Sacerdotes y Ministros (Is 61.6), El Señor Está Aquí (Ez 48.35; cp. Is 60.14, 18), Ciudad de la Verdad (Zac 8.3), Mi Pueblo, y Ruhama (Os 2.1, revirtiendo el pesimismo de Os 1.6, 9; cp. Os 1.10; 2.23; Ro 9.25-26; 1 P 2.9-10). En el Apocalipsis se cambia el nombre a los individuos: una piedra blanca con un nuevo nombre secreto escrito en ella (Ap 2.17).

Nombres divinos. Se usan tres tipos de expresiones para referirse a *Dios: el nombre personal Yahvéh; nombres con el sentido genérico «dios» —el hebreo *ʾēl* y sus formas más largas y el griego *theos,* a menudo con un artículo definido—, que en el monoteísmo israelita eran suficiente identificación para el único Dios verdadero; y varios términos que apuntan a atributos o papeles particulares. Los nombres compuestos como El Shaddai y Yahvéh Sabaot combinan el tercer tipo con el primero o el segundo. La riqueza de simbolismo corresponde a estos nombres y la interacción entre ellos.

El nombre Yahvé (que aparece en los textos con las cuatro consonantes solamente, *yhwh,* el Tetragramatón) y su forma más breve Jah aparecen unas seis mil ochocientas veces en el AT, más que cualquier otra palabra. La forma breve es común en la fórmula litúrgica de la alabanza, *halᵉlû-yāh.* El verbo *hāyâ*, «Yo soy» (Ex 3.14), al parecer un cognado, tiene en casos especiales (p. ej. Dt 31.23; 32.39; Is 48.12; Os 1.9), la fuerza del Nombre mismo. «Yahvéh» es la autorrevelación de Dios (Ez 3.15; 6.3), aunque los debates sobre su significado —las ideas del ser absoluto, la numinosidad, la creación y la presencia benevolente todo, está sugerido— insinúan que Dios se ha revelado como Aquel que no puede ser abarcado por completo en una palabra. El Nombre es todo lo que Moisés puede experimentar de Dios (Ex 33.18-20). En ambas teofanías, el contexto indica que los actos de Dios son tan reveladores como el Nombre críptico. El divino antagonista de Jacob se reconoce a pesar de no decir su Nombre (Gn 32.29-30; cp. Jue 13.18), y es mediante actos de juicio o misericordia como el pueblo «sabe que yo soy Yahvéh», es una frase que se repite con frecuencia (p. ej. Ez 6.13; 37.13).

En otras culturas, *ʾēl* es el nombre de un dios particular, pero en el AT la palabra aparece rara vez como nombre, excepto en los compuestos. Su forma más común en las Escrituras es *ʾelohîm,* no en el sentido más estricto de un nombre. Ocasionalmente en las Escrituras, este y *theos* se refiere a dioses paganos y mortales exaltados (p. ej., Ex 7.1; Jue 11.24; Jn 10.35; Hch 7.40; 1 Co 8.5).

Los nombres atributivos se agrupan mejor según el significado. Señor y Rey indican explícitamente autoridad; *baʿal,* «amo», cayó en desuso porque los dioses paganos se llamaban así (compárese, p. ej., 1 Cr 8.33 con 2 S 2.10; Os 2.17). También sugieren supremacía Altísimo (Gn 14.18-22; Nm 24.16; Lc 1.35; 6.35); Sabaot (*ṣeḇāʾôṯ*), «de los ejércitos» (siempre compuesto con Yahvéh, no se encuentra nunca antes del periodo monárquico); y Shaddai (šadday; Gn 17.1); los dos últimos son transliteraciones del hebreo. Desde la LXX en adelante, Shaddai en el AT se ha traducido tradicionalmente

«Todopoderoso» (en el NT, cp. Ap 4.8; 19.6). Distintos de esto son el Poderoso (Is 1.24; 60.16) y Todopoderoso (Mt 26.64), donde un nombre común se absolutiza como nombre.

Otros nombres usan las metáforas de la relación, Un grupo es el familiar: *Padre (Jer 3.4, 19; Mt 5.45; cp. arameo *abba*, Ro 8.15), *Esposo (Is 54.5, Os 2.16) y Redentor (Is 63.16). Estrechamente relacionada con estas está la designación «Dios de [antepasados]», como en Génesis 31.5; Éxodo 3.6 y Salmo 46.7, 11. Otros nombres que indica relación —a veces utilizados en paralelo con lo anterior— son *Roca (Dt 32.15; Sal 19.14), *Pastor (Gn 49.24), Salvador (Is 43.4; 49.26; Lc 1.47) y Hacedor (Is 43.15, 45.9).

Otro grupo más consiste en nombres que destacan atributos particulares: El Dios que ve (Gn 16.13), vive (1 S 17.26; 1 Ti 4.10), eterno (Gn 21.33; cp. Is 44.6; Ap 1.8; Alfa y Omega; Dn 7.9, Anciano de Días), verdadero y fiel (Is 65.16, cp. Ap 19.11), asombro (Gn 31.42) e inaccesiblemente santo (Is 57.15; Os 11.9; cp. Is 6.3). Algunas expresiones que permanecen adjetivales en las Escrituras son de tradición rabínica o cristiana se tratan como nombres (cp. Ex 34.6, 14; Sal 7.9; 103.8). Un elemento literario común (p. ej. Nm 24.16; Sal 91.1-2; Is 44.6; 49.26; Ap 1.8; cp. 1 Ti 1.17) es la acumulación de varios nombres; algunos aparecen entre los nombres mesiánicos en Isaías 9.6.

En una categoría especial, porque su referencia trinitaria es el nombre *(Santo) Espíritu (Mt 28.19; Mar 1.8, 10; Jn 7.39; cp. Jn 4.24; Jl 2.28), con designaciones relacionadas (Jn 14.26: paraclete; y 15.26: Espíritu de verdad). Finalmente, algunos interpretan la personificación de la *Sabiduría (p. ej. Pr 8) como nombre divino.

En el NT, el nombre *Jesús, que significa «Yahvéh salva» (cp. Mt 1.21), es un nombre ordinario que conmemora a uno de los héroes de Israel, Josué, pero que también se aproxima a uno de los títulos divinos, una conexión que se hace explícita cuando a Jesús se le llama Salvador (p. ej. Lc 2.11; Jn 4.42; Tit 3.6 [cp. Tit 3.4]). Otros nombres divinos adecuadas por él o para él se refieren a papeles particulares (*Redentor, *Rey, *Pastor, *Esposo) o a una identidad más clara con la Deidad (Tit 2.13). «Confesar que Jesucristo es Señor» (Fil 2.11; cp. Mt 22.43; Ro 10.9; 1 Co 12.3) es conferirle el «nombre... sobre todo nombre» —Yahvéh— que responde a su propia afirmación «Yo soy» (Jn 8.24, 28, 58; 18.6). Los títulos divinos «El que vive» (Ap 1.18) y Alfa y Omega (Ap 22.13; cp. He 13.8) se han vuelto suyos. Lo mismo ocurre con el título Hijo de Dios (Mt 14.33; Lc 1.35; Jn 5.20, 25; Ro 1.4; He 1.2, 5) —pero con nuevo significado (cp. 2 S 7.14; Job 1.6; Dn 3.25, 28)— y otros más abstractos como El Santo, Poder, Sabiduría, Justicia, Amén (Hch 3.14; 1 Co 1.24, 30; Ap 3.14).

En el NT emerge un nombre que es el Verbo (*logos:* Jn 1.1; Ap 19.12-13). También son adecuados para Jesús nombres de la profecía del AT, el Ungido (*māšîaḥ*, *christos*). Hijo del Hombre, Hijo de Dios, Aurora (Lc 1.89 LBLA) [traducción de la LXX Renuevo, Jer 23.5; Zac 3.8]), Emanuel (Mt 1.23 de Is 7.14; cp. Sal 46.11), Siervo (Mt 12.18), y de la tipología del AT: *Cordero, *Pascua (1 Co 5.7), *Adán (1 Co 15.45; cp. Ro 5.14), *Roca (1 Co 10.4), *León y *Raíz (Ap 5.5). Subyacente a este nombre se halla la sugerencia de descubrir significados no percibidos con anterioridad.

Modismos y expresiones figuradas. *Nombre* puede representar, por metonimia, a la persona que lleva el nombre (Nm 1.2; Hch 1.15; 4.10; Ap. 3.4) y viceversa (Ex 32.33; Dn 12.1). El «glorioso» nombre de Dios (Cr 29.13; Sal 72.19) ha de bendecirse, alabarse, exaltarse, magnificarse, glorificarse, uno debe gozarse y regocijarse en él, agradecerse, santificarse, temerlo, amarlo, recordarlo, proclamarlo, declararlo, esperar y caminar en él, desearlo y buscarlo. Para muchos de estos verbos —los que denotan actos verbales que incluyen de forma necesaria el nombre— *Dios* es virtualmente el objeto. La expresión común «invocar el nombre [de Dios]» significa literalmente llamar a Dios por su nombre. El nombre es, desde el punto de vista humano, el medio por el cual uno se acerca a Dios y lo conoce en el grado en que Dios *es* conocido. También es el medio por el cual la devoción interna recibe una expresión externa (cp. 2 Ti 2.19, «invoca el nombre»), combinando así las esferas espiritual y material.

Nombre significa a veces reputación, mala (Dt 22.14; Lc 6.22) o buenas (Pr 22.1; Ap 3.1), en ocasiones fama y *honor (p. ej. Dt 26.19; 2 S 8.13; 2 Cr 26.19; 2 S 8.13; 2 Cr 26.15; Sof 3.20; Mr 6.14), incluso rango (2 S 23.18, 22; He 1.4). Dios les da a Abraham y David «grandes» nombres (Gn 12.2; 2 S 7.9; cp. 1 Reyes 1.47 [Salomón]). Lo más grande de todo es el nombre de Dios, en Israel (Sal 76.1) y en todo el mundo (Dt 28.10; 1 R 8.42-43; Sal 8.1; 48.10; 148.13; Is 60.9; Mal 1.11); inspira respeto y hasta adoración (1 R 8.41-42; pero cp. Jos 9.9).

La fama de Yahvéh descansa en su fidelidad para cumplir el pacto (Sal 138.2) y en el poder demostrado a favor de la nación (2 S 7.23; Neh 9.10; Jer 16.21; cp. Jos 7.9; Is 59.19; 64.2) y los oprimidos (Sal 74.21). Con frecuencia, la idea de actuar «por amor a tu [mi, su] nombre», junto con el concepto de mantener la integridad personal, significa actuar para defender esta reputación, ya sea guiando (Sal 23.3; 31.3), perdonando (Sal 25.11; 79.9), reprimiendo (1 S 12.22; Is 48.9; Jer 14.7, 21; Ez 20.44) o liberando (Sal 106.8; 109.21; 143.11). Una vez que la conducta de Israel y el consiguiente exilio socavan dicha reputación, Yahvéh actuará «por causa de mi santo nombre, que ustedes han profanado entre las naciones» (Ez 36.22; cp. Ez 36.19-24; también Sal 74.10, 18; Is 52.5-6; Ez 20.9, 14, 22; 39.7, 25; Ro 2.24; 1 Ti 6.1).

Sin embargo, profanar el Nombre es más que manchar la reputación de Yahvéh. El Nombre en sí es un objeto sagrado que se debe reverenciar (Dt 28.58; Sal 111.9; Mal 2.5; cp. Mt 6.9, «santificar»). Su uso legítimo en los votos (Dt 6.13; 1 S 20.42; 1 R 2.24; Is 65.16; Jer 12.16; cp. Jer 44.26; He 6.16) implica dicha reverencia. No obstante, en cuanto al abuso del nombre de Dios, el hebreo tiene palabras que en la semántica van desde el vacío (šāw «en vano») pasando por el engaño (šeqer: Lv 19.12; Zac 5.4) y la impureza (*tāmē*, «profanar», Ez 43.7-8; *ḥālal,* «contaminar» p. ej., Lv 19.12; Is 48.11) hasta el ataque violento (*nāqaḇ* «blasfema»: Lv 24.11, 16; cp. Hch 26.11; Stg 2.7; Ap 13.6; 16.9). El tercero y el cuarto enfatizan el resultado, la ofensa contra lo sagrado, con frecuencia la actitud del ofensor —frívolo, explotador o antagónico— en actos verbales que implican el Nombre. Tan graves eran estas ofensas que, finalmente, se desarrolló la costumbre de evitar hasta el mal uso involuntario no diciendo «Yahvéh»— omitiéndolo (Lv 24.11, 16); o sustituir los eufemismos como «otro lugar» (Est 4.14); «Cielo» (Dn

4.23; Mt 21.25; Lc 15.18); en el judaísmo postbíblico temprano, «la Presencia» (š^e*kînâ*); o, cuando se leía en voz alta, *Adonai* (de ahí que el gr. *kyrios* de la LXX para el heb. *yhwh* y la traducción «Señor» en muchas versiones).

La frase «en el nombre [de alguien]» puede indicar el estatus (Mt 10.41-42; Mr 9.41), la suplantación (Mt 24.5), la responsabilidad (Est 2.22; Ef 5.20) o el propósito (Sal 118.26; Mt 18.20). Sin embargo, por lo general afirma la autoridad delegada. Aparte de los actos del ministerio (Dt 18.5; Mt 18.5; cp. He 6.10) y la batalla (1 S 17.45; 2 Cr 14.11; Sal 20.5, 7; 118.10-12; cp. Sal 44.5) y, por lo general, sirviendo como representante de una persona (Jn 5.43; Ro 1.5; Col 3.17), la frase se asocia mayormente a los actos de discursos: comunicaciones oficiales de un rey o líder (1 S 25.5; 1 R 21.8; Est 3.12; 8.8) y, bendecir y maldecir en el nombre de Dios o de Jesús (Dt 10.8; 2 S 6.18; 2 R 2.24; Sal 129.8; cp. Is 66.5, donde la afirmación de autoridad es falsa), juzgando (1 Co 5.4), proclamando (Ex 5.23; 1 R 22.16; 1 Cr 21.19; Esd 5.1; Jer 20.9; Dn 9.6; Hch 5.28; 9.29; Stg 5.10) —a veces en falso (Dt 18.20; Jer 27.15; 29.9)— apelando (1 Co 1.10 *[dià]*) y ordenando (2 Ts 3.6). La autoridad que subyace al mandamiento es la que expulsa a los *demonios (Mr 16.17; Lc 10.17; Hch 16.18), tal vez incluso cuando el nombre se usa en falso (Mt 7.22-23) y, por tanto, se profana; pero la experiencia de los siete hijos de Esceva argumenta en contra de considerar que el nombre mismo tenga poder a disposición de quien lo use (Hch 19.13-16).

En realidad, «conocer» el nombre de Dios significa estar en armoniosa relación con el carácter y los propósitos de Dios (cp. Sal 91.14, donde el paralelo es «me aman» [NTV], y no poseer una herramienta de poder. Por lo general, en la realización de milagros (Mr 9.39; Jn 10.25; Hch 3.6; 4.30; Stg 5.14) y en oración (Jn 14–16), «en el nombre de [Jesús]» es más una invocación que una orden e implica fe (Hch 10.43; 1 Jn 2.12), junto con vida y salvación (Jn 20.31; 1 Co 6.11; Hch 4.12), aunque aquí —y también en Hch 4.10— *nombre* parece una simple metonimia para Jesús mismo. De manera similar, después de *creer* las frases «en su nombre» y «en él» parecen intercambiables (p. ej. Jn 3.18).

Otro acto lingüístico que usa los nombres divinos es el que está involucrado en el *bautismo (Mt 28.19; Hch 2.38; 8.16; 10.48; 19.5). Aquí, el simbolismo es complejo. Además de la autoridad, las ideas de una nueva identidad, de una relación subordinada y del nombre de otro como cubierta protectora. Esto último es evidente en Isaías 4.1 en un entorno social y a lo largo del AT en tres figuras importantes de la relación divina-humana. El primero es el Nombre al que se le da una forma silábica concreta tanto como señal como garantía del carácter fijo de fidelidad de Yahvéh. «El nombre del Señor es torre fuerte» (Pr 18.10), para defender, salvar, ayudar, proteger (Sal 20.1; 54.1; 124.8; Jn 17.11-12 RVR1960); es digno de confianza (Sal 33.21; Is 50.10; Sof 3.12; Mt 12.21). El segundo se expresa en frases como «poner allí su nombre» (Dt 12.21) y su significado fundamental es divina presencia. Durante las deambulaciones, alude al ángel guía (Ex 23.21; cp. Ex 33.14) y al tabernáculo (Dt 12.5; cp. Ex 20.24). Más tarde, se refiere al arca del pacto (1 Cr 13.6) y, de forma preeminente, el templo (p. ej. Is 18.7; Jer 25.29). El tercero aplica el mismo simbolismo al pueblo de Dios: Israel (Nm 6.27; 2 Cr 7.14; Is

43.7; Jer 14.9; cp. Jer 15.16); proféticamente, las naciones (Am 9.12; cp. Is 56.6; Sof 2.9; Zac 14.9; Ef 3.15); finalmente, los que llevan el nombre de Cristo (Hch 11.26).

En la visión apocalíptica de Juan, todas las personas serán finalmente marcadas con el nombre de Dios (Ap 3.12; 14.1; 22.4) o su opuesto (Ap 13.17). Llevar el nombre de Cristo es, pues, compartir su autoridad, su protección y su identidad; esto entraña responsabilidad (2 Ti 2.19; 3 Jn 7; Ap 2.3) y riesgo (Mt 19.29), incluso deshonor (Hch 5.41; 1 P 4.14; cp. Mt 5.11) y persecución (Mt 24.9; Lc 21.12, 17; Jn 15.21; Hch 9.16; 21.13), y presenta un significado bastante diferente para la frase «por amor a mi nombre». Reconocer el nombre de Cristo, no negarlo (Ap 2.13; 3.8), garantiza la preservación del propio nombre de uno (Ap 3.5; cp. Lc 12.8-9).

Ver también CRISTO; DIOS.

BIBLIOGRAFÍA. J. Barr, "The Symbolism of Names in the Old Testament," *BJRL* 52 (1969) 11-29; W. Eich-rodt, *Theology of the Old Testament* (2 vols.; Londres: SCM Press, 1961-1967); F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology* (Londres: Lutterworth, 1969); T. N. D. Mettinger, *In Search of God* (Filadelfia: Fortress, 1988); K. H. Miskotte, *When the Gods Are Silent* (Londres: Collins, 1967); J. A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name* (Londres: Tyndale, 1959); O. Odelain and R. Séguineau, *Dictionary of Proper Names and Places in the Bible* (Garden City, NY: Doubleday, 1981); Y. T. Radday, "Humour in Names" in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible,* ed. Y. T. Radday and A. Brenner (Sheffield: Almond, 1990) 59-97.

NORTE

En latitudes mediterráneas las *estrellas circumpolares del norte nunca se ponen, sino que permanecen para siempre en el cielo, a diferencia de las que aparecen por la noche solo para desaparecer en el *oeste. Estas estrellas lejanas del norte, que se denominaban de manera pintoresca «estrellas imperecederas» en el egipcio antiguo, porque no se ponen nunca, se convirtieron en la imagen de la inmortalidad y la eternidad en el Antiguo Oriente Próximo.

Es, por tanto, adecuado que el norte sea el lugar bíblico adecuado para el *monte eterno sagrado de Dios que se conoce por más de un nombre (Monte Zafón, «norte»; Monte *Sion). Es un enclave celestial que no debe confundirse con ningún sitio terrenal, porque Dios «extiende el cielo sobre el vacío» (Job 26.7 NVI). Desde ahí Dios administra el cosmos, invitando a las huestes estrelladas «al cielo... junto a las estrellas de Dios... en el monte del testimonio me sentaré, a los lados del norte» (Is 14.13 RVR1960). La ubicación física de *Jerusalén, donde Salomón construyó la casa terrestre de Dios, era irrelevante par su importancia metafísica como contrapartida de la morada celestial: «Su monte santo, bella colina, es la alegría de toda la tierra. El monte Sion, en la parte norte, es la ciudad del gran Rey (Sal 48.1-2 NVI).

Aunque la gloria de Dios emana, de forma natural, del norte (Job 37.22), también puede descargar si enojo desde esta dirección si no está satisfecho con la conducta de la humanidad. Es desde el norte de donde viene el turbulento torbellino que revela a Dios y su mensaje de condena a Exequiel (Ez 1.4), una imagen afianzada por las condiciones

meteorológicas levantinas donde el viento del norte trae *lluvia y frío (Pr 25.23; Job 37.9; ver Tiempo). «La destrucción viene del norte» se convierte en el leitmotiv de los profetas, en particular Jeremías (Jer 1.13-15; 4.6; 6.1; 10.22; 25.9), recalcando que los ejércitos invasores son las herramientas disciplinarias de Dios. Esta imagen queda reforzada por la realidad geográfica que los invasores (aparte de Egipto, al sur) venían típicamente del norte, siendo Israel un corredor cercado por el mar al oeste y el desierto al este. Pero la dimensión metafísica que enfatiza que la morada de Dios al norte debe verse como algo principal, ya que el leitmotiv se aplica a las naciones gentiles, con frecuencia donde la realidad geográfica no se aplica (Jer 14.31; 46.20, 24; 47.2; 50.3, 9, 41-43; 51.48; Ez 26.7).

La destrucción orquestada por Dios desde el norte, que cae sobre una humanidad impía, segrega un motivo independiente del destructor del norte que va demasiado lejos, obligando a Dios a «alejar de vosotros al del norte» (Jl 2.20). Aunque Dios puede usar las fuerzas del norte para disciplinar, estas fuerzas exhiben una arrogancia autodestructora que a menudo requiere que sean a su vez destruidos: Dios «extenderá su mano contra el norte / y destruirá a Asiria» (Sof 2.13 NVI; Ez 39.2-4; Is 10.5-16). El motivo atañe a su relevancia más evocadora en las figuras *apocalípticas de Gog que viene del norte (Ez 38.6, 16; 39.2), y el despreciable rey del norte en Daniel 11.21-45. El sabio abandonará las regiones norteñas antes de la zona sea juzgada (Zac 2.6).

El simbolismo ominoso está asociado con el norte puede ser un reflejo de la orientación antigua que se supone en la Biblia, donde uno está frente al este y el norte queda, por consiguiente, a la *izquierda (Gn 14.15; Jos 19.27; Ez 16.46). En todas las culturas semíticas y mediterráneas, la izquierda es la dirección que presagia de forma característica la catástrofe y la calamidad.

Ver también ESTE; IZQUIERDA, ZURDO; SUR; OESTE; SION.

NOVIA, NOVIO

Idealmente, tanto la novia como el novio son símbolos de la gozosa anticipación de convertirse en uno solo, el acto final de unión física. El deleite ordenado por Dios en la creatividad se refleja en los participantes, bendecidos por esta oportunidad que produce un gozo inmediato y la dicha futura. Son el joven y la joven que se preparan para el viaje de la vida, fundando un *hogar y empezando una *familia, los bloques de construcción de la cultura hebrea. Para el joven, la elección de la novia era clave para el futuro de su linaje. Para la novia, el compromiso era la clave para toda su vida.

En la mayoría de las culturas la novia es el gran símbolo transicional para la joven doncella. El matrimonio marca el final de la *virginidad, la juventud y la dependencia de los padres. En las culturas tempranas, ocurría cerca del momento de su maduración física. Llegaba en el momento en que ella se veía más deseable físicamente. Aunque el matrimonio solía negociarse entre dos familias, basándose en factores culturales más que en las preferencias personales de los adolescentes implicados, determinaría casi cada elemento del resto de la vida de la mujer. No solo abandonaba su hogar y se unía a su esposo, sino que también se convertía en una parte funcional de la nueva familia. Ahora asumía el papel de *esposa, y, potencialmente el de madre, la parte para la que se

consideraba destinada. En la medida en que funcionara en el matrimonio encontraría su papel en la sociedad y su realización como *mujer. Bajo la ley de la cobertura, también estaba ahora «cubierta» por el estatus y los actos de su esposo. Quedarse soltera era algo prácticamente impensable para una mejer en los tiempos antiguos. A pesar de que el matrimonio rara vez era una cuestión de elección para las jóvenes, la Escrituras presentan a la novia como una joven deseosa y feliz, llena de los gozos de la anticipación.

Para el novio, el matrimonio marca el final de la independencia de la adolescencia y el principio de la responsabilidad familiar. La ley hebrea muestra que era en cierto modo menos importante que él fuera virgen, aunque se alentaba la *pureza. También podía tomar a más de una esposa o concubina, como algunos de los patriarcas y numerosos reyes. (La culminación de esto fue el cuantioso número de esposas y concubinas de Salomón, algunas de las cuales fueron probablemente adquisiciones políticas.) Si su hermano moría antes de tener herederos varones, se esperaba que un hombre se casara con la *viuda. Al parecer, esta costumbre seguía viva en la época de Jesús (Mr 12.19ss.). Asimismo existen ejemplos en los que a los jóvenes se les ofrecían hermanas: Labán le da a Jacob a Lea y a Raquel, los parientes políticos de Sansón le ofrecen también a la hermana de su esposa. Se retrataba al novio como un vencedor: había cortejado y ganado a la hermosa y virtuosa doncella, ganando así mayor respeto en la comunidad, mayores recursos y el potencial de los herederos. Se contaban los hijos de un hombre como parte de su riqueza, como vemos en el libro de Job. Más tarde descubrimos que el final de una civilización se señala porque «Nunca más... se oirán las felices voces de los novios y las novias (Ap 18.23). Esta es la solemne advertencia de la condenada Babilonia.

Las costumbres de boda de los hebreos. La unión del hombre y la mujer en el *matrimonio es la marca de la nueva familia. La unidad familiar era particularmente esencial para las personas comprometidas con el pacto de Abraham. La elección de una novia y el establecimiento de la nueva familia se aseguraban de que la tradición continuara. Se esperaba que la esposa transmitiera las costumbres y la tradición popular a los hijos. Entre los patriarcas esto significaba una búsqueda particular para la mujer que fuera la esposa y madre adecuada. Las búsquedas de Raquel y Rebeca son importantes indicaciones de que la familia de Abraham pensaba que las alianzas dentro de la tribu y de la fe eran fundamentales. Esta es también la razón de que los padres de Sansón se preocuparan porque se casara fuera de su tribu, siguiendo sus deseos físicos y no sus obligaciones familiares (Jue 14.2). Más tarde, cuando Dios escoge a *María para ser la madre de Jesús, volvemos a ver la importancia de seleccionar a la madre correcta, el modelo de obediencia y de fe.

Elegir a la novia, establecer su precio y el periodo de compromiso, todo culminaba en la actividad central. Al parecer, las bodas tenían poca relación con las ceremonias reales que hemos viso en los dos últimos siglos. En una ceremonia que simbolizaba el que la novia fuera llevada a casa del novio, se escoltaba a la novia ricamente vestida y ataviada (Is

61.10) para que se encontrara con el novio. Esta procesión, llena de *música y risa, es lo que vemos en el simbolismo bíblico que rodea el matrimonio.

Dado que el ritual del matrimonio también celebra la vida *sexual de hombre y mujeres, el día suele estar lleno de referencias eróticas. El novio hebreo y sus amigos salían de su casa para aguardar a la novia y su desfile de familiares y amigos, acompañados por músicos y el sonido de los panderos. El expectante novio, vestido son sus mejores galas, levaba una guirnalda o corona especial que indicaba su autoridad. Sabemos que la novia llevaba un *velo, tal vez símbolo de su virginidad que ocultaba su identidad hasta que la ceremonia había acabado (Gn 29.23-25). En Mateo 25.1-13 vemos la práctica de que las doncellas esperaran al novio, alumbrando sus *lámparas y uniéndose a la procesión nocturna. Jesús las amonesta para que estén preparadas, no sea que se pierdan el *banquete.

Tal vez la verdadera ceremonia no fuera más elaborada que el intercambio moderno de votos judío. El principal acontecimiento era la entrada a la cámara nupcial donde los recién casados consumarían su unión. La celebración podría durar una semana o dos, con mucha diversión y cánticos. Al parecer la boda de Sansón fue una pelea de borrachos, y la fuente de problemas posteriores. Sus burlas y el prolongado entretenimiento de de sus parientes políticos filisteos condujeron a la violencia y a abandonar a su nueva esposa. En la boda de Caná (Jn 2.9) vemos que hasta en circunstancias más formales, se esperaba una esplendida indulgencia con el vino. Parece ser que era obligación del novio proporcionar los refrescos para la ocasión.

Si podemos tomar el *Cantar de los Cantares como indicación, los israelitas hallaban un placer genuino tanto en la *belleza y en la sexualidad del hombre y de la mujer. Los occidentales se asombran a veces del deleite en la belleza del varón que vemos aquí y en el Salmo 45 que celebra el esplendor de David. En Cantares tenemos lo que parece ser un epitalamio, un cántico de matrimonio que celebra los atributos de la novia y el novio. Su hermosura física y su explícito atractivo son poderosos en el simbolismo del Próximo Oriente Medio que usa todos los sentidos, en particular los sentidos de la vista y el olfato. A la novia se la describe pura, natural y acogedora; el novio, atractivo y fuerte, ansioso por la consumación del matrimonio.

La ceremonia del matrimonio en sí no se describe, probablemente porque se da por sentado que la audiencia sabe con exactitud de qué se trata. Pero sí sabemos por los antropólogos que las ceremonias de Oriente Próximo son menos religiosas que sociales. Las ceremonias conducen a la consumación y celebran las esperanzas para una nueva vida que surge de estos dos amantes. El misterio de la unión del hombre y la mujer es fundamental en la historia del pueblo judío. La selección del hombre se describe como una decisión clave por la que merece la pena viajar un largo trecho o esperar tanto tiempo como siete años —o incluso catorce— por la mujer adecuada (*ver* JACOB). Ella se convierte en la custodia de su semilla, la clave de su futuro. Es esencial que sea un recipiente puro y digno.

Las Escrituras hacen la crónica de varias bodas. Los relatos más superficiales de la unión de dos vidas en matrimonio aparecen en Génesis: *Adán y *Eva (Gn 2.22-24),

Isaac y Rebeca (Gn 24.61-67), Jacob y Lea/Raquel (Gn 29.21-30). Se cree que el Salmo 45 es un cántico para la procesión de una boda real. El poema describe a David como un vencedor —la imagen misma de la belleza varonil— y las procesiones tanto del novio como de la novia, llenas de personas vestidos con esplendor se encaminan a la entrada del palacio. En el Cantar de los Cantares la celebración de la boda tiene lugar en la mitad del libro, rodeado de líricas de cortejo. El libro de Apocalipsis nos presenta la boda espiritualizada del *Cordero y los que creen en él. Son momentos de gran *gozo y *esperanza, el principio de una nueva vida para la esposa y el esposo, un tiempo para que la familia y la comunidad celebren una nueva unión.

Novias y novios simbólicos. El simbolismo de la novia, el novio y la boda es también una rica fuente de discursos figurados en la Biblia. Muchos eruditos han interpretado el rico lenguaje del Cantar de los Cantares de forma simbólica, dando por sentado que, aunque el principal significado del libro concierne la intimidad sexual humana, el escritor estaba describiendo en última instancia la relación entre Dios y su pueblo, entre Cristo y la *iglesia.

El sentido figurado de la experiencia de la boda aparece de forma más extensa y clara en *Oseas, que ve la relación como paralela a la de Dios con Israel. Dios le da instrucciones al profeta para que tome «por esposa una prostituta..., porque el país se ha prostituido por completo. ¡Se ha apartado del Señor!» (Os 1.2). Como Yahvéh y su pueblo escogido, la pareja casada debería estar unida por el amor y el respeto mutuos. Cuando la novia demuestra no ser ni pura ni fiel, traiciona al novio y se convierte en un símbolo del pérfido flirteo con otras religiones. La infidelidad de la esposa es el símbolo de la infidelidad del pueblo; el dolor del marido por la traición refleja la angustia de Dios por sus criaturas lascivas. Este simbolismo extendido en Oseas, que debía demostrar la base de mucho simbolismo bíblico de la novia y el novio se basaba en su propia experiencia dolorosa. Los eruditos modernos sospechan que su esposa infiel, Gomer, era en realidad sacerdotisa de un culto a la fertilidad que adoraba a su dios pagano con la *prostitución de culto. Así se convierte en un símbolo tanto de la infidelidad física como de la metafísica.

Los usos simbólicos de la imaginería son comunes en los Evangelios. El primer milagro de Jesús fue cambiar el *agua en *vino en las bodas de Caná, una ceremonia que prefigura la experiencia del amor y la transformada relevancia del pan y del vino en la Santa Cena. Jesús también usa la ilustración del novio y de la ceremonia de las *doncellas que esperan en su parábola de la vírgenes necias. Los preparativos para la boda y la amorosa atención a la llegada de la novia se convierten en una parábola de la venida del *reino de Dios a la tierra. Cuando Jesús dice: «Voy a preparar lugar para vosotros» nos recuerda al novio diligente y lleno de amor que prepara la casa que compartirán durante el tiempo de feliz anticipación, ese tiempo excitante antes de la dicha conyugal.

Pablo fue el primero en hacer un claro uso de la metáfora de la esposa para la iglesia. Cristo es la «cabeza» y la iglesia acepta con entusiasmo esa jefatura y se sitúa bajo la dirección y la protección de su esposo (2 Co 11.2). El simbolismo del profeta Oseas se

ha transformado y expandido; la imagen de su esposa ramera ha sido purificada y se ha convertido ahora en el gran símbolo de la iglesia, para ser presentada a Dios como una esposa inmaculada.

En la magnífica culminación de este desarrollo simbólico, el libro de Apocalipsis, la espléndida imaginería se expande para simbolizar la comunidad escatológica de la Nueva *Jerusalén uniéndose con Cristo, el novio escatológico. La gran imagen que controla la última sección de Apocalipsis (Ap 19.7-9) es el casamiento del *Cordero:

La novia se prepara, vestida de *lino fino,
resplandeciente y puro;
la invitación se emite para la *cena de boda;
la magnífica procesión con los anfitriones
triunfantes lo pisotea todo en su camino;
La reunión para la cena de boda implica
elaborados preparativos;
la nueva casa tiene que ser la nueva Jerusalén
en la que la gloria de Dios proporciona *luz
haciendo que las lámparas y el aceite sean
innecesarios;
llegan los invitados; no se admite a nadie,
solo aquellos cuyo nombre está en el libro
de la vida del Cordero;
los refrescos serán el *agua de vida sin
precio y doce tipos de *fruto.
La ceremonia de boda es ahora el momento
en que la iglesia se une a él en el sagrado misterio.

El NT acaba con las palabras de la invitación
a esta sagrada experiencia: el Espíritu y la Esposa
Dicen: «¡Ven!».

Ver también BANQUETE, CELEBRAR BANQUETE; BODA; ESPOSA; HOMBRE, IMÁGENES DE; MATRIMONIO; MARIDO; MUJER, IMÁGENES DE.

BIBLIOGRAFÍA. R. Batey, *New Testament Nuptial Imagery* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

NUBE

Rara vez aparecen las nubes en la Biblia en un simple contexto meteorológico, sino que las referencias limitadas a las nubes y el *tiempo revelan que los hebreos eran cuidadosos observadores de la naturaleza. El siervo de Elías sabía que una nube levantándose desde el mar significaba *lluvia (1 R 18.44) y que, por el contrario, los altos cirros del desierto no traían lluvia (Jud 12). La primera mención de nubes llega después del *diluvio, cuando Dios establece una nueva relación con la humanidad por medio de Noé, simbolizada por un *arcoíris en las nubes (Gn 9.12-17).

Después del éxodo de Egipto, cuando los israelitas vagaron en el desierto durante cuarenta años, una columna de nubes marcó su viaje durante el día y una columna de *fuego por la noche (Ex 13.21, 22; 14.19, 20, 24, ver reflexiones posteriores en Neh

9.12, 19; Sal 78.14; 99.7; 105.39; y 1 Co 10.1-2). Éxodo 16.10 asocia la nube en el desierto con la «*gloria del Señor». La nube y el fuego representan la presencia de Dios con ellos durante su peregrinación.

La nube representa la presencia de Dios, pero también que está escondido (ver Lm 2.2). Nadie puede ver a Dios y vivir, de modo que la nube es el escudo del pueblo para ver de verdad su forma. Revela a Dios, pero también preserva el misterio que lo rodea.

Durante el tiempo que vagaron en el desierto, los israelitas acamparon largo tiempo al pie del Monte *Sinaí. Mientras estaban allí, Dios se revela a sí mismo y su ley a Moisés y las personas en la cima del monte. Al mirar ellos a la montaña, oyen y ven el «trueno y el relámpago, con una espesa nube sobre ella» (Ex 19.16 NVI, cp. también 24.16, 18; 34.5). Una vez más, la aparición de Dios está marcada por la nube.

También en el desierto, Dios da instrucciones a los israelitas para que construyan un lugar en el que pudieran adorarle. Sabemos que este santuario móvil como el *tabernáculo o tienda de reunión. Dios da a conocer su presencia allí a través de una nube que llena la parte más santa del edificio (Ex 33.9, 10; 40.34-38; Lv 16.2; Nm 9.15-23). Cuando, más tarde, el *templo sustituye más tarde al tabernáculo, como lugar donde Dios da a conocer su presencia a Israel, ese edificio también se llena con la nube de la gloria de Dios (1 R 8.10-11; 2 Cr 5.13-14). Siglos más tarde, cuando Dios se vuelve contra Israel por su pecado, él abandona su templo. Ezequiel ve esto como la partida de la nube del Lugar Santísimo (Ez 10.3-4).

Varios pasajes asocian la aparición de Dos como *guerrero con la nube. Isaías mira al futuro y ve a Dios moviéndose en juicio contra Egipto:

¡Miren al Señor! Llega a Egipto montado
sobre una nube ligera. Los ídolos de Egipto
tiemblan en su presencia; el corazón de los
egipcios desfallece en su interior.
(Is 19.1-2 NVI).

Las nubes sirven de *carro de guerra de Dios en la imaginación de los poetas y profetas del AT (Sal 18.9; 68.4; 104.4; Dn 7.13; Nah 1.3). Esta imagen del dios guerrero montado en un carro en la batalla es antigua y precede a la Biblia en la mitología cananea, donde a Baal se le da el frecuente epíteto «jinete sobre las nubes».

Aunque los escritores bíblicos asocian a las nubes principalmente con la aparición de Dios, ocasionalmente explotan otros aspectos de las nubes para aportar grafismo a sus ideas. Las nubes son efímeras e ilustran la *fugacidad de la vida (Job 7.9), de la seguridad (Job 30.15) y, a la luz de la gracia de Dios, del pecado humano (Is 44.22) y, a la luz de la gracia de Dios , del pecado humano (Is 44.22). En Isaías 18.4 Dios pronuncia que se acercará sigilosamente a Etiopía en juicio; estará quieto como «una nube de rocío en el calor de la cosecha». Por otra parte, Proverbios 16.5 asemeja el favor del rey a «una nube de lluvia en primavera».

El uso en el NT del tema de la nube regresa, sin embargo, de la función teofánica o más específicamente cristofánico. En la transfiguración, Dios habla desde una nube para identificar a Jesús como «mi Hijo, mi escogido» (Lc 9.35). Jesús, como Dios en el AT,

cabalga sobre una nube (Hch 1.9). Una de las imágenes más dominantes del regreso de Cristo es como de alguien que cabalga en su carro de nube en la batalla (Mt 24.30; Mr 13.26; 14.62; Lc 21.27; Ap 1.7; cp. (Dn 7.13).

Ver también DIVINO GUERRERO; GLORIA; LLUVIA; TIEMPO.

NUEVO

El término *nuevo* es un «término de valor» en la Biblia, un término cuyo esplendor evocador excede el número de referencias. Las Escrituras están enmarcadas por resonantes afirmaciones sobre lo «nuevo» ya que está arraigado en la naturaleza misma de Dios. Génesis empieza con el relato de la *creación en la que todas las cosas parecen recién acuñadas por la palabra divina. *Apocalipsis presenta el final de la historia, que también es un nuevo comienzo. Dios Padre, en la única declaración atribuida directamente a él en ese coro apocalíptico de muchas voces misteriosas, proclama: «He aquí, yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21.5 RVR1960). La clave para entender la imagen de novedad en la Biblia como conciencia de que Dios es el Dios de los nuevos principios, que está haciendo constantemente algo nuevo (Is 43.19 RVR1960). Estos nuevos actos aparecen en cinco campos: la creación original, la historia providencial. El adviento, la regeneración y el apocalipsis.

Génesis, el libro de los comienzos, empieza con el aura de novedad por todas partes. Nada en la Biblia rivaliza con estas primeras páginas para el sentido de que las cosas se están haciendo por primera vez. La frase inicial: «En el principio» establece el tono mientras el artista divino va llenando el lienzo de la creación. En las páginas subsiguientes entendemos, a medida que leemos, que estamos tratando con las primeras cosas: la primera pareja humana, el primer hogar humano, el primer pecado, los primeros resultados del pecado.

Una vez completa la creación, los nuevos hechos de Dios ocurren en el campo de la historia providencial, incluido el mundo de la *naturaleza. De hecho, dentro de la religión bíblica es donde se permite que la historia sea verdaderamente una historia que va a alguna parte. Sobre esta comprensión, ni la historia ni la naturaleza es cíclica, una recurrencia eterna sin sentido. El escritor de Eclesiastés puede insistir en uno de sus pasajes «bajo el sol» en cuanto a que no hay nada nuevo (Ec 1.9) como demuestran los ciclos sin fin de los elementos naturales y las tediosas repeticiones de la vida humana (Ec 1.4-11), pero Isaías representa la mayoría de los puntos de vista cuando describe a la naturaleza como fuente perpetua de nuevo crecimiento: «Porque como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra, y pan al que come». En otras palabras, sencillamente la *lluvia no vuelve a su fuente, sino que produce algo nuevo. En la providencial opinión de la historia que la Biblia confirma una y otra vez, las *misericordias de Dios «son nuevas cada mañana» (Lm 3.23 RVR1960), ayudando a explicar las nueve referencias al «nuevo cántico» que la vida de fe requiere constantemente a medida que los actos providenciales de Dios se desarrollan.

El advenimiento que marca el comienzo del «nuevo pacto» es el tercer lugar de las referencias bíblicas a los nuevos hechos de Dios. Aunque no siempre resulta fácil

determinar si las profecías de la «edad dorada» del AT se refiere a la venida de Cristo o al final de los tiempos, parece claro que algunas de ellas son profecías mesiánicas construidas alrededor del tema de la nueva acción de Dios en Cristo. En uno de los cánticos del siervo de Isaías se cita a Dios diciendo: «He aquí se cumplieron las cosas primeras, y yo anuncio cosas nuevas» (Is 42.9 RVR1960). Una vez más, «ahora han sido creadas, no en días pasados» (Is 48.6-7 RVR1960). Esto nuevo no es sencillamente el desplazamiento de lo antiguo; es algo que perfecciona y completa lo antiguo. El término tradicional para eso es la *tipología*. El libro de Hebreos hace resonar los cambios sobre este tema, declarando que Cristo es «el mediador del nuevo pacto» (He 9.15 RVR1960), cuya *expiación confiere «una forma nueva y viva» de acceder a Dios (He 10.20 RVR1960).

El simbolismo de lo «nuevo» se usa con mayor frecuencia en relación con la regeneración del individuo. La regeneración es para el creyente ni más ni menos que una nueva creación: «De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2 Co 5.17 RVR1960). Aquí, la novedad indica que se provee una ruptura limpia con el pasado perdonado y trascendido. Esta *transformación en algo nuevo es la realidad espiritual básica: «Si alguno está en Cristo, es una nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!» (2 Co 5.17 NVI). Esta *transformación en algo nuevo es la realidad espiritual básica: «ni la circuncisión vale nada, ni la incircuncisión, sino una nueva creación» (Gá 6.15 NVI; cp. Ef 4.24; Col 3.10).

Aunque es en el NT donde el tema de la novedad reverbera con mayor intensidad, la profecía del AT lo anticipa. Ezequiel describe un tiempo en que Dios «les daré un corazón, y un espíritu nuevo pondré dentro de ellos» (Ez 11.19 RVR1960), citando las palabras de Dios en otro lugar: «Os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros» (Ez 36.26 RVR1960). Esta regeneración no solo es un acontecimiento de historia futura; en algún momento Dios le ordena a Israel: «Haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo» (Ez 18.31 RVR1960).

La transformación más exhaustiva de lo antiguo en nuevo sucede en las visiones *apocalíptica de la Biblia. Aquí, lo «nuevo» es cósmico aunque los individuos también serán renovados en la consumación de la historia. La transformación final y total de todas las cosas se capta de un modo más gráfico en la imagen de «nuevos cielos y nueva tierra» que Dios creará (Is 65.17; 66.22; Ap 21.1). En esta transformación los creyentes recibirán un nuevo *nombre (Is 62.2; Ap 2.17). Leemos algo similar sobre la «nueva Jerusalén» (Ap 3.12; 21.2). Nuevos cánticos irrumpen delante del trono celestial (Ap 5.9; 14.3). Si el Génesis temprano es el arquetipo de nuevos comienzos, el mismo aura se recrea en los dos últimos capítulos de la Biblia, cuyo simbolismo nos hace regresar a la historia de la creación con su tema de la nueva creación y un *jardín paradisíaco.

En resumen, el Dios de la Biblia es el Dios de los nuevos comienzos. Es Aquel que «[hace] cosa nueva» (Is 21.5). Su drama de renovación se extiende desde la creación al apocalipsis, con su historia providencial y redentora uniendo ambas cosas. Además, Dios siempre extiende una invitación a la raza humana para que se una al drama de la

renovación, a convertirse en nueva creación y cantar un nuevo cántico. La historia y la eternidad son una espera perpetua de la nueva y más completa aparición de Dios.

Ver también CIELO; CREACIÓN; MÚSICA; NATURALEZA; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; TIERRA; TRANSFORMACIÓN; VIEJO, SIGLO VIEJO; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

NUEVO éxodo. *Ver* ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO.

NUEVO pacto. *Ver* PACTO.

NÚMEROS EN LA BIBLIA

Los números juegan un papel destacado y variado en la Biblia. Aparecen a lo largo de ambos Testamentos, incluso cuando ninguna parte de la Biblia tiene un propósito puramente científico o matemático. Las principales funciones de las Escrituras son históricas, teológicas y literarias, explicando quizá en parte por qué cuando aparecen siempre están escritos en palabras en lugar de ser representados por símbolos, algo que suponía una posibilidad distinta en los antiguos sistemas de escritura semítica.

Los números no solo son prevalentes en la Biblia, sino que su uso es variado. La historia de la interpretación bíblica demuestra cuatro usos potenciales de los números: convencional, retórico, simbólico y oculto (Davis; aunque la cuarta categoría es dudosa, se ha incluido porque tradicionalmente ha estado en el programa de debate de los escritos bíblicos.

Convencional. Las cuentas y la numeración han existido desde que tenemos registros de la humanidad. De hecho tenemos pruebas de cuentas en el Antiguo Oriente Próximo mucho antes de que naciera la escritura, alrededor del 3000 A.C. En realidad, el argumento muy acertado es que escribir palabras y conceptos y, en última instancia, la literatura en sí, fluyeron de la práctica de mantener registros de números escritos con respecto a animales transportados para su venta. Por tanto, no es de sorprender que la mayoría de los números de la Biblia se usen de una forma estrictamente convencional para contar objetos, personas o cualquier otra cosa que venía en cantidad.

No resulta tan raro, aun cuando el autor bíblico ha contado grupos discretos y limitados solo para proporcionar un número redondo para el total, Un buen ejemplo del uso de estos números se puede ver en el censo listado en Números 1. El número de personas de cada tribu de Israel se da aquí redondeado a la centena más próxima.

Retórico. En la Biblia, los números pueden usarse con propósitos literarios. En estos casos los números en sí mismos no tienen un significado simbólico, y tampoco se citan con propósitos convencionales. Dos ejemplos pueden observarse en el uso de números clasificados, y también la utilización de números en la estructura de un texto. La convención literaria de números clasificados, también conocidos como paralelismo X/X+1, se ilustra en Proverbios 30.29-31 (NVI):

Tres cosas hay que caminan con garbo,
y una cuarta de paso imponente:
el león, poderoso entre las bestias,
que no retrocede ante nada;

el gallo engreído, el macho cabrío,
y el rey al frente de su ejército.

Este proverbio comienza con un paralelismo que se mueve n una lista de tres o *cuatro cosas que son imponentes. En este caso, el escritor sigue declarando las cuatro cosas que tiene en mente. El paso de tres a cuatro intensifica el pensamiento de la línea.

Otros ejemplos indican que el movimiento de menor a mayor no es con el propósito de llegar al número «correcto», sino para intensificar el pensamiento. Las listas de oráculos contra las naciones extranjeras son ilustrativas en Amós 1.6–2.16. Por ejemplo, Amós 2.1-3 empieza: «Por tres pecados de Moab, y por el cuarto, no revocaré su castigo; porque quemó los huesos del rey de Edom hasta calcinarlos (RVR1960). El paralelismo clasificado, sin embargo, da la impresión que de ser necesario el profeta podría ilustrar con otros muchos ejemplos.

Una segunda clase de textos bíblicos que ejemplifican un uso retórico de números son los que influyen en la estructura de un pasaje o incluso un libro. El Salmo 119 es un ejemplo conocido. Mediante un acróstico, el salmo se divide en veintidos estrofas claramente definidas. Esto es paralelo al número de cartas en lengua hebrea e imparte la impresión de que el poeta se ha movido de la A a la Z al tratar su tema. También le proporciona al poema una atmósfera de orden.

Un ejemplo un tanto debatido, aunque impresionante del uso de los números en la estructuración de un libro es el de Apocalipsis. El número *siete simbólico (ver más abajo) se utiliza a lo largo del libro y estudios recientes han argumentado de forma convincente que el libro puede dividirse en siete ciclos de textos, recapitulando los acontecimientos que rodean la segunda venida de Jesucristo.

Simbólico. Pocos dudan de que, en ciertos contextos de la Biblia, los números adquieren matices simbólicos. La práctica de usar los números de esta forma no fue una innovación de los hebreos y puede encontrarse en la literatura del Antiguo Oriente Próximo antes de la primera escritura de la Biblia.

La hipérbole se emplea ocasionalmente para indicar la inmensidad en número. Por ejemplo, Daniel 7.10 describe los «millares de millares» en realidad los «diez mil veces diez mil» que estaban delante del trono de Dios y lo atendían.

Pero más allá de este uso más general de los números, observamos que algunos de ellos adquirían un significado simbólico específico en la tradición bíblica. No quiere decir que el número tenga un significado simbólico cada vez que aparece, sino que a través de la convención literaria y cultural el uso simbólico es posible, y sin lugar a dudas, en algún que otro pasaje. No entraremos en detalle sobre los números específicos de este artículo. Más bien se refiere al lector a artículos individuales sobre números específicos: *uno, *dos,*tres, *cuatro, *cinco, *seis, *siete, *siete, *doce, *cuarenta, *cincuenta, *setenta, *cien y *mil.

Aunque ciertos contextos son claros en su intención de usar un número simbólicamente, otros se debaten. Quizá el ejemplo más notorio sea Apocalipsis 20.3 y 5, que habla del reino de mil años de Cristo. ¿Se está usando este número en un sentido convencional, en cuyo caso sería un periodo literal de mil años, o es simbólico e indica un periodo de

tiempo extremadamente largo (*ver* Milenio)? Esto se halla en la raíz del debate clásico milenario.

No existe fórmula mágica para resolver este tipo de preguntas, pero ciertos principios importantes pueden guiar la conclusión exegética. Tal vez lo más importante de esto es tener en cuenta el género de literatura del pasaje. La poesía y la literatura apocalíptica usan muchos tipos distintos de imágenes. Si un texto es altamente figurado en general, y si otros números se usan de manera figurada en el texto, esto predispondría al lector a tratar un número como simbólico si se sabe que en otro lugar lo es.

Oculto. A lo largo de la historia de la interpretación ha habido grupos marginales que han buscado una «clave matemática» de algún tipo para desbloquear un mensaje secreto o místico de la Biblia. En un ejemplo reciente, un erudito autoproclamado de la Biblia decretó que el trece era el número de la «supercompletitud» y, a continuación, leyó los números que de alguna manera contenían el número trece con el fin de llegar a una fórmula para el fin del mundo. La Biblia no contiene usos secretos u ocultos de los números. Vienen impuestos desde fuera del texto y no mantienen el apoyo de más de cinco seguidores devotos y, por lo general, solo durante un breve espacio de tiempo.

Ver también CINCUENTA; CINCO; CUARENTA; CUATRO; CIEN; UNO; SIETE; SETENTA; MIL; TRES; DOCE; DOS.

BIBLIOGRAFÍA. J. J. Davis, *Biblical Numerology* (Grand Rapids: Baker, 1968).

NÚMEROS simbólicos. *Ver* NÚMEROS.

NÚMEROS, LIBRO DE

El libro de Números deriva su nombre de las listas del censo del número de personas en cada una de las *doce tribus de *Israel en Números 1 y 26. El título del libro en hebreo «En el desierto» viene de su primer versículo y describe su entorno con precisión. Números es la historia del pueblo de Israel en el *desierto mientras *viajaban de la esclavitud de *Egipto hacia la libertad de Canaán bajo el liderazgo de *Moisés.

El libro de Números implica una importante transición generacional en la historia del primer viaje de Israel como pueblo de Dios. La transición desde la antigua generación rebelde del desierto a la nueva generación de esperanza y promesa al borde de la *Tierra Prometida forma la principal estructura y el tema del libro de Números. Esta estructura está marcada por las dos listas del censo de las doce tribus en Números 1 y 26 que dividen el libro en dos partes.

Estructura y contenido. La primera lista del censo en Número 1 presenta la primera parte del libro, capítulos 1–25. Esta primera parte de Números empieza con la organización del pueblo de Dios en un campamento estructurado de *guerra santa en su marcha por el desierto (Nm 1–10), que contribuye al simbolismo bíblico dominante de Dios como *guerrero divino y su pueblo como *ejército. El *tabernáculo, o tienda de reunión —la señal de la santa y poderosa presencia de Dios— se levanta en medio del campamento.

Números 1–10 está dominado por una atmósfera de completa obediencia de Israel a los mandamientos de Dios, pero existen algunos matices y recordatorios de peligro y

*muerte bajo la superficie, de otro modo calmada, de sumisión (Nm 3.4, 10; 4.15, 18, 20; 5.2; 6.6-7; 8.19; 9.6-11).

Cuando los preparativos acaban y la marcha comienza, y el pueblo estalla en *rebeldía (Nm 11–12). La serie de rebeliones en el desierto construye un clímax en la historia de los *espías en Números 13–14. Los miembros de la primera generación de Números están condenados a morir, por negarse a entrar en la Tierra Prometida ni aceptar el regalo que Dios había luchado durante tanto tiempo por darles.

Muchos de los capítulos restantes hasta el capítulo 25 narran otras rebeliones, plagas y muertes de esta vieja generación rebelde (Nm 16; 17; 20; 21; 25). Algunos resquicios de esperanza brillan a lo largo del camino. Dios proclama normas para un tiempo futuro cuando una nueva generación de israelitas entrara como era debido en la Tierra Prometida (Nm 15). Dios proporciona victorias preliminares militares a Israel sobre el rey de Arad, sobre Sehón y Og (Nm 21). Un crescendo final de esperanza y promesa resuena en los oráculos de Balaam (Nm 22–24) que mira a una generación futura más lejana. La historia de la primera generación acaba con la rebeldía final del pueblo y la muerte de los miembros restantes de la primera generación (Nm 25).

La lista del segundo censo en Números 26 presenta la segunda parte del libro, capítulos 26–36. Este segundo censo es casi idéntico en forma al primero, en Números 1. Las dos únicas excepciones fueron los dos fieles espías llamados Josué y Caleb; eran miembros de la vieja generación, pero solo ellos actuaron con fe en Dios en la historia de espías en Números 13–14 (Nm 26.63-65: cp. Nm 14.5-10, 28-34).

Esta segunda parte de Números, marcada por el segundo censo, se convierte en la señal de una nueva generación emergente del pueblo de Dios que espera con esperanza entrar a la tierra de Canaán. Tras el censo de Números 26, la segunda parte está delimita por una inclusión en los capítulos 27 y 36. Esto dos capítulos relatan una disputa legan que involucra a las hijas de un hombre llamado Zelofehad y la cuestión de heredar tierra una vez que llegan a Canaán. La cuestión legal que implica la *herencia de tierra de una generación a la siguiente se resuelve en ambos casos y la exitosa resolución establece el tono positivo y esperanzador de toda la segunda parte de Números. En contraste con la muerte de toda la generación de israelitas en una serie de rebeliones y *juicios en la primera parte de Números, la segunda parte no recoge la muerte de ningún israelita. En su primera intervención militar con el pueblo madianita (Nm 31). La crisis potencial no se convierte en rebeliones, sino que se negocian y se resuelven con éxito (Nm 27.1-11; 31.14-15; 32.1-42). Se proporcionan numerosas leyes que miran a la futura residencia en la Tierra Prometida (Nm 27; 34–36). La segunda mitad de Números es, por tanto, uniformemente esperanzadora y su tono es positiva.

Imágenes. A pesar de las rebeliones de Israel, un tema importante en Números es que la voluntad suprema de Dios para Israel es de bendición y no de maldición. Este tema se refuerza en dos imágenes. Números 6.22-27 presenta la imagen del sacerdote que ha de bendecir a Israel una y otra vez con la bendición aarónica que seguía usando con frecuencia («El Señor te bendiga y te guarde; el Señor haga resplandecer su rostro sobre ti y tenga de ti misericordia; el Señor fije sobre ti su rostro y te dé paz (Nm 22–24 y la

historia del profeta profesional extranjero Balaam y su *asna que hablaba. Balaam es contratado por un rey extranjero para que maldiga a Israel, pero Dios cambia sus palabras en palabras que no son de *maldición, sino de exuberante *bendición sobre Israel y su *rey futuro.

Varias imágenes de Números juegan un papel en las historias de la generación antigua del desierto y sus muchas rebeldías contra Dios y contra sus líderes. La historia de la serpiente de bronce en Números 21.4-9 juega con las asociaciones comunes del Antiguo Oriente Próximo con la *serpiente como símbolo de poder maligno y caos del inframundo así como el símbolo de la fertilidad, sanidad y vida. En Números 21 Dios envía serpientes venenosas como juicio contra la rebeldía de Israel.

Al misino tiempo, Dios le da instrucciones a Moisés para que erija una serpiente de bronce sobre un poste, para que «todos los que sean mordidos y la miren, vivirán» (Nm 21.9 NVI). Esta imagen de Moisés levantando la serpiente en el desierto se usa en el texto del NT de Juan 3.14-15 como precursor de Jesús, que fue «levantado» en la cruz, indicando tanto su muerte como su resurrección/ascensión.

Otras imágenes de Números incluyen que la vara de Aarón floreciera (*ver* Vara de Aarón) que demostró que Dios había escogido a Aarón y a los levitas como sacerdotes sobre las afirmaciones rivales de otros líderes entre las tribus de Israel (Nm 17). Las imágenes del *maná milagroso del cielo, la carne de codornices y el *agua de la roca aparecen por primera vez en el libro de Éxodo, donde todas fueron descritas como respuesta positiva de Dios a las peticiones legítimas de Israel de *comida y agua en un desierto estéril (Ex 16–17).

En Números, el maná, las codornices y el agua de la roca todas se convirtieron en ocasiones negativas para que Israel se rebelara, y sus líderes, incluidos incluso Moisés y Aarón (Nm 11.20). Al final, hasta los líderes de Israel —Moisés, Aarón y María— deben unirse a la vieja generación de israelitas rebelde y morir fuera de la tierra de Canaán (Nm 20). Aarón transmitió, pues, su cargo sacerdotal a su hijo Eleazar (Nm 20.22-29), y Moisés pone su *mano sobre la cabeza de su ayudante Josué para pasarle el manto del liderazgo a una nueva generación que cruzará el Río Jordán para entrar a Canaán (Nm 27.12-23). A medida que la vieja generación muere, Dios prepara a una nueva que prosiga el viaje. El libro de Números concluye con este retrato de una nueva generación de israelitas preparados para entrar a la Tierra Prometida, castigada por los errores del pasado y alentada por las promesas de esperanza para el futuro.

Ver también DESIERTO; DIVINO GUERRERO; MANÁ; MOISÉS; TABERNÁCULO; TIERRA PROMETIDA; VARA DE AARÓN.

BIBLIOGRAFÍA. D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch* (Chico, CA: Scholars Press, 1985); idem, "Nu Numbers" in *Harper's Bible Commentary,* ed. J. L. Mays (San Francisco: Harper & Row, 1988) 182-208.

O

OBEDIENCIA. *Ver* DESOBEDIENCIA CIVIL; LEY; REBELDE, REBELIÓN; PECADO.

OBISPO. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA.

OCIO

El ocio es más inclusivo que *jugar. Una definición mínima consiste en que es tiempo libre del trabajo y de la necesidad. Pero también se define mediante ciertas actividades (incluido el juego, las búsquedas culturales, el recreo y las actividades sociales), y en sus alcances supremos es una cualidad de vida.

Definida así, la imagen original del ocio en la Biblia es el descanso de Dios en el séptimo día de la creación: Dios «reposó el día séptimo de toda la obra que hizo» (Gn 2.2 RVR1960). Aunque Dios precedió a bendecir este día de descanso del trabajo (Gn 2.3), en origen no se había vinculado a la adoración (Dios no necesitaba un día libre para adorar), sino solo con el cese del trabajo. Existe un indicio de contemplación estética y deleite en esta imagen original del ocio, puesto que leemos que «vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» (Gn 1.31 RVR1960). A esto podemos añadir el simbolismo del refresco: «El séptimo día cesó y reposó» (Ex 31.17 RVR1960).

El descanso del día de reposo es, pues, la imagen original del ocio. Finalmente se asoció a un día prescrito de adoración en el ciclo semanal, un día que según se les ordenó a los israelitas debían mantener santo para protegerse de las incursiones del trabajo y dedicarlo al descanso (Ex 20.8-11). Por extensión, las *festividades anuales del calendario del AT también eran días consagrados a los ejercicios religiosos y a la celebración común; se les ordenó a los israelitas: «no harán ningún trabajo habitual» (Nm 28.18, 25), 26). Estas festividades religiosas son una importante imagen adicional de la Biblia. La Fiesta de Purim se describe en el libro de Ester como «día de alegría y de banquete, un día de regocijo, y para enviar porciones [de comida] cada uno a su vecino» (Est 9.19 RVR1960). El remanente que había regresado del exilio celebró la Fiesta de los Tabernáculos con «alegría muy grande» ya que «hicieron la fiesta solemne por siete días» (Neh 8.17-18), acampando fuera con sus familias y sus vecinos. Hasta las peregrinaciones al templo, en el AT, tenían una dimensión de ocio para ellos (como nuestros campamentos de familia o experiencias de retiros), combinando el cese del trabajo, el viaje, la socialización y la adoración a Dios.

El ocio en el romance y el cortejo es uno de los temas del *Cantar de los Cantares. La principal actividad de los amantes en ese libro consiste en pasar juntos un tiempo agradable de ocio, por lo general en un hermoso entorno natural, en un mundo que parece inmune a las presiones de la vida en el mundo cotidiano.

Los salmos también contienen un tema latente de ocio en el Salmo 23, en un relato pastoril, metafórico de las provisiones de Dios para sus criaturas. Una de ellas es el ocio, recostarse en verdes pastos y caminar junto a corrientes apacibles de agua. Es una experiencia de retiro, un oasis en el mundo del trabajo y del deber. En otro salmo se nos

ordena que estemos «quietos», que cesemos literalmente de «esforzarnos» (Sal 46.10). Los salmos de la naturaleza nos llaman de un modo implícito a la contemplación estética y religiosa de la *naturaleza, y uno de ellos la vincula explícitamente con el ocio (Sal 104.15, 26).

La vida de Jesús permite imágenes adicionales de ocio. Una de las actividades más características de Jesús fue asistir a cenas como *invitado. En una de estas ocasiones, Jesús convirtió el agua en *vino para que una fiesta de *boda siguiera adelante (Jn 2.1-11). Los Evangelios contienen episodios en los que Jesús no solo se retiraba a *orar y meditar en privado (Mr 6.45-47; Lc 6.12; 9.28), pero también ordenó a sus discípulos que se apartaran de las multitudes «a un lugar tranquilo y descansen un poco» (Mr 6.30-32). El discurso de Jesús contra la angustia, en especial su aforismo que exige que las personas «consider[en] los lirios del campo» (Mt 6.25-34) es, en parte, el respaldo del ocio a modo de freno para la codiciosa urgencia y el antídoto de la preocupación excesiva con las necesidades físicas de la vida. Un ejemplo de alguien del AT que «caminaba por los campos y meditaba» es Isaac (Gn ٢٤.٦٣ NTV).

Otro lado de las imágenes bíblicas de ocio es su perversión en un mundo caído. Pablo nos proporciona un breve catálogo de búsquedas de un ocio degradado («obras de la carne»), mencionando la inmoralidad, la impureza, el libertinaje, la borrachera y la juerga (Ef 5.19-21). La complacencia autoindulgente emerge de la parábola de Jesús sobre el agricultor necio cuya autosuficiencia hedonista queda capturada en su diálogo interno: «Alma, muchos bienes tienes guardados para muchos años; repósate, come, bebe, regocíjate» (Lc 12.19 RVR1960). La imagen más extendida del ocio desacertado —el ocio condenado al intento de sacar mayor satisfacción de ello de lo que puede ofrecer por sí mismo— es la búsqueda del narrador en *Eclesiastés (Ec 2.1-11). El profeta Amós usó *música para simbolizar una sociedad cuyo ocio ha degenerado en la holgazanería, el lujo, un entretenimiento hueco, la bebida y la persecución de la atracción física (Am 6.4-6).

Esta es, pues, la imagen bíblica del ocio: dejar ir la urgencia codiciosa; el descanso del trabajo; entregarse a la celebración, la adoración y la contemplación. Su adecuada conducta requiere vigilancia que la proteja de sus potenciales abusos, pero, en principio, el significado principal del ocio en la Biblia es que es bueno, algo que Dios practica y ordena.

Ver también BANQUETE; FIESTA, FESTEJAR; FESTIVIDAD; SALMOS DE NATURALEZA; JUGAR; DESCANSO; DÍA DE REPOSO; TRABAJO, TRABAJADOR; ADORACIÓN.

OCULTAR. *Ver* COVER, COVERING.

OESTE

En la Biblia, el oeste es el más inquietante de las *cuatro direcciones. La inmensa expansión del *Mar Mediterráneo era el único rasgo geográfico inmediatamente hacia el oeste del antiguo Israel (Nm 34.6), y tan imponente era la presencia física del mar que «oeste» suele indicarse con frecuencia con el término *mar (hacia el)*. Los merismos de

Salmo 139.8-10 captan de una forma hermosa tanto las dimensiones morales como espaciales del contraste entre el *este (poéticamente paralelo al *cielo) y el oeste (poéticamente paralelo al Seol; *ver* INFIERNO): «Si subiere a los cielos...Y si en el Seol... Si tomare las alas del alba y habitare en el extremo del mar» (RVR1960).

La orientación semítica antigua hacia el este («hacia adelante») significaba que el oeste quedaba *«atrás» (Is 9.12). Por tanto, detrás es otra designación para el oeste en le Biblia que conjura nociones de lo que ha de ser descartado, lo irrelevante, lo que carece de prioridad y lo que no requiere atención. El Mediterráneo es el mar que está «detrás» (Dt 11.25; 34.2; Jl 2.20; Zac 14.8), hecho que tiene relación con la escasez de relatos bíblicos que tratan con la actividad marítima israelita: estos volvieron la espalda literalmente al oeste. «Desde el nacimiento del sol» es otra designación más del oeste que refuerza con una imagen diferente las connotaciones poco atractivas de esta dirección. El contraste con frecuencia articulado «desde el nacimiento del sol y hasta que se pone» es un merismo que abarca toda la *tierra (Is 45.6 RVR1960; 59.19; Sal 113.3; Mal 1.11), pero uno que no debe pasar por alto los matices morales implícitos en la imagen. En contraste con la *gozosa respuesta de la vida a la *luz naciente del *sol, la *oscuridad y el cese de la actividad humana resulta cuando el sol se pone al oeste (Sal 104.19-23). El oeste es el lugar donde el sol deja de proporcionar su luz, y Josué convenció en una ocasión a Dios que retrasara el puesta del sol para que le diera tiempo a acabar una tarea (Jos 10.12-13).

La presencia de los *filisteos *forasteros e incircuncisos junto a la frontera occidental de Judá reforzaron probablemente la percepción de que el oeste es una dirección poco atractiva (Is 11.14). Con todo, tal vez por la necesidad de extender el *reino de Dios a las esferas del caos (es decir, hacia el oeste), existe una firme conciencia en muchos textos bíblicos de que el movimiento hacia el oeste es, en realidad, una empresa favorable en contraste con las asociaciones negativas del movimiento hacia el este. Las catástrofes de los primeros capítulos de Génesis, donde el avance hacia el oriente predomina, van seguidas del primer movimiento que produce una promesa, y esta es hacia el oeste: *Abraham obedece a Dios y abandona Ur par air a Canaán (Gn 11.31).

Una vez el pueblo de Dios en Canaán, progresar hacia el oeste significa *prosperidad y *bendición, en contraste con un movimiento retrógrado hacia el este (Gn 13.11-13), que Abraham prohíbe terminantemente (Gn 24.6). Tanto el *tabernáculo como el *templo requieren *adoradores que se acerquen a la zona sagrada caminando hacia el oeste en los recintos *sagrados. Las tribus israelitas conquistan Canaán entrando a la *tierra en un movimiento orientado al oeste (Jue 11.18). Las invitaciones a *regresar del *exilio en *Babilonia requiere un movimiento hacia el oeste. En el NT, los *viajes de Pablo representan un avance progresivo hacia el oeste a medida que el cristianismo se extiende: Galacia, entonces Grecia, luego Roma y, finamente, quizás incluso España (Ro 15.24). En el *nacimiento de Cristo, los magos de oriente siguen la *estrella hacia el oeste (Mt 2.19), haciéndose eco de la profecía de Ezequiel en cuanto a que la *gloria de Dios volvería un día desde e este a morar en Israel (Ez 43.2-5).

Ver también DETRÁS; ESTE; MAR; NORTE; SOL; SUR.

OFRENDA

«Nadie se presentará ante mí con las manos vacías», dice el Señor dos veces durante la teofanía en el Monte Sinaí (Ex 23.15; 34.29 NVI). Las ofrendas eran una parte integrante de la *adoración israelita y, desde *Caín y *Abel hasta Apocalipsis, la imagen de la ofrenda domina la Biblia. Lo que cambia a lo largo del tiempo es la idea de lo que constituye una ofrenda adecuada y, más importante aún, quien presenta una ofrenda digna. En los primeros libros del AT, son los seres humanos quienes hacen la ofrenda a Dios, y es material. Lo relevante es que se trata de un *sacrificio de sangre. Sin embargo, en los oráculos de los profetas y en especial después de la destrucción del *templo, la ofrenda física se convierte en inmaterial. La ofrenda que el Señor requiere no es algo material, sino «un corazón contrito y humillado» (Sal 51.17). n el NT hay un desarrollo adicional. La ofrenda requería que los seres humanos retiene una doble forma, tanto material como espiritual. Pero la idea de la ofrenda humana a Dios queda eclipsada con la imagen de la que Dios hizo de sí mismo en la persona de Jesús, que se identifica con el *cordero ofrecido en los primeros sacrificios.

La adoración y la ofrenda están inextricablemente vinculadas en el AT. El Pentateuco (en particular Lv 1–7) describe varios tipos de ofertas: el «holocausto» que era la pieza central de la adoración del templo, la «ofrenda por el pecado» que restauraba a una persona o lugar que había sido impuro, la «ofrenda por la culpa» que hizo restitución por un delito cometido de forma involuntaria, la «acción de gracias» que ofrecía gratitud al Señor. Cada ofrenda pretende conmemorar o restaurar, de distinta manera, la relación entre el Señor y su pueblo. Siempre es el pueblo quien hace el sacrificio, ya sea para agradarle al Señor o en propiciación, y lo que sacrifican es muy importante. La ley especifica las características de una ofrenda aceptable en gran detalle, aunque el requisito principal es siempre que el cordero o el *grano, o el pan, ofrecidos sean de la más alta calidad. La principal imagen asociada al acto de ofrecer en sí mismo es que algún objeto se lleve a un lugar específico y que se renuncie a él o se sacrifique. Este tipo de ofrendas también suele vincularse a un *altar.

En los profetas, los sacrificios que la ley requiere se ponen en perspectiva. Importan menos que el sacrificio interno de la conducta justa. En Isaías el Señor dice que presentar ofrendas es fútil y, en vez de ello, ordena: « ¡Dejen de hacer el mal! ¡Aprendan a hacer el bien! (Is.16-17). Un oráculo similar aparece en Amós 5.21-22. Varios pasajes en los Salmos declaran que el Señor prefiere una ofrenda interna y que él no necesita ninguna ofrenda: «Si yo tuviera hambre, no te lo diría, pues mío es el mundo, y todo lo que contiene... ¡Ofrece a Dios tu gratitud» (Sal 50.12-14 NVI).

Como los profetas, Jesús enfatizó que Dios requiere una ofrenda interior y que sin un cambio de corazón y de conducta, cualquier ofrenda material carece de sentido. Existe un desarrollo más importante en la imagen de la ofrenda en el NT, sin embargo: la ofrenda más importante no solo la recibe Dios; él mismo la hace a través de la persona de Jesucristo. El NT no rechaza la idea de que los seres humanos deben hacer ofrendas, sino que el enfoque no está nunca en el sacrificio de los adoradores. La ofrenda importante, la de Jesús, se ha hecho y se ha recibido y no es necesario repetirla. La carta

a los hebreos es ampliamente una expresión de la idea de que el sacrificio de Cristo ha tomado el lugar de las anteriores ofrendas y sacrificios: «Entró una sola vez y para siempre en el Lugar Santísimo. No lo hizo con sangre de machos cabríos y becerros, sino con su propia sangre, logrando así un rescate eterno» (He 9.12 NVI). Jesús toma el lugar tanto del cordero sacrificado como del sumo sacerdote que lo presentaba en el altar. La misma imagen de Jesús adoptando el lugar de todas las demás ofrendas se presenta simbólicamente en Apocalipsis: el Cordero es entronizado y no hay templo —no hay lugar para la ofrenda— en la Nueva Jerusalén (Ap 21.22).

Ver también ADORACIÓN; ALTAR; CULPA; SACRIFICIO.

OÍDO, OÍR

En la Biblia, el oído es sinónimo de *corazón y *mente como órgano de cognición (Pr 2.2; Is 6.9-10), y el verdadero oír implica escuchar y comprender (Job 34.16). Se personifica el oído como escuchar y comprender (Job 13.1), buscar conocimiento (Pr 18.15) y probar las palabras (Job 12.11). «Inclinar» el oído es estar favorablemente dispuesto a lo que se escucha (Jer 34.14; Sal 31.2). Tener oídos *«sordos, *«pesados» o «incircuncisos» (*ver* CIRCUNCISIÓN) significa rechazar lo que se dice (Jer 6.10; Hch 7.51). Los oídos «con comezón» solo están favorablemente dispuestos a lo que ya se nos parece agradable (2 Ti 4.3).

Los *ídolos están sordos (Dt 4.28; Ap 9.20), pero se personifica a Dios como teniendo oídos (1 S 8.21) y escuchando a su pueblo (2 S 22.7). Las *oraciones y las peticiones a Dios empiezan con una solicitud a Dios: «Inclina a mí tu oído» (Sal 17.6). Dios escucha los gemidos de su pueblo esclavo (Ex 3.7), enfrentándose a sus enemigos en la batalla (Is 37.17), llorando por su esterilidad (Gn 30.6) y quejándose cuando eran tratados injustamente (Stg 5.4). Dios escucha las oraciones de los justos (Sal 17.1; 1 P 3.12) y los que piden según su voluntad (1 Jn 5.14). Dios escucha, pues, las oraciones de Jesús (Jn 11.41-42; He 5.7). Dios siempre escucha la arrogancia de la humanidad (2 R 19.28) y sus conspiraciones (Nm 12.2). Sus oídos son duros para oír o sordos a las oraciones de los *pecadores y a los que se niegan a escucharle» (Is 59.1-2; Jn 9.31).

A diferencia de las religiones antiguas que buscaron revelación a través del *ojo y por medio de visiones, el pueblo bíblico buscaba primeramente la revelación a través del oído y de escuchar. Oír simboliza la respuesta adecuada de Dios en la Biblia. Dios abre los oídos para que se escuchen sus palabras (Job 36.10; Is 50.4-5), da sus revelaciones a los oídos de los *profetas (Is 22.14; 50.4-5) y exhorta a su pueblo directamente o a través de sus profetas para que «escuchen» su revelación (Dt 5.1; Jer 2.4; Ap 2.7). Escuchar fielmente la voz de Dios requiere comprensión personal, aceptación y *obediencia (Mt 7.24, 26; Lc 11.28; Stg 1.22-25). La falta de oír es el fracaso espiritual decisivo y rebeldía contra Dios (Is 48.8; He 3.7-8).

Jesús es la Palabra encarnada de Dios y, por tanto, él nos ordena escuchar a Jesús en *fe y obediencia (Mt 17.5). La parábola del sembrador demuestra que la eficacia de la proclamación que Jesús hizo del *reino depende de escuchar con fidelidad. De ahí el hincapié de Jesús sobre: «El que tenga oídos, que oiga» (Mt 13.9 NVI). Escuchar las palabras de Dios es ser un *hijo de Dios (Jn 8.47) y una *oveja escucha la voz del

Pastor (Jn 10.3, 16, 27). No hacerlo es ser espiritualmente duro de oído (Mt 13.14-16) y permanecer sin perdón (Jn 12.47-49). Escuchar es bendición y vida, y no escuchar es juicio (Job 36.10-12; Jn 5.24).

Ver también CIEGO, CEGUERA; OJO, VISTA; SORDO, SORDERA.

OÍR. *Ver* SORDO; OÍDO, OÍR.

OJO DE LA AGUJA

En Mateo 19.24 (cp. Mr 10.25; Lc 18.25) encontramos la declaración de Jesús: «Es más fácil pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico en el reino de Dios» (RVR1960). No existen pruebas históricas que sugieran que «ojo de la aguja» se refiere a una estrecha entrada para los peatones. Es un ejemplo de hipérbole, familiar en las enseñanzas rabínicas y que indican algo muy inusual y difícil. El Talmud habla de un elefante que pasa por el ojo de una aguja para evocar una situación imposible, y al camello se le retrata bailando en menor medida.

OJO, VISTA

La Biblia hace frecuentas referencias al órgano literal de la vista (p. ej. Gn 3.6; 30.41). Los ojos se consideraban una fuente de *belleza (1 S 16.12; Cnt 1.15; 4.1, 9; 5.12; 6.5; 7.4), y el cruel castigo de sacarle los ojos a un enemigo da testimonio de los efectos incapacitantes de la *ceguera (p. ej. Jue 16.21; 2 R 25.7; Jer 39.7). Sin embargo, la vista pertenece a la reserva común del simbolismo espiritual, tal vez por su relación obvia con la *luz. La vista o la percepción espiritual es una metáfora generalizada a lo largo de la Biblia. Ver es algo conectado al oído como metáfora para la percepción o el conocimiento espiritual (p. ej. Pr 20.12; 22.12; Is 6.10). Sin embargo, en la Biblia a la vista se le atribuye menos relevancia teológica que al oído.

La noción del «mal de ojo» es común a lo largo de la mayoría de las tradiciones religiosas está notablemente ausente de la Biblia (aunque Gá 3.1 puede ser una referencia velada. La creencia en el «mal de ojo» fue criticada por los predicadores de la iglesia primitiva.

Un Dios que ve. Un grupo de imágenes gira en torno al retrato antropomórfico de Dios, a quien se le atribuyen en sentido figurado las partes del cuerpo. Con frecuencia se le describe como alguien que ve (p. ej., Sal 33.18). En las narrativas de la creación, se le describe a menudo mirando a su *creación (Gn 1.4, 10). Su vista va seguida de la apreciación moral: «era bueno». Por extensión, Dios ve todo lo que ocurre en la tierra. Es omnisciente (Job 28.10; Sal 139.16; Pr 15.13; He 4.13). Ezequiel expande este sentido de la capacidad de Dios para ver en su descripción de visiones divinas con criaturas vivientes alrededor de sí, todos ellos llenos de ojos (Ez 1.18; 10.12).

En ocasiones, a Dios se le pide que vea (Sal 17.2; 2 Cr 6.20). Él ve el mal perpetrado por las personas (Jer 16.17), aunque a veces se nos dice que no puede mirar el mal (Hab 1.13). De hecho, Dios puede negarse a ver, con la connotación de que la ayuda no estará disponible (p. ej. Is 1.15-16). Inevitablemente, que Dios vea algo resulta en actos de juicio (Job 34.21; Sal 66.7; 94.9; Pr 15.3; 2 R 4.34-35; Am 9.4, 8).

Que Dios vea conduce a la protección de aquellos a los que ama. «Los ojos del Señor están sobre los que le temen» (Sal 33.18 LBLA; cp. Dt 11.12; 1 R 8.29, 52; 9.3; 2 Cr 6.20. 40; 16.9; Sal 334.15; Esd 5.5; Neh 1.6; 1 P 3.12). Lo que Dios busca es la verdad (Jer 5.3) y la oportunidad de beneficiar a las personas (Jer 24.6). Por el contrario, se describe con frecuencia a los *ídolos como ciegos (Sal 115.5; 135.16).

La percepción humana y el conocimiento. La visión se usa, a menudo, como símbolo de la comprensión humana (p. ej., Gn 3.5; Jer 5.21). Por lo general, hay un elemento de opinión o ejercicio de juicio (Pr 3.7; Jer 7.11). La vista suele aplicarse a la percepción espiritual (Sal 119.18, 37) que puede ocurrir a través del estudio de la ley (Sal 19.8) o ser el don directo de Dios por medio de su Espíritu (Ef 1.17-18). Semejante entendimiento puede oscurecerse o estar cielo (Mt 13.13; Lc 24.16; 2 Co 4.4). El resultado inmediato de la *Caída, tal como se describe en Génesis, es que *Adán y Eva reciben una medida de percepción espiritual y moral: sus ojos se abren y pierden la inocencia (Gn 3.5-7). En Eclesiastés 2.12-14, la persona sabia se contrasta con el necio mediante la imagen de la vista.

Las personas pueden quedarse ciegas por negarse a responder a la palabra de Dios. Este debía ser el resultado del ministerio de Isaías (Is 6.10). Dios permite que las personas persistan en su insensibilidad (cp. Dt 29.4; Jer 5.21). Jesús cita este pasaje de Isaías en la parábola del sembrador para explicar el caso de los que no responden a su mensaje (Mr 4.12). Del mismo modo Hch 28.26-27 cita el mismo pasaje para comentar sobre la falta de respuesta al mensaje cristiano por parte de los judíos. Pablo hace lo mismo en Romanos 11.8.

El deseo de ver a Dios solo se concede a los «puros de *corazón» (Mt 5.8). Las personas acuden a Dios en busca de dirección (Sal 25.15; 32.8; 123.1; 145.15). En realidad, necesitan a Dios para que les dé la vista (Gn 21.19). Es necesario tener cuidado con lo que se ve (Job 31.1; Sal 101.3, 6; Pr 4.25), porque el ojo puede dañarse u oscurecerse (Mt 7.3-5) y puede convertirse en el canal del mal espiritual (Ec 4.8; Mt 5.39; 6.22-23). En estas ocasiones, se requiere el trato radical y Jesús aboga por sacarse el ojo (Mt 5.29; 18.9). A veces se describe a los profetas como «videntes» (p. ej., 2 S 24.11; Is 29.10). Están especialmente dotados con la percepción espiritual de Dios. La historia de Eliseo y los ejércitos de Yahvéh es instructiva. En primer lugar, Eliseo no es capaz de percibir que las fuerzas angelicales tienen que estar implicadas en el conflicto inminente. Sin embargo, a su debido tiempo sus ojos se abren (2 R 6.17, 20). En los escritos *apocalípticos como Daniel, Exequiel y Apocalipsis, «los cielos fueron abiertos» para revelar visiones de la deidad (p. ej., Zac 1.18; *ver* SUEÑOS, VISIONES). Es, principalmente, en las visiones apocalípticas donde se «ve» a Dios. Por lo general esto ocurre en forma de encarnaciones mesiánicas (p. ej., Dn 10.5-6), y el contexto es en general escatológica (Is 33.17; Ez 38.23; cp. Ap 1.7).

Una de las expectativas más destacadas del Mesías es que debería traer «la recuperación de la vista para los *ciegos» (Lc 4.18), una función ampliamente cumplida en el ministerio de Jesús en varios milagros. Marcos relaciona la sanidad del ciego de Betsaida donde hay una recuperación gradual de la vista (Mr 8.22-26), y Mateo vuelve a

contar la sanidad de dos ciegos (Mt 9.27-31), una curación claramente relacionada con el ejercicio de la fe (v. 29). Una de las sanidades más famosas de un ciego es la de Bartimeo, una historia común a todos los Evangelios Sinópticos (Mt 20.29-34; Mr 10.46-52; Lc 18.35-43). Una vez más, el ejercicio de fe está conectado con la curación (Mr 10.52). Mateo añade otros casos (Mt 15.30; 21.14). Jesús expone el efecto de su propio ministerio público en términos de Isaías ٦.١٠ en Marcos ١٢-٤.١٠. La relación entre la fe y la vista se analiza mejor en Juan (p. ej. ٢٩ ,٢٠.٨ ;١١ ,١٤.٨ ;٤.٤٨). La pieza central de este tema es la sanidad del hombre ciego de nacimiento (٤١-٩.١), donde tanto la vista física como la iluminación espiritual están en cuestión. Juan resume los resultados del ministerio público de Jesús citando de nuevo de Isaías 6.10 (Jn 12.40).

Modismos. Los principios de *lex talionis*, que pretendían limitar la excesiva venganza, se expresaba en términos «ojo por ojo» (Ex 21.23-25; Lv 24.20; Dt 19.21). La confrontación directa era «cara a cara», literalmente «ojo por ojo» (Nm 14.14), y los actos realizados «ante sus ojos» (Gn 42.24; cp. Jer 32.12). Cuando el juicio de una persona se describe, sobre todo en el AT, se hace «a nuestros ojos» (p. ej., 2 R 10.5; 1 Cr 13.4; cp. Mt 21.42; Mr 12.11).

La terquedad es «hacer lo que a sus ojos le parecía bien» (p. ej. Jue 17.6; 21.25; Sal 36.2; Pr 3.7; 10.10; 12.15; 16.2; 21.2; 30.12 s.; Is 5.21). En vez de esto, es mejor hacer lo correcto «a los ojos del Señor» (p. ej., 1 R 15.5, 11; 2 R 14.3). Mirar alrededor es «alzar los ojos» (p. ej., Gn 13.10, 14; 18.2; 22.4, 13; 24.63-64), y «fijar los ojos en» es volver la atención propia a algo o alguien (Gn 44.21; Sal 119.6, 15; Ez 20.24; Lc 4.20). Las cosas pueden ocurrir «en un abrir y cerrar de ojos» (1 Co 15.52).

La pupila o «niña» del ojo es preciosa, y esta expresión se usa para describir a una persona muy querida para Dios (Sal 17.8; Zac 2.8). Puede insinuar la calidad del cuidado protector divino (Dt 32.10). La instrucción de un maestro puede describirse de manera similar (Pr 7.2).

Los ojos como expresión de los sentimientos. Se entiende que los ojos expresan una amplia gama de emociones, tanto positivas como negativas. Pueden expresar el bienestar físico y emocional (1 S 14.27; Sal 38.10), inspiración (Sal 19.8), deleite (Ez 24.16), humildad (Sal 123.2), simpatía o piedad (Dt 7.16; 19.13, 21; 25.12; Ez 16.5) o generosidad (Pr 22.9; Mt 6.22). Pueden también expresar una falta de bienestar físico y emocional (Dt 28.65; Job 17.7; Sal 69.3; Lm 5.17), una pérdida de entendimiento (Job 17.7), el dolor (Sal 6.7; 31.9; 88.9; 119.136; Jer 9.1; Lm 1.6; 2.11; 3.48-49), la arrogancia (2 R 9.22; Sal 18.27; Pr 6.17; 21.4; 30.13; Is 5.15; 37.23), una falta de compasión (Pr 28.27; Mt 13.15), la avaricia (1 S 2.29, 32), la tacañería (Pr 23.6; Mt 7.22), la envidia (Mt 20.15), la burla (Sal 35.19; Pr 30.17), la astucia y el engaño (Sal 35.19; Pr 6.13; 10.10; 16.13, 30), el odio (Job 16.9), la lujuria (Sal 73.7; Pr 17.24; 27.20; Ec 2.10; 4.8; Ez 6.9; Mt 5.29; 2 P 2.14; 1 Jn 2.16) y el flirteo (Is 3.16).

Ver también CIEGO, CEGUERA; CORAZÓN; ENFERMEDAD, SANACIÓN; OÍDO, OÍR; LUZ; PECADO.

OLAS. *Ver* COSMOLOGÍA; TORMENTA.

OLIVA, Olivo. *Ver* ÁRBOL, ÁRBOLES; INJERTAR; MADERA.

OLOR. *Ver* AROMA; PERFUME.

OPRESIÓN

La experiencia de la opresión domina toda la Biblia, aunque puede ser de varios tipos y proceder de distintas partes. Con frecuencia se asocia con cargas físicas y espirituales, la *violencia de la *guerra o los sistemas sociales y políticos injustos.

Cuando el pueblo de Dios soporta la opresión a manos de otras naciones, y la lleva en cruel servidumbre o en guerra. La dura opresión que marcó profundamente la teología del AT fue la *esclavitud sufrida en *Egipto. Los israelitas fueron afligidos por crueles capataces y amenazados por el infanticidio; cualquier indicio de *rebelión provocaba exigencias más irracionales del *faraón (Ex 1–2, 5). Esta opresión en los albores de la historia de la nación también produjo otro elemento clave que se convirtió en un patrón recurrente a lo largo de la Biblia: cuando el pueblo de Dios se encuentra desesperado bajo la opresión, clama al Señor pidiendo misericordia y liberación. En Egipto, los israelitas clamaron al Señor quien recordó el *pacto (Ex 2.23-25; 3.7-9; Dt 26.6-8).

En el libro de *Jueces Israel atraviesa varios ciclos de opresión como juicio por el pecado (p. ej., Jue 2.18; 4.3; 10.8). Una vez más, el pueblo de Dios clama pidiendo ayuda (p. ej., Jue 3.9, 15; 6.6-7; 10.10, 12). El temor y el empobrecimiento de los oprimidos se describen de forma gráfica en el relato de Gedeón (Jue 6). Los madianitas merodeaban y los israelitas no podían cuidar su tierra devastada y se escondían en cuevas; por consiguiente, el ángel del Señor halló a Gedeón trillando en un lagar. Pero Jueces también demuestra que la opresión puede referirse a una invasión y un conflicto armado. La opresión como ataque por parte de un poder extranjero se presenta como una *maldición del pacto (p. ej., 2 R 13.22; Am 6.14; Jer 50.33). La agonía y el horror de aquella devastación se expresa poderosamente en *Lamentaciones. La pérdida humana y la demolición de la santa ciudad y del templo deja al autor asombrado y llorando.

La violencia de la opresión no solo se administra, sin embargo, en contra del pueblo de Dios por otras naciones. El texto bíblico denuncia la opresión sistémica del liderazgo de Israel contra los que no pueden defenderse y que no tienen poder: el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Amós censura a las «vacas de Basán: las mujeres ricas consentidas, que exigían beber a la vez que explotan a los necesitados (Am 4.1; cp. 6.4-6). Miqueas describe a los gobernantes de Judá como bestias salvajes que desgarran y comen la carne del pueblo (Mi 3.1-3). Eclesiastés dice que los oprimidos no tienen a nadie que sequen sus lágrimas y que para algunos habría sido mejor no haber nacido (Ec 4.1-3).

La compasión y el enojo evocados por el simbolismo de pasajes como estos pueden contrastarse con el de otros que esperan el carácter del reno futuro del *ungido de Dios. Mientras los reyes y los oficiales de Israel se aprovechan de los débiles para sus propios fines (Is 10.1-4; Jer 22.15-17; Ez 18.5-18; Am 2.7; 5.11-12), el monarca defiende al afligido y juzga al opresor (Sal 72). El Mesías reinará con justicia y en *paz y con *bondad (Is 11; 42; 61). No habrá más opresión ni de guerra, ni esclavitud o injusticia

interna. En esta preocupación por los oprimidos, refleja el corazón del Señor (Sal 9.9 [He 10]; 10.17-18; 103.6).

En el NT reaparecen varios de estos temas. Quizá la *persecución sufrida por la iglesia primitiva puede considerarse un paralelo a la opresión de fuentes externas. Los apóstoles y otros creyentes están sujetos a juicios, encarcelación, palizas y lapidación (p. ej., Hch 4; 7–8; 12; 21–28; 2 Co 4M Fil 1). Al mismo tiempo, las congregaciones no estaban exentas de victimizar a los indefensos en medio de ellos mismos y favorecer a los prominentes (Stg 2.1-13; 5.1-6).

Los Evangelios y las Epístolas revelan otra dimensión más de opresión: lo *demoníaco. Satanás mantiene al pueblo bajo su poder, afligiendo a algunos con *enfermedad y dejando a muchos en la oscuridad espiritual (p. ej., Lc 13.10-17; Hch 10.38; 26.17-18). Sin embargo, como el ungido por el Espíritu de Dios, Jesús anuncia que su reino trae libertad de todo tipo de *esclavitud (Lc 4.18-21). En él, la opresión de toda la humanidad encuentra su solución suprema.

En resumen, el simbolismo principal de la opresión es la de la esclavitud, los derechos arrebatados, la propiedad confiscada, la vida amenazada, el desaliento resultante y el temor. La opresión siempre tiene un agente humano que la impone. Este opresor arquetípico podría ser una nación (como los egipcios, los filisteos, los asirios, los babilonios o los romanos), pero incluso en estos casos la nación suele representarse por su amedrentador gobernante. La galería de opresores de las páginas bíblicas incluye a Faraón, Ben-adad, Senaquerib, Nabucodonosor y Herodes. El opresor arquetípico podría también ser una clase dentro de la sociedad, como la gente rica en la profecía de Amós que oprime a los pobres, los fariseos de los Evangelios o los judíos del libro de Hechos.

Ver también BABILONIA; EGIPTO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; PERSECUCIÓN.

ORACIÓN

Las oraciones abundan en la Biblia. Desde el tiempo de Set, cuando se nos dice que «la gente comenzó a adorar al Señor usando su nombre» (Gn 4.26 NTV) hasta la culminación de la historia en Apocalipsis, el pueblo de Dios ora. La Biblia contiene casi cincuenta extensas oraciones recopiladas en secciones de prosa y varios centenares de breves plegarias o referencias a orar. Los escritores están mucho más interesados en mostrar a las personas orando que en hablarnos de la oración. Por consiguiente, las imágenes de oración que se exponen en este artículo están sacadas de la práctica real de la oración (p. ej., Dn 6.10). Estas oraciones muestran que las imágenes principales para la oración son relacionales. Los temas más importantes para la oración son conversacionales; presuponen una postura mutua de confianza y devoción; concierne a la gama de las preocupaciones de la vida; como una conversación entre amigos (*ver* AMISTAD), proporciona consuelo/apoyo y desafío; y sus propósitos incluyen el servicio a los demás.

La oración como conversación. La metáfora dominante para la oración en la Biblia es la conversación con Dios. Las palabras ordinarias para el discurso y la conversación (p. ej., dijo, habló, dice, llama, grita) describen actos de oración al dirigirse los seres humanos al Dios que busca una relación con su pueblo. Los verbos expresivos para la oración (p. ej., gritar, suplicar, buscar) reflejan ampliamente el estado emocional de uno

que ora en lugar de un vocabulario técnico relacionado con elaboradas ceremonias de oración. En otras religiones antiguas, puede parecer que la oración implica una maestría de técnica y conocimiento esotérico. En las Escrituras hebreas, la imagen principal de la oración es sencillamente *pedir*, de una forma conversacional. Implícita en este pedir, que no es ni exigir ni un mero deseo, se encuentra la expectación de que quien pide sea humilde y tenga esperanza.

Los elementos del habla, de la espera y de la escucha en la oración bíblica sugieren un tono de conversación cara a cara. La persona que ora ofrece palabras a Dios y *confía en que Dios escuche el sentimiento que expresan (Sal 34.6; Ro 8.26-27). La oración de Abraham por Sodoma usa un discurso corriente y hasta adopta un tono persuasivo (Gn 18.23-33). *David observa la necesidad de *esperar en Dios en la oración (Sal 37.4; 40.1; *ver también* Is 40.31). Describe el clamar a Dios y recibir una respuesta (Sal 18.13; 30.10-11; 81.7): «Cuando te llamé, me respondiste; me infundiste ánimo y renovaste mis fuerzas» (Sal 138.3 NVI). Isaías llamó al pueblo al arrepentimiento, recordándoles la conversación a la que pueden regresar: «Éste es el camino; síguelo» (Is 30.21 NVI). La constante naturaleza del diálogo de la oración es básica para la intimidad de relacionarse con Dios.

Jesús modela la naturaleza íntima de la oración como conversación. Se relacionó con Dios como *padre, usando el arameo *abba* (un término íntimo para «padre»); a pesar de ello, esta intimidad no disminuye su sentido de la santidad de Dios. Excepto por su grito de agonía en la cruz (Mt 27.46 par. Mr 15.34), siempre se dirige a Dios como Padre y enseña a sus *discípulos a hacer lo mismo (Mt 6.5-15; 7.7-11; Lc 11.2-4). Así hace que el diálogo entre Dios y su pueblo sea una conversación más personal. Ora con frecuencia (Lc 5.16) e insta a sus discípulos para convertir la oración en parte de su estilo de vida (Lc 18.1). Enseña a sus discípulos en la oración (Lc 9.28; 11.1) y hace de la plegaria su primera acción en tiempos de dificultad. Los Evangelios recogen que él oraba en todos los acontecimientos importantes de su vida (el bautismo, Lc 3.21; la transfiguración, Lc 9.29; la selección de los *doce discípulos, Lc 6.12; Getsemaní, Mt 26.36-46 par. Mr 14.32-42; Lc 22.39-46).

Un intercambio de confianza. La oración es un intercambio de confianza: asumimos la actitud de un *niño confiado y oramos con fe emparejada con la obediencia; Dios recuerda nuestra fragilidad, nos ama como hijos, escucha y responde nuestras oraciones. La oración bíblica debe establecerse en contraste con otros muchos esquemas para influenciar a la deidad, comunes en el Antiguo Oriente Próximo. La fe bíblica excluye cualquier intento de usar la magia o fórmula para controlar o apaciguar a Dios. Elías ofrece una sencilla y directa oración claramente arraigada en su relación con Dios: «Yo soy tu siervo» aunque los sacerdotes de Baal procuran en vano ganar el favor de la deidad a través de «frenéticas profecías» y un baño de sangre (1 R 18.16-38 NVI).

Nuestra postura de confianza y obediencia. En muchas sociedades, ciertos tiempos y posturas se convierten en símbolos de oración: una cabeza *inclinada, *ojos cerrados, manos *unidas o estar de rodillas. En las Escrituras, la postura, el movimiento y el tiempo se mencionan en relación con la oración, pero ningún tiempo, lugar, gesto o

postura se convierte en metonimia para la plegaria. Cuando Ezequías oró pidiendo liberación, llevó una carta de amenazas al templo y la «desplegó delante del Señor» (Is 37.14 NVI). Las personas oran de pié, de rodillas, o golpeándose el pecho. La actividad física simboliza el compromiso de todo el ser en el acto de la oración. Pero el símbolo corporal solo es relevante si refleja con exactitud la posición del corazón hacia Dios.

La oración se ve profundamente afectada por el hecho de que el ser humano «se fija en las apariencias, pero yo me fijo en el corazón» (1 S 16.7 NVI). Las largas oraciones en lugares públicos se oponen a la actitud que Jesús enseñó (Mr 12.40). Del mismo modo, hasta las oraciones elocuentes se rechazan si las pronuncias los injustos (Pr 28.9; Is 16.12). La postura más importante en la oración es la de descanso (confianza en Dios) y la de acción (obediencia).

Existe una profunda relación necesaria entre nuestra oración y nuestra forma de vivir (Pr 15.24; Stg 5-16). Se destaca a *Moisés y Samuel como personas que oraron de forma eficaz (Jer 15.1). Jesús fue el modelo de la postura de acción sometida cuando oró en Getsemaní: «Hágase tu voluntad» (Mt 26.42). Lo más importante es que su estilo de vida y sus oraciones decían lo mismo (He 5.7). Aquellos cuyas oraciones son honradas por Dios vienen a él con humildad y confianza, como el niño a su padre o como un niño destetado en el regazo de su madre (Sal 131.2), buscando amor y una sensación de pertenencia.

La postura de misericordia y gracia de Dios. Dios se posicione para ayudar al recto de *corazón; responde la oración para ser fiel a su propio carácter y encomienda a los seres humanos la elección de acciones hacia él. Con frecuencia, los personajes bíblicos le sugieren a Dios que debería actuar de un modo concreto, porque su honor, su gloria, su gracia, su misericordia o su fiabilidad exigen una respuesta así. Los relatos de narrativa de estas oraciones dejan la clara impresión de que a Dios le agrada que se apele a su carácter pero no cuando se abusa de él (Ex 32.11-14; Nm 14.13-22; Dt 9.26-29; Neh 1.4-11). Por ejemplo, Abraham basó su oración en el carácter divino: «¿Acaso el Juez de toda la tierra no haría lo que es correcto?» (Gn 18.25 NTV) y Moisés apeló a la fidelidad de Dios hacia él cuando oró: « ¿Por qué han de hablar los egipcios, diciendo: Para mal los sacó, para matarlos en los montes, y para raerlos de sobre la faz de la tierra? Vuélvete del ardor de tu ira, y arrepiéntete de este mal contra tu pueblo» (Ex 32.12-13 RVR1960) Una de las imágenes más impresionantes de cómo responde Dios la oración llega en la respuesta a esta plegaria: «Entonces el Señor se calmó» (Ex 32.14 NVI) Josué ora con una lógica similar tras la derrota de Hai (Jos 7.6-9); forma su oración en la pregunta: «¿qué pasará con la honra de tu gran nombre?» (NTV). Daniel y Jesús también reconocen la postura de Dios en la oración como la de un señor benevolente cuya meta es ser fiel a su propio ideal (Dn 9.19; Lc 11.2).

La oración es un intercambio de confianza entre Dios y su pueblo del *pacto: Dios se posiciona en misericordia, esperando la obediencia de su pueblo, mientras que el pueblo de Dios se posiciona en la confianza, recordando sus promesas. Moisés y Samuel ejemplifican una relación correcta con Dios: «Invocaron al Señor, y él les respondió; les

habló desde la columna de nube. Cumplieron con sus estatutos, con los decretos que él les entregó» (Sal 99.6-7 NVI)».

La vida de oración mostrada en la Biblia no implica logros técnicos limitados a unos cuantos que han aprendido un sistema de símbolos y ensalmos, pero está abierta a todos, porque la relación de Dios con su pueblo escogido. La base relacional de las oraciones bíblicas se capta en la gran invitación a la plegaria: «¿Qué otra nación hay tan grande como la nuestra? ¿Qué nación tiene dioses tan cerca de ella como lo está de nosotros el Señor nuestro Dios cada vez que lo invocamos?» (Dt 4.7 NVI). Este aspecto de la oración, accesible y acogedor de la oración se capta en la declaración de David: «Este pobre clamó, y el Señor le oyó, y lo libró de todas sus angustias» (Sal 34.6 NVI).

La oración en toda la experiencia de la vida. Dios está cerca de nosotros en todo momento de la vida. Todas las esferas están, pues, abiertas a la oración. Las plegarias son impulsadas por la aflicción (Sal 18.6), la enfermedad (Sal 30.2), la necesidad de dirección (Sal 119.18), el arrepentimiento del pecado (Sal 30.8-9), el desconcierto ante la forma de actuar de Dios (Sal 22.1) o por el falso sentimiento de distanciamiento de él (Sal 33.12). El verbo *buscar* describe, típicamente, la acción de la oración y la refiere como parte de la búsqueda de la sabiduría y la vida (Sal 119). El libro de los *Salmos está formado por completo de oraciones que reflejan la gama de emociones que las personas experimentan a lo largo de su vida.

Otras imágenes destacadas de la oración. *Intimidad con Dios.* La oración es una reunión íntima con Dios, como descansar en el regazo de su madre (Sal 131.2). El profeta promete que en la oración Dios «te renovará con su amor, se alegrará por ti con cantos» (Sof 3.17 NVI).

Una vía de servicio. Los que ofrecen oración en el AT y el NT concuerdan en que una meta fundamental de la oración debería ser el poder para ayudar a otros. Abraham, Moisés, Josué y Daniel oran por el pueblo israelita, como lo hacen todos los profetas. Los apóstoles requieren oración de las iglesias para su ministerio (Ro 15.31; Col 4.3; He 13.18-19).

Jesús enseñó a los discípulos a usar la oración a modo de vía de servicio y no como medio de poder personal. Él oró por aquellos que suponían una carga, sobre todo los niños (Mt 19.13). Se retiraba para orar cuando necesitaba *fuerza para proseguir con su ministerio (Lc 5.16). Su oración pidiendo bendición e intercesión en Juan 17 se hace eco del lenguaje de las oraciones públicas del AT, ampliando su imagen de profeta, *sacerdote y rey (Jn17.1-26). El libro de *Hebreos proporciona la imagen de Jesús como sumo sacerdote que «vive siempre para interceder por [nosotros]» (He 7.25 NVI], en contraste con la imagen de la continua calumnia de *Satanás hacia nosotros (Ap 12.10).

Imágenes del poder único de la oración. De forma única permite que los hijos de Dios tomen parte de dos mundos. En Apocalipsis los ancianos que ministran delante del Señor sostienen «copas de ora llenas de incienso, que son las oraciones de los santos» (Ap 5.8). La oración es distinta a la mayoría de las demás comunicaciones, porque cuando oramos podemos esperar que Aquel a quien nos dirigimos comprenda nuestros gemidos inarticulados y los traducirá en oraciones eficaces. La imagen es la de un padre amoroso

que escucha la queja confusa de un hijo y responde a lo que se desea profundamente, pero que no se expresa bien. «No sabemos qué pedir, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos que no pueden expresarse con palabras» (Ro ٨.٢٦ NVI.

Aunque podemos sentir a menudo que la oración tiene poca consecuencia, Jesús nos recuerda que esta puede hacer cosas extraordinarias: «No sabemos qué pedir, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos que no pueden expresarse con palabras» (Lc 17.6).

Los que oraron bien. Tal vez las imágenes más indelebles de oración en la Biblia implica a quienes son un modelo auténtico de oración, como la plegaria de Abraham, orientada a los demás, por Sodoma (Gn 18.16-33) y su oración por su esposa Sarah, estéril (Gn 15.1-4). Cuando Israel está en *esclavitud en *Egipto, se nos proporciona una imagen conmovedora de Dios que interpreta el exhausto clamor de su pueblo y actúa (Ex 3.7). Moisés entabla un conmovedor dialogo con Dios sobre su capacidad de dirigir a las personas (Ex 3.1–4.7). La vida de oración de Josué es rica en simbolismo. Ora tras la derrota en Hai y se le dice que el problema es el pecado escondido (Jos 7.6-15). En Josué 9 se encuentra un ejemplo negativo, cuando los israelitas hacen un necio tratado, porque «no consultaron al Señor» (Jos 9.14 NVI). El voto de Ana que oraba por un hijo (1 S 1.10) es apasionante. La oración de *Salomón que pide *sabiduría debe considerarse uno de los modelos principales de la oración (1 R 3.5-9). Elías y Eliseo demuestran ser personas de grandes oraciones, en especial en la competición con los profetas de Baal (1 R 19.2-18). Cuando se vio rodeado por el ejército asirio, Ezequías desplegó una carta amenazante delante del Señor, que después de describe con imágenes majestuosas (2 R 19.15-19). En dos momentos se le dice a Jeremías que deje de interceder por el pueblo (Jer 7.16; 11.14), y su estallido de enojo contra Dios cómo la verdadera oración está marcada por la sinceridad (Jer 20.7-18). Daniel ora tres veces al día y registra una de las oraciones más orientada a los demás y una de las plegarias más centrada en Dios de las Escrituras (Dn 9.4-19).

Las oraciones de Jesús son extraordinarias por su absoluta frecuencia, su simplicidad y por elevarse directamente a Dios como «Abba». Las oraciones de Pablo recopiladas en sus epístolas muestran a una persona profundamente agradecida (Ro 1.8-9; Ef 1.3-14; 3.14-21). Hebreos presenta una imagen de Jesús siempre intercediendo por los santos (He 7.25), y se describe la plegaria como lo que nos permite tener acceso al trono de la gracia (He 4.4-16). Santiago proporciona un retrato de la preocupación por los enfermos a través de la oración (Stg 5.13-18) y Apocalipsis 4–5 proporciona la idea gráfica de la adoración celestial del *Cordero llena de oración.

Se muestra la oración en las Escrituras como una dimensión clave de la relación divina-humana. Marca al pueblo de Dios y está arraigada en la necesidad humana, el amor divino y la suficiencia. Pedir ayuda es la principal imagen de la oración en la Biblia, pero las imágenes de nutrición, confrontación (de Dios por parte de su pueblo y del pueblo por Dios, la comunión silenciosa y el diálogo están también muy presentes.

Ver también INCLINARSE, INCLINACÓN; AYUNAR; RODILLA, ARRODILLARSE; ESPERAR EN DIOS; ADORACIÓN.

ORÁCULO

La aparición de oráculos y sus muchas y diversas asociaciones suelen pasar inadvertidas en la traducción. La frase hebrea šā'alb^{e} y el verbo *dāraš* ambos vertidos «preguntar», funcionan como términos técnicos para consultar a la deidad. Ambas expresiones pueden tener por objeto una deidad pagana o el Dios monoteísta, es decir, como poder detrás del espíritu que proporciona respuestas y predicciones. Además de las narrativas sobre obtener oráculos, estas frases son extremadamente comunes, y apuntan a la importancia de esta actividad e implicando un amplio repertorio de métodos y rituales.

Oráculo como respuestas de Dios. Las Escrituras aluden a muchos métodos de adivinación antigua. Aunque se sabe relativamente poco de su práctica real, entre ellos encontramos los siguientes: *Astrología* (Dt 4.19; 2 R 17.16; 21.3-5; 23.4-5, 11-12; Jer 7.17-18; 8.2; 19.13; 44.16-19; Ez 8.16). El *sol y la *luna (Jos 10.12-13) o *estrellas actúan como aliados en la batalla (Jue 5.20), se condena la adoración de Kaiwan, el dios de las estrellas (Am 5.26), e Isaías habla de aquellos que son «contempladores de los cielos, los que observan las estrellas, los que cuentan los meses para pronosticar lo que vendrá sobre ti» (Is 47.13 RVR1960.

Hepatoscopia, la lectura de los hígados de las ovejas sacrificial (Ex 21.21), no se respalda ni se prohíbe en Levítico como forma de adivinación (Lv 3.4; 9.10).

Hidromancia. Los pozos y los manantiales se consideraban enclaves oraculares en el mundo antiguo. Los manantiales que burbujeaban se consideraban con bastante naturalidad como lugares para consultar a los espíritus ctónicos. Algún nombre de lugar testifica de estas tradiciones. *'Ēn mišpāt* (Gn 14.7) y la ceremonia de investidura en la Peña de Zohélet (o Peña de la Serpiente) cerca de Enrogel («fuente del adivinador», 1 R 1.9; cp. la antigua asociación de los oráculos con serpientes; un ejemplo es el «espíritu pitónico» traducido «espíritu de adivinación» en Hch 16.16). José usó su copa para adivinar (Gn 44.5, 15). Durante largo tiempo, los ríos también se consideraron jueces mitológicos.

La lectura del vellón aparece con Gedeón, pero tiene sus paralelos fuera de Israel (Jue 6.37-40, cp. Eneas durmiendo sobre un vellón en la cueva de adivinación).

La rabdomancia, la adivinación mediante árboles, varas y madera y fleches recibe la menci*ón de «pedir consejo a un trozo de madera» (Os 4.12; cp. Jer 2.27). Ideas similares documentan la historia de la vara mágica florecida de Aarón (Nm 17.7) y los efectos de las varas de Jacob en el engendramiento de animales (Gn 30.31-39; revelados en un sueño, Gn 31.10). Nabucodonosor insta a su adivinador a que realice el ritual de la flecha (Ez 21.21); Eliseo comunica acontecimientos futuros a Joas, interpretando las acciones de las flechas (2 R 13.15). Estas llevan un mensaje codificado de Jonatán para David (1 S 20.20-38). Muchos árboles tienen asociaciones con el juicio y proporcionando oráculos (la encina del maestro, Gn 12.6-8; la encina del adivinador, Jue 9.37; la palmera de Débora, Jue 4.5); el ángel del Señor se sentó bajo la encina de Ofra y motivó proféticamente a Gedeón (Jue 5.11).*

Se pensaba que el *terafín*, a veces traducido «ídolos» y en otras ocasiones «piedras esculpidas» contestaba las preguntas que ellos les formulaban (Ez 21.21; Zac 10.2); y los

postes de Asera, que representaban al árbol, se usaba también probablemente para la adivinación (1 R 14.23). Unas veces se condena a los terafines (1 S 15.23; 2 R 23.24), pero en otras se legitima o tolera (en la casa de David, 1 S 19.22-17; en posesión de Jacob, Gn 31; en Micaías, Jue 17.5) o son ambiguos (Os 3.4).

Los *sueños* eran un medio de comunicación divina especialmente común. Alrededor del Mediterráneo, los reyes asirios, los faraones egipcios, los héroes griegos y, presumiblemente, los ciudadanos corrientes buscaban dirección en los sueños. En el NT, Mateo recoge el uso de los sueños como advertencias a José, los Magos y la esposa de Pilato (Mt 1.20; 2.12; 2.13, 19, 22; 27.19). Hechos cuenta visiones de Pablo (Hch 16.9), Pedro (Hch 10.10) y Ananías (Hch 9.10). Las Escrituras recopilan muchos sueños como mensajes de Dios. Cuando este esperado canal se cierra, Saulo se queja a Dios de no contestarle más por sueños (1 S 28.15). Hasta un sueño pagano es un mensaje de Dios (Jue 7.13).

Sueños de incubación. En la mayoría de las sociedades antiguas, las personas buscaban oráculos divinos como sueños, durmiendo en santuarios. Las deidades paganas comunicadas de esta forma (Is 65.4), pero también lo hacía Dios. Por un sueño, Jacob le da nombre a Bet-el, «santuario» al lugar del sueño (Gn 28). Cuando la palabra del Señor y las visiones se vuelven infrecuentes, Samuel duerme en el santuario en lugar de sus habitaciones (1 S 3.1-2). Salomón duerme en el gran lugar alto de Gabaón para su sueño de Dios (1 R 3.4, 5).

La *necromancia,* consulta de los espíritus de los muertos, estaba estrictamente prohibida como *abominación (Lv 19.31; 20.6; Dt 18.11), aunque la atracción de las predicciones de los muertos mantuvo la práctica viva. Los pasajes de Isaías (Is 8.19-20; 28.15-22; 65.4) aluden a sueños de incubación en tumbas para obtener revelaciones de las y las deidades del inframundo. En Isaías 9.24 se describe la susurrante voz de los espíritus muertos en el foso. A pesar de la prohibición, un desesperado Saúl recurre a una médium, consiguiendo una respuesta más de Samuel (1 S 28).

El arca del pacto fue símbolo de la presencia de Dios con Israel, y en algunos casos se asocia a «preguntarle al Señor» (Jue 20.27; 1 S 14.18; 1 Cr 21.30).

Urim y Tumim se asocian al sumo sacerdote y a la provisión de dirección (Dt 33.8, 19; 1 S 14.41; llamado «oráculo» en Sirac 45.10), pero en su verdadera naturaleza y uso son difíciles de determinar. Se ha especulado que el urim y tumim eran objetos planos con un «sí» por un lado y un «no» por el otro. Como cuando se lanza una moneda, el lado que caía «hacia arriba» determinaba la respuesta a una pregunta (1 S 14.18; cp. Pr 16.33). El *efod* elude nuestra firme determinación. En ocasiones se trata de una vestidura sancionada por Dios que llevaban los sacerdotes (Ex 28; cp. 1 S 2.18, 28; 22.18) y en otros casos parece como la consulta a un ídolo (Jue 8.27; 17.5; 18.14-20; 1 S 23.9 [cp. 14.18]; 30.7; Os 3.4).

¿Oráculos como métodos paganos o adecuados de adivinación? El lector moderno puede retroceder ante la idea de que los adoradores del Dios de Israel realizaban rituales que diferían poco de sus vecinos paganos. Con todo, muchos de los métodos usados en común con las culturas vecinas eran aceptables. Las preguntas oraculares permitían la

dirección y la aportación divinas: «Podremos tirar los dados, pero el Señor decide cómo caen» (Pr 16.33). Cuando la condenación de la adivinación aparece en el AT, por lo general discrepa con el dios o el espíritu alcanzado por el método, no con el método en sí. Los sueños de Dios están aprobados; los sueños de espíritus de tumba no. El oráculo del Dios de Israel es legítimo; el de Baal-zebub no lo es (2 R 1.1-6). Llevar filacterias a la batalla no estaba mal, pero no debían contener nombres de dioses paganos (2 Mac 12.40). Así también, «el pecado de la adivinación» significa probablemente consultar a otros dioses (1 S 15.23; 2 R 17.17).

La adivinación como poder. La capacidad de imaginar o manipular el futuro le proporcionaba el oráculo gran influencia. *José manejó los temores de sus hermanos sobre la reputación de los adivinos egipcios (Gn 44.15). La fama de Ahitofel por su sabio consejo fue «como si se consultase la palabra de Dios» (2 S 16.23). El ascenso de Daniel al poder político surgió de su capacidad de interpretar los sueños sobre el futuro. Se menciona a los adivinadores como líderes del pueblo (Is 3.2, 3). Las palabras de los patriarcas moribundos, clarividentes, cargadas de sabiduría y redactadas en verso poético, funcionaban a modo de oráculo (2 S 23.1; Dt 31.1; 33.1; Gn 49.1).

Oráculos como política y mentiras. Los israelitas no consideraron extraño que Balaam, un oráculo pagano, intentara meterse en su futuro. La capacidad del Señor para usurpar la boca de Balaam y frustrar las intenciones de Balac sirvieron de prueba del poder supremo del Señor (Nm 23.5). Los profetas israelitas también comunicaron oráculos con respecto a naciones extranjeras que alteraban el curso de la historia de sus vecinos y, por consiguiente, de los suyos propios. En casa, en la corte real, el buen consejo de Ahitofel a Absalón tuvo que hacer frente a un mal consejo (2 S 17.14). Los malos oráculos podrían ser el resultado de un espíritu de mentira enviado por el Señor (1 R 22.22-23). Los falsos oráculos también eran una posibilidad (Jer 23.16).

Los oráculos como profecía que se autocumple. La revelación de Elías en cuanto a que Azael sustituiría a Ben-adad como rey de Siria parece funcionar como profecía y también como sugerencia plantada (1 R 19.15; 2 R 8.12-15). Otras profecías ocurrieron a través de personas que cumplen conscientemente las pronunciaciones como forma de obediencia a Dios, como cuando Jehú ordena a sus hombres que actúen «según la palabra [oráculo] que dio a conocer el Señor (2 R 9.26 NVI).

Los oráculos como parábolas que se interpretan a sí mismas. Aunque la mayoría de los oráculos se dan en poesía. Los oráculos de Balaam se etiquetan de *parábolas, *proverbios o figuras (Nm 23.7). Natán suscita la autocondena de David con una parábola (2 S 12.1-6). Jotam retrata de forma gráfica la necedad política de Siquem con una parábola sobre los árboles que escogen a un rey (Jue 9.8-15). Otros muchos profetas participaron como actores en las dramatizaciones de los acontecimientos futuros (p. ej. 1 R 20.35-37; Ez 5.1-4).

Los oráculos como Palabra de Dios. Finalmente, la palabra de Dios como ley (Hch 7.38; Ro 5.2; He 5.12; Sab 16.11), o como profecía (escrita; 2 Mac 2.4), o incluso los pronunciamientos del profeta cristiano temprano se llaman oráculos (1 P 4.11).

Ver también ENGAÑAR AL ORÁCULO; SUEÑOS, VISIONES; MÁGIA; PROFETA, PROFETISA.

BIBLIOGRAFÍA. A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

ORDEN

Las nociones modernas de orden y desorden están ampliamente moldeadas por los conceptos mecánicos derivados de la física newtoniana que sugiere que el universo es una máquina ordenada, aunque supremamente compleja. Este simbolismo al estilo de un reloj de cuerda no se encuentra en las Escrituras, que ve el orden del universo en términos mucho más personales.

Orden y pacto. Según el relato de Génesis, cuando Dios creó la tierra, distinguió entre el *día y la *noche y estableció las luces mayores y menores para gobernarlos y marcar el paso de los días, las *estaciones y los años (Gn 1.14); reafirmó esta regularidad estacional tras el diluvio (Gn 8.22). Sin embargo, las Escrituras no ven nada mecánico en este orden, más bien interpretándolo como reflejo de la relación de *pacto entre Dios y su creación (Jer 33.20, 25). De manera similar, la ordenación *providencia divina se revela en su relación con las criaturas vivientes, proporciona el hábitat de ellas y designa sus provisiones de agua y su cadena de alimento (Sal 104.27-28).

La obra de Dios fuera de los patrones normales del orden suele describirse como algo milagroso. Semejante descripción es permisible siempre que se entienda que Dios no está implicado de forma menos activa en los patrones «naturales» que observamos en torno a nosotros que en las pretendidas «sobrenatural» que llamamos milagros.

Orden y distinciones. Aunque el orden divino del universo se manifiesta a menudo en los patrones de regularidad, el orden divino se describe con mayor frecuencia en las Escrituras mediante varias separaciones o distinciones. Por ejemplo, en la creación narrativa del primer capítulo de Génesis, Dios vence la falta de forma del universo primitivo con una serie de límites: entre la *luz y la *oscuridad, el *día y la *noche, el *mar y la *tierra seca (cp. Sal 104.9), el firmamento y los cielos, las criaturas que viven en esas esferas distintas y los seres humanos, creados a imagen de Dios y llamados a gobernar sobre todo el resto de la creación (Gn 1.1-28).

A través de la distinción, el orden se traslada a la *adoración y al servicio de Israel, en el principio del *día de reposo, al año sabático y al año del jubileo; en los rituales de santidad que separan lo *limpio de lo inmundo; por la *circuncisión y la *ley que distinguen a Israel de las demás naciones; y por la palabra de Dios que distingue los mandamientos divinos de las tradiciones de los hombres y de la adoración al verdadero Dios de la veneración a los *ídolos.

Varios principios de separación, incorporados a la ley, refuerzan este patrón de distinción. Dios le ordena a su pueblo que no mezclen distintos tipos de tela al vestir ni semillas en el campo, ni crucen distintos animales en el ganado (Lv 19.19). Del mismo modo, la ley mosaica insiste en que la ropa acostumbrada tradicional para la diferenciación de los sexos no debe intercambiarse entre los géneros y mantiene las leyes de consanguinidad que distinguen entre vecino y parientes.

Orden y sabiduría. Los patrones y límites que reflejan tanto el orden físico como moral del universo, aunque siempre presente e integrante de la creación, no siempre se discierne con facilidad ni se capta de inmediato su utilidad. No obstante, incluso antes de la Caída, Dios encomendó a los hombres y las mujeres, como portadores de su imagen, una tarea (también conocida como el «mandamiento cultural») para ganar perspectiva en este orden y hacer un uso explícito de él sometiendo a la tierra (Gn 1.28), y siendo buenos administradores del *huerto en el que fueron colocados (Gn 2.5). Aunque la Caída hace que este mandato cultural sea más difícil de cumplir, la responsabilidad de hacerlo sigue en forma de obligación bíblica de buscar la *sabiduría. Por tanto, en la literatura de sabiduría de Proverbios y Eclesiastés, parte de la sabiduría consiste en ser capaces de entender el orden con el que Dios creó al mundo (Pr9.22-36), para distinguir las cosas que difieren y discernir los tiempos apropiados e inadecuados para todo lo que está debajo del cielo (Ec 3.18). Quienes se niegan a perseguir la sabiduría y prefieren vivir vidas desordenadas se etiquetan en el libro de Proverbios como necios y *vagos.

Orden y salvación. Si el orden es crucial para la tarea cultural de la humanidad, es incluso más importante para la obra redentora divina. Y es que si Dios y su palabra traen orden, el pecado lo interrumpe. La solución de Dios es reafirmar el orden, otra vez distinguiendo entre las cosas que difieren. La primera promesa redentora es, pues, una promesa de división entre la *semilla de la mujer y la de la *serpiente, que producirá la conquista de la serpiente y una restauración del orden moral divina (Gn 3.15).

Esta restauración se logra por medio de la obra divina de redención en Cristo. *Jesús demuestra ser el Señor de la creación ordenándole a las olas del *mar que se calmen. Restaura el orden moral por su muerte en la cruz y establece el escenario para el juicio final en el que todas las cosas se corregirán y habrá un nuevo cielo y una nueva tierra (Ap 21.1).

En última instancia, la noción de que Dios sea un Dios de orden y no de confusión (1 Co 14.33) se extiende más allá de la esfera física para incluir relaciones dentro de estado y de la iglesia. Abarca a Dios que da autoridad a los gobernantes civiles para proteger la vida, refrenar el mal y proporcionar estabilidad social para que el evangelio pueda predicarse y vivirse en paz (Ro 13.1-7; 1 Ti 2.1, 2). Asimismo, contiene la obligación de los líderes de asegurarse de que todas las actividades dentro de la familia de Dios se realicen «decentemente y con orden» (1 Co 14.40 RVR1960).

Ver también COSMOLOGÍA; CREACIÓN; SABIDURÍA.

ORDENANZA. *Ver* LEY.

ORIFICIOS nasales. *Ver* NARIZ, ORIFICIOS NASALES.

ORIGEN, IMÁGENES DE

La cuestión de los comienzos es una preocupación universal humana. El hijo adoptado busca sus orígenes y una vez despertado el deseo, se vuelve irrefrenable. La búsqueda del conocimiento de los orígenes es una búsqueda de identidad. La Biblia es fundamentalmente un libro sobre comienzos. Pretende dar una perspectiva sobre el comienzo de todas las cosas importantes: hombre y mujer, criaturas de la naturaleza, el

mundo mismo, la sociedad, la familia, y hasta el mal que reside en el universo (Gn 3). La excepción es Dios mismo, el originador de todo, salvo el mal que no tiene origen propio.

El origen identifica la raíz o el carácter fundamental de una cosa. Identificar un origen es, en parte, entender la esencia de algo; de ahí que la relevancia de imágenes de comienzo. Si la tierra habitable era originalmente un jardín, nuestra comprensión de él es bastante diferente de lo que supondría que consideráramos la tierra como una mera colección de materia que, por la evolución, se convirtió en el mundo tal como lo conocemos. Aquí, las implicaciones son bastante diferentes si creemos que las personas han sido creadas a imagen de Dios en comparación a verlas como algo que ha evolucionado a partir de animales inferiores (como se deduce del comentario de un famoso evolucionista sobre la humanidad: «Y ahí tenemos a nuestro Mono Desnudo, vertical, cazador, fabricante de armas, territorial, neoténico, cerebral, primate por linaje y carnívoro por adopción»).

La naturaleza del origen como esencia se ilustra en la creación de

Eva, a quien se describe en las Escrituras como derivada de *Adán y tomada de su costado (Gn 2.21-22). Desde su origen, la mujer deriva su nombre (Gn 2.23), su estatus como compañera portadora de la imagen de Dios (Gn 1.27), su unidad con Adán en la relación de *matrimonio (Gn 2.23-24) y su vocación como ayuda idónea (Gn 2.29) en el cumplimiento del mandato cultural para llenar la tierra y ponerla bajo sujeción (Gn 1.26-28). Adicionalmente, que la mujer fuera creada a partir del hombre y no al revés es algo a lo que Pablo aduce como prueba de que el marido es la cabeza de la esposa (1 Co 11.3, 8).

La creación ilustra el mismo principio. La creación es de Dios, pero se ha producido de la nada. Esto significa que, aunque Dios es la fuente de la creación, es distinto de ella, y aunque el orden creado dependa de Dios, no emana de él y no es en sí mismo divino. La parábola del AT con respecto al leñador que crea un *ídolo con un trozo de *leña, tras haber utilizado otras partes de la madera para cocinar su comida y calentarse (Is 44.13-20) indica la necedad del pensamiento y de la práctica idólatras en la que las personas adoran y sirven a la creación en lugar de que el Creador e imagina que Dios es una mera extensión del orden creado (Ro 1.21-25). Nuestra comprensión del origen está sujeta a nuestra forma de entender la esencia de algo.

Un elemento final que observar sobre los orígenes es que las cosas se parecen a aquello a partir de lo cual se origina. Por el contrario, las cosas no pueden tener orígenes distintos a ellas: un *manantial de agua dulce produce *agua dulce, no agua salada, y una higuera produce higos y no olivas (Stg 3.11-12).

El origen de la humanidad. Las discusiones modernas del «origen del hombre» se centran ampliamente en el método por el cual se origina la vida humana, ya sea de forma instantánea o por algún tipo de proceso. La descripción bíblica del origen y la creación de los seres humanos es, sin embargo, extraordinariamente breve considerando la importancia del tema. Consiste en tres versículos (Gn 1.26-127; 2.7), el tercero y más detallado está lleno de lenguaje antropomórfico. Esto no significa que la narrativa sea, en modo alguno, incierta; sencillamente sugiere que las Escrituras no hace el menor intento

de proporcionar respuestas la clase de preguntas que nos gustaría formular sobre los detalles del origen de la vida humana, desde nuestra perspectiva científica del siglo XX. Lo que sí afirman las Escrituras es que Dios mismo fue el responsable de dar vida al primer hombre y que lo hizo utilizando un material «terrenal» preexistente que la Biblia denomina «el polvo de la tierra».

Esta «terrenalidad» de la humanidad es una de las imágenes más importantes en las Escrituras relacionadas con los orígenes. Al ser tomadas las personas del polvo de la tierra, por naturaleza pertenecen a la tierra, son terrenales y derivan de los elementos constituyentes a los que finalmente regresarán (Gn 3.7). Lo concomitante de un origen terrenal es que instila humildad y desalienta el orgullo, a la vez que sirve de recordatorio constante de la muerte como juicio por el pecado. En el AT se encuentran aplicaciones similares de nuestra terrenalidad en el libro de Job y los Salmos. La mayoría de las referencias enfatizan la brevedad y la fragilidad de la vida (Job 4; 10.9; 7.21; 34.15; Sal 30.9; 90.3). Pero al menos en un caso nuestra terrenalidad también suscita la respuesta compasiva de gracia del Señor que «conoce nuestra condición; se acuerda de que somos polvo» (Sal 103.14 RVR1960)

En el NT la imagen del origen terrenal de la humanidad se enfatiza de manera particular con el fin de contrastar la vida terrenal del primer Adán con la vida espiritual del segundo Adán, Cristo (1 Co 15.47-48). Pablo establece un contraste entre los terrenales (los que están en Adán en su terrenalidad y son parte del presente siglo malo) con los que están en Cristo (que serán transformado [1 Co 15.51] en un nuevo cuerpo espiritual, imperecedero, inmortal y celestial, como el cuerpo espiritual del Cristo resucitado). Considerado desde esta perspectiva, la cuestión del origen es fundamental para la salvación. Todo se basa en si un individuo está «en Adán» o «en Cristo». Todos aquellos cuyas raíces se remontan a Adán están modelados según la terrenalidad de este y morirán. Los que están en Cristo exhibirán la vida de su Espíritu y serán vivificados (1 Co 15.21).

Equilibrando la imagen de la terrenalidad de los orígenes humanos encontramos el énfasis de las Escrituras sobre el hecho de que las personas fueron creadas a imagen de Dios. De acuerdo con el principio de que el origen determina la esencia, aquí las connotaciones son bastante únicas dentro de la creación. Comparten cualidades divinas, incluido el poder de la razón, la creatividad (cuando leemos por primera vez sobre las personas creadas a la imagen de Dios, lo principal que sabemos acerca de este Dios es que crea), la inmortalidad futura y los rasgos que el NT denomina conocimiento verdadero, justicia y santidad (Ef 4.24; Col 3.19). Como portadores de la imagen de Dios, la humanidad recibe un estatus único dentro de la creación misma para ser vicerregentes, bajo la autoridad de Dios, sobre el mundo que Dios ha hecho (Gn 1.26-28). El estatus exaltado que el Salmo 8 le adscribe a la humanidad («un poco menor que Dios», coronado «con gloria y honra» recibiendo dominio sobre la creación visible; Sal 8.5-6 RVR1960) está arraigado de forma específica en el hecho de que Dios «hiciera» así a la humanidad.

Las personas son, por origen, dobles criaturas, terrenales y poseedores de cualidades divinas. Hasta el pasaje que describe la creación de Adán a partir del polvo de la tierra insinúa esta dualidad, ya que Adán no se convirtió en «un ser vivo» hasta que Dios «sopló en su nariz aliento de vida» (Gn 2.7 RVR1960; cp. Ec 12.7: el polvo físico del cuerpo «vuelve a la tierra, como era» mientras que «el espíritu vuelve a Dios que lo dio» [RVR1960].

El origen del universo visible. El universo visible también lleva la impronta de su Creador (ver CREACIÓN). Gran parte de lo que la Biblia le atribuye al universo se puede rastrear hasta *Dios como origen. Por ejemplo, cuando una persona hace algo podemos suponer que la cosa creada tiene un propósito o telos. Basándonos en las Escrituras podemos deducir que el mundo creado tiene como propósito expresar la bondad y la gloria de Dios (Sal 19.1; 148). La *belleza de la creación también es una belleza que se remonta a la obra de Dios (Sal 19.1); de hecho, la intención de Dios era que la creación fuera hermosa y funcional (Gn 2.9; ver NATURALEZA). Una vez más, al ser Dios el Creador del universo visible, este existe para servirle (Sal 104.2-4).

Tras cada objeto creado subyace un designio y un plan. Es lo que ocurre con el orden creado. Sus ritmos ordenados reflejan a un Dios de orden (Sal 19.6; 104.19-23). Además, una persona que hace algo asume la responsabilidad de mantenerlo. La Biblia describe el universo, a lo grande y de forma más pequeña, como algo de lo que Dios se ocupa (Sal 104.10-30).

La historia de la creación en Génesis 1 indica aplicaciones adicionales. Que Dios creara el universo significa que este no es autosuficiente, sino dependiente. Tampoco es una emanación de Dios y, por tanto, es algo separado de él, por lo que no se le puede considerar divino en sí mismo. Procede de un Dios que es bueno, y por ello se repite una y otra vez que el universo es «bueno» y «muy bueno».

Además, los pasajes bíblicos que tratan de la creación divina del universo suelen tener un propósito polémico detrás, con la intención de refutar historias rivales de creación de las culturas paganas del entorno. Aunque otras historias de creación son realmente teogonías (historias de los orígenes de los dioses), la Biblia da por sentada la existencia eterna del Creador y habla de la creación del mundo. En contraste con los mitos de la creación construidos alrededor del tema del conflicto, en el que las deidades pelean unas con otras, la historia de la creación en la Biblia es el epítome de la armonía y el orden. Como resultado, aunque las opiniones paganas del mundo tienden hacia un incipiente dualismo, con fuerzas del caos siempre a punto de recobrar el control del universo, la Biblia retrata a un Dios que, de forma decisiva y con calma, gobierna al mundo (Sal 74.12-17; 104.5-9).

La genealogía de la salvación. El tema de la división entre dos humanidades, de acuerdo con su origen espiritual, no es original del NT, sino que encuentra sus raíces en la promesa origina de redención que se le dio a Adán y Eva (Gn 3.14-15). En este pasaje Dios declara que hará una división en el seno de la humanidad, poniendo enemistad entre la simiente de la mujer y la de la serpiente. La Biblia considera, pues, el pedigrí espiritual como algo muy importante.

Incluso en el periodo anterior al diluvio, la Biblia traza la línea de Set como línea de la vida, y la de *Caín como linaje de muerte; la mezcla de ambos tiene como resultado el juicio del diluvio. A medida que el propósito redentor de Dios se desarrolla en la historia bíblica, esta distinción entre la línea piadosa y la impía de la humanidad se vuelve más pronunciada aún. Por ejemplo, en las bendiciones y las maldiciones que Noé transmitió a sus hijos y nietos encontramos un anticipo de bendiciones y maldiciones genealógicas por venir (Gn 9.25-27). De la posterior mesa de las naciones que surge de los descendientes de Noé, Dios determina llamar a un hombre, Abram, del linaje de Sem (hijo de Noé a quien este había bendecido), para que saliera de Ur de los Caldeos y llevarlo a un nuevo lugar para que desplazara a los descendientes de Canaán (nieto de Noé a quien este había maldecido).

Al hacer Dios su pacto con *Abram y sus descendentes, le promete que hará de él una gran nación con el fin de realizar sus propósitos redentores, por medio de los cuales todas las familias de la tierra serán bendecidas (Gn 12.1-3). El resto de la Biblia es la narrativa del cumplimiento de esta promesa por parte de Dios. Israel se forma como nación, unió a Dios como pueblo suyo por medio del pacto mosaico, encomendado con las profecías de Dios y con la promesa de un futuro Mesías. Por la posición privilegiada de Israel y su especial mayordomía, Jesús puede declararle a la mujer samaritana que «la salvación viene de los judíos» (Jn 4.22).

Esto también significa que acceder a las promesas del pacto de Dios en el AT se lograba principalmente a través del origen nacional. No ser israelita descalificaba de un modo sustancial, por no decir absoluto. Entre las notables excepciones están Rut la moabita y Rahab la prostituta de Jericó; no solo fueron incorporadas a la nación de Israel, sino que fueron injertadas en la genealogía de Cristo (Mt 1.5). Otros dos importantes extranjeros que experimentaron bendición por medio del contacto con Israel incluyen a la viuda de Sarepta, cuyo hijo fue sanado por Elías (1 R 17.8-24) y Naamán el sirio, que fue curado de su lepra por Eliseo (2 R 5.1-5). Jesús apela de forma específica a estos ejemplos de juicio sobre el Israel incrédulo y como testimonios de la intención de Dios de extender las bendiciones del reino a los gentiles (Lc 4.24-27).

Incluso estos pocos ejemplos dejan claro que la genealogía espiritual de Dios es algo distinto a la salvación por inseminación, aunque no es menos real que la genealogía física. Todos los israelitas verdaderos rastrean su linaje hasta Abraham en un sentido más espiritual que físico. Pablo explica que los verdaderos hijos de Abraham son los que exhiben la fe de este en las promesas de Dios (Ro 2.28-29; 9.6-8; Gá 3.7). Por ser simiente de Abraham (en Cristo), la bendición de este se extiende a los gentiles (Gá 3.13-16). En este sentido, el origen está integralmente relacionado con la salvación.

Dios es el origen de la vida espiritual, que lleva la impronta de su carácter moral. Un alma muerta no puede producir una viva: «Y él [Dios] os dio vida a vosotros, cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados» (Ef 2.1 RVR1960). Jesús le explicó a Nicodemo que «lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es» (Jn 3.6 RVR1960). En cuanto al misterio divino del origen de esta vida «El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde

va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu» (Jn 3.8). «Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones, para iluminación del conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Jesucristo» (2 Co 4.6 RVR1960).

Los humildes orígenes de la grandeza espiritual. En las Escrituras, grupos de ciertos orígenes étnicos o geográficos se contemplan en ocasiones con cierto recelo, y este prejuicio se usa con frecuencia para exponer una idea teológica relevante. Por ejemplo, en la parábola en Ezequiel 16 Dios retrata a Israel como una niña abandonada en el campo para que muera a la intemperie. Dios la rescata, la alimenta, se casa con ella y la bendice, para ver que se prostituye con otros dioses. Dios bendice esta parábola recordándole a Israel sus orígenes humildes, que su padre era amorreo y su madre hitita (Ez 16.3). Este malvado pedigrí forma un oscuro telón de fondo contra el cual la luz de la gracia de Dios para con Israel se puede ver con mayor claridad y su perverso rechazo de la gracia contrasta claramente. La idea es que Israel no tiene razón de enorgullecerse en sí mismo y sí todas las razones de estarle agradecido a Dios, pero no lo hizo.

Se expone una idea diferente desde los humildes orígenes de Jesús. Se crió en Nazaret que, al parecer, tenía una reputación desfavorable (Jn 1.46). Del mismo modo, la región galilea en la que se ubicaba Nazaret tenía pocas probabilidades como fuente de beneficio espiritual (Jn 7.52). Este detalle particular no fue accidenta y parece tener dos propósitos. En primer lugar, refuerza la forma en que el Señor Jesús se humilla y adopta la forma de siervo con el fin de llevar a cabo su obra redentora en la cruz (Fil 2.6-8). En segundo lugar, da testimonio de la intención de Dios revelada en su palabra profética, para revelar primeramente su evangelio a los de origen humilde. Fue propósito de Dios que el pueblo que andaba en tinieblas viera gran luz (Is 9.1-2).

El apóstol Pablo expone la misma idea cuando nos recuerda que no muchos creyentes son personas de posición, según los estándares humanos, pero que Dios ha escogido a los necios para avergonzar a los sabios, y a los débiles para avergonzar a los fuertes, de manera que los que pertenecen a Dios deberían jactarse en él y no en sí mismos (1 Co 1.26-31). La Biblia nos proporciona una lista virtual de los que «logran» estar entre los que vienen de orígenes poco prometedores: *María la madre de Jesús (Lc 1.48), Amós (Am 7.14), Rahab la ramera que entra en la genealogía de Jesús (Mt 1.5), *David el pastorcillo, a quien mandan a buscar a los pastos para ser ungido rey de Israel (1 S 16.10-13). Como quien origina la vida espiritual, Dios considera a los humildes (Sal 138.6), cuida a los mansos y contritos de espíritu (Is 66.2), y da gracia s los humildes (Stg 4.6; 1 P 5.5).

Resumen. Tanto nuestra necesidad humana de salvación como nuestra esperanza de lograrla están relacionadas con nuestro origen. Como consecuencia del pecado en nuestro estado natural, somos hijos e hijas terrenales de Adán y vástagos de la serpiente. Por gracia somos levantados de esa postura baja y pecaminosa para unirnos en Cristo a la Simiente prometida de la mujer y declarados hijos verdaderos de Abraham.

Ver también ABRAHAM; ADÁN; CREACIÓN; JESÚS; PRIMERO; SEMILLA.

ORO

Del gran número de referencias al oro en la Biblia (425) surge una paradoja: valorado por lo raro y lo difícil que es de encontrar, es uno de los fenómenos físicos que se menciona con mayor frecuencia. La cualidad primaria del oro en estas referencias e su valor. Una cualidad secundaria que se suele dar por sentada es su *permanencia y durabilidad. Al tener un valor estándar reconocido, se le asocia especialmente al *tabernáculo y el *templo, con la corte y, por extensión, con la clase rica de forma más general.

Claramente asociado con la riqueza y el poder (Is 60.17), la posesión del oro es una de las marcas distintivas de la riqueza de Abraham (Gn 13.2) y la autoridad real de José (Gn 41.42), Jerjes (Est 4.11) y Mardoqueo (Est 8.15). Las *coronas reales suelen estar hechas de oro (2 S 12.30; 1 Cr 20.2; Est 8.15; Sal 21.3; Zac 6.11; Ap 4.4; 9.7; 14.14). El oro era uno de los tres regalos presentados al niño Jesús por los magos (Mt 2.11) en su búsqueda del «rey de los judíos». La grandeza del rey *Salomón se subraya porque «hizo que la plata y el oro fueran en Jerusalén tan comunes como las piedras» (2 Cr 1.15 NVI). Los méritos relativos de la *plata y el oro emergen de la leva impuesta sobre Judá por Neco, rey de Egipto: cien talentos de plata y un talento de oro (2 Cr 36.3).

El valor superior y la permanencia del oro lo convierten en un punto de referencia frecuente en las comparaciones que vemos en la Biblia. En la visión de Nabucodonosor, la cabeza de la estatua (que representaba su propio Imperio babilónico) es de «oro puro» (Dn 2.32), señal de su superioridad con respecto a las partes inferiores de la imagen hechas de metales menores. En el capítulo siguiente, la enorme imagen de sí mismo cuya adoración Nabucodonosor impone a sus súbditos, está hecha de oro (Dn 3.1), como solían serlo las imágenes paganas. Al describir las consecuencias de la caída de Jerusalén, Lamentaciones se centra en el oro para destacar la *gloria anterior de la ciudad y sus ciudadanos: «que antaño valían su peso en oro» y ahora son «como vasijas de barro» (Lm 4.2 NVI).

Cuando un poeta bíblico quiere señalar superioridad, el oro es la imagen escogida. En el Cantar de los Cantares, el amado usa tres veces el simbolismo del oro en una descripción de su amada: refiriéndose a su *cabeza, sus *brazos y sus *pies (Cnt 5.11, 14,15). En Job, el valor de la sabiduría se indica mediante el hecho de que «no se compra con el oro más fino» (Job ٢٨.١٥; cp. vv. ١٩ ,١٦). A lo largo de líneas similares, el salmista identifica las leyes de Dios como «más preciosas que el oro, y más que mucho oro afinado» (Sal ١٩.١٠; cp. Sal ١٢٧ ,١١٩.٧٢). En Proverbios la sabiduría se describe como mejor inversión incluso que el oro (Pr ١٦.١٦ ;٨.١٠ ;٣.١٤). El valor del oro es tan grande en la imaginación bíblica que puede incluso representar a Dios, como en la declaración de Elifaz el temanita a Job en cuanto a que si se arrepiente, «tendrás por oro al Todopoderoso» (Job ٢٢.٢٥ NVI).

Dios se convirtió en una piedra de toque de tanto valor que, al parecer, en los tiempos del NT algunos pensaban que el oro que cubría el templo de Herodes era más relevante que el templo mismo, una idea que Jesús condena en término nada inciertos: «¡Ay de vosotros, guías ciegos! que decís: Si alguno jura por el templo, no es nada; pero si alguno jura por el oro del templo, es deudor. ¡Insensatos y ciegos! porque ¿cuál es mayor, el oro, o el templo que santifica al oro?» (Mt 23.16-17 NVI).

Al ser el oro raro y, por tanto, precioso, se usó en tiempos bíblicos para la fabricación de artículos considerados particularmente especiales, sobre todo el mobiliario y otras reliquias (Ex 25–26; 28; 30–31) y el templo (1 R 6–7). Encontramos una correlación similar entre el oro y los «nobles propósitos» en 2 Timoteo 2.20.

La Biblia también recoge el abuso del oro. En la advertencia que se le hace al pueblo de Israel contra la fabricación de *ídolos, Dios le dice a Moisés que especifique el error de usar el oro y la plata de ese modo (Ex 20.23). Bajo el liderazgo de Aarón, ellos lo hacen, aunque no será la última vez en su historia (Ex 32.2-4; Jue 8.24; Sal 115.4; Hch 17.29). Esos ídolos eran oro sólido o tallados en *madera y después cubiertos con oro (Is 40.19; Hab 2.19). Pero el oro no tiene derecho a tanto honor; como Dios indica por medio de Hageo, la plata y el oro del mundo le pertenecen en última instancia a él (Hag 2.8).

Un aspecto del valor del oro es su relativa indestructibilidad. Por tanto, se le ve como una fuente de seguridad, una de las razones por las que desde la perspectiva de *fe es tan peligroso ser rico. Job declara que estaría mal «[poner] en el oro mi confianza» o decirle «al oro puro: "en ti confío"» (Job 31.24 NVI). De manera similar, la advertencia de Dios a los israelitas, por medio de Ezequiel, es que «arrojarán su plata en las calles y su oro se convertirá en cosa abominable; ni su plata ni su oro podrán librarlos el día de la ira del Señor. No saciarán su apetito ni llenarán sus estómagos, porque su iniquidad ha llegado a ser ocasión de tropiezo» (Ez 7.19 NVI).

Las ideas del inmenso valor e indestructibilidad combinan en la descripción del *cielo como ciudad de «oro puro» (Ap 21.18, 21). Pablo urge a los *corintios a edificar cuidadosamente en su obra espiritual, usando oro (entre otras cosas) y no materiales combustibles como la *madera, el heno o la *paja (1 Co 3.12). Varios personajes bíblicos se refieren a sí mismos como habiendo sido probados y haber salido como oro (Job 23.19; Zac 13.9; Mal 3.3). Pedro se refiere a la fe que es mucho más valiosa que el oro, porque aunque sobrevive al proceso refinador, al final perecerá (1 P 1.7, 18; cp. Stg 5.3). El proceso de probar la pureza del oro fundiéndolo en un horno se ve como metáfora de la forma en que Dios prueba el corazón humano (Pr 17.3). En Proverbios 27.21 se usa la misma ilustración del efecto probador de la alabanza que el pueblo recibe.

Ver también BRONCE; HIERRO; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; METALES; PERMANENCIA; PROSPERIDAD; PLATA; TABERNÁCULO; TEMPLO; MADERA.

OSAR. *Ver* APOSTAR, OSAR.

OSCURIDAD

La oscuridad no existe por sí sola, ya que se define sencillamente como ausencia de luz. Es una realidad física y espiritual y a la vez un símbolo apto para algunas de las experiencias humanas más profundas. Con alrededor de doscientas referencias, la oscuridad es una actriz principal del drama bíblico. El libro de *Job, una visión de calamidad y desesperación, es una pequeña antología de descripciones de oscuridad, con tres docenas de ejemplos. La oscuridad destaca de casi todas las demás imágenes literarias que, finamente, son ambivalentes (tienen manifestaciones buenas y malas),

porque es uniformemente negativa en su trascendencia. La mejor forma de organizar el simbolismo bíblico de la oscuridad es notar, en primer lugar, lo que represente en sí misma y, a continuación, observar lo que Dios hace con respecto a ella.

El conflicto cósmico. La mente primitiva imagina la vida y hasta el cosmos como un conflicto entre la *luz y la oscuridad, considerados como combatientes que luchan por el control del mundo (*ver* COSMOLOGÍA). Las primeras referencias bíblicas a la oscuridad insinúan una imagen así. Leemos que «La tierra no tenía forma y estaba vacía, y la oscuridad cubría las aguas profundas» (Gn 1.2 NTV). El primer acto creativo de Dios consiste en producir luz y separarla de la oscuridad, con matices de que la luz venció a la oscuridad (Gn 1.4-5). Dios tuvo que «dividir la luz de las tinieblas» (Job 26.10). El cosmos se mantiene intacto solo por el poder gobernador de Dios, y una forma en la que los profetas imaginan un juicio *apocalíptico venidero es describiéndolo como el regreso al *caos primigenio en el que la tierra está «asolada y vacía» y en los cielos «no había... luz) (Jer 4.23; cp. Is 5.30).

A lo largo de la Biblia, la oscuridad es un contraste implicado de la luz, independientemente de si la oscuridad es física o simbólica. De hecho, sesenta versículos presentan la luz y las tinieblas como pareja de contraste y ser sacado de la oscuridad a la luz es una imagen bíblica principal de la redención.

Oscuridad física. La oscuridad como rasgo físico de relatos de la vida diaria para un gran grupo de pasajes bíblicos. En el extremo neutral del espectro, la oscuridad *nocturna señala, sencillamente, el final de la jornada de trabajo para los seres humanos y el tiempo activo de los animales nocturnos (Sal 104.20). La cualidad palpable de oscuridad en una era preeléctrica se sugiere por la forma en que el escritor de Hebreos enumera la oscuridad en un catálogo de las cosas «que se pueden tocar» (He 12.18). Las connotaciones de esta oscuridad nocturna son, por lo general, siniestras. La oscuridad se asocia de diversas formas con buscar a tientas el camino (Job 5.14; 15.25), la incapacidad de progresar por una senda (Job 19.8), el allanamiento de una morada (Job 24.16), *«terrores» no determinados (Job 24.17; cp. Gn 15.12), lugares «que puedan esconder a los malhechores» (Job 34.22), disparan desde las sombras contra los de corazón recto» (Sal 11.2), «abunda la violencia» (Sal 74.20), «tropiezan» (Pr 4.19) y «tinieblas» (Is 58.10; Jl 2.22). La capa de oscuridad hacen que sea el momento natural para la aventura adúltera: «Caía la tarde. Llegaba el día a su fin. Avanzaban las sombras de la noche» y es cuando los «jóvenes...uno de ellos falto de juicio» comete *adulterio con la astuta seductora (Pr 7.7, 9 NVI).

En resumen, la oscuridad tapa algunas malas compañías, que se vuelven más tortuosas en virtud del ocultamiento de la actividad perversa a la vista común. Pablo proporciona un resumen adecuado de este lado de la oscuridad cuando le ordena a los cristianos que «No tengan nada que ver con las obras infructuosas de la oscuridad, sino más bien denúncienlas, porque da vergüenza aun mencionar lo que los desobedientes hacen en secreto» (Ef 5.11-12).

Significados figurados. Basándose en sus propiedades físicas, la oscuridad se convierte en una rica fuente de metáfora para las realidades espirituales. Si la luz simboliza el

entendimiento, la oscuridad representa la ignorancia (Sal 82.5), la necedad (Ec 2.13-14), el silenciamiento de la revelación profética (Mi 3.6), el estado de la mente humana no inspirada por la revelación de Dios (2 P 1.19), la falsedad (1 Jn 1.6) y la pérdida de caminar en la verdad de Dios « porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Jn 2.11 RVR1960). Si la luz simboliza el bien, la oscuridad es la imagen correspondiente a los impíos «que dejan los caminos derechos, para andar por sendas tenebrosas» (Pr 2.13 RVR1960; cp. Pr 4.19). En la misteriosa imagen que Jesús usa del ojo como «*lámpara del cuerpo», la *ceguera física se convierte en una metáfora para el estado caído (Mt 6.22-23; Lc 11.34-36).

En la lógica de la noche que pone fin a la actividad del día, la oscuridad se convierte en una imagen para la *muerte o la tumba (Job 10.21-22; Sal 88.12). Las tinieblas es la imagen principal del poema de Job que maldice el día de su nacimiento y expresa su deseo de morir (Job 3). El cese que la tiniebla lleva a la actividad humana hace que se la asociación natural de la *prisión y la mazmorra (Sal 107.10, 14; Is 42.7; 49.9). Aunque no se tenga una prisión literal en mente, la parálisis que la oscuridad provoca en la actividad humana hace que parezca una prisión y ocho versículos bíblicos nos proporcionan una imagen de «sentarse» en oscuridad.

La luz es la imagen bíblica genérica para el favor divino y la prosperidad humana, y la oscuridad es por consiguiente la ausencia de estos (Sal 88.6). Job describe, pues, su prosperidad antigua como un tiempo en el que la lámpara de Dios brilló sobre su cabeza y «por su luz podía andar entre tinieblas», siendo este el tiempo «cuando yo estaba en mi apogeo y Dios bendecía mi casa con su íntima amistad» (Job 29.3-4 NVI). Por consiguiente, la caída de los impíos de la prosperidad se describe como un tiempo en el que «la luz se oscurecerá en su tienda» y cuando el impío «[sea] lanzado a las tinieblas» (Job 18.6, 18 RVR1960). De manera similar, cuando el salmista ora para que el infortunio recaiga sobre sus enemigos, pide que «sea su camino tenebroso y resbaladizo» (Sal 35.6 RVR1960). Amós declara el mensaje aleccionador para el pueblo complaciente que habla con elocuencia del día venidero del Señor y que descubrirá que «será de oscuridad y no de luz» (Am 5.18, 20 NVI).

La oscuridad como fuerza espiritual. El poder de la oscuridad, convirtiéndose en nada menos que en una realidad espiritual. Jesús mismo habló del «poder de la oscuridad» (Lc 22.53), y Pablo habló de cómo los cristianos no batallan contra *enemigos públicos, sino contra «las potestades que dominan este mundo de tinieblas, contra fuerzas espirituales malignas en las regiones celestiales» (Ef 6.12 NVI).

El contexto en el que se sitúa aquí la oscuridad es la batalla cósmica espiritual entre el bien y el mal, Dios y *Satanás. ¿Qué tienen en común la justicia y la maldad? pregunta Pablo. «¿O qué comunión puede tener la luz con la oscuridad?» «¿Y qué concordia Cristo con Belial?» (2 Co 6.14-16 NVI). El mundo mismo está dividido entre «hijos de luz» e hijos «de la noche o de las tinieblas» (1 Ts 5.5). El poder supremo de las tinieblas se manifestó con el triunfo temporal del mal mientras Cristo moría colgado de la cruz, un triunfo del mal que adoptó la forma de una oscuridad de tres horas que dejó a las personas sobrecogía (Mt 27.45; Mr 15.33; Lc 23.44).

Resumen. Considerada en sí misma, la oscuridad es, pues, una imagen fuertemente negativa en a experiencia humana. Es físicamente opresora; es el entorno natural para una hueste de sucesos malignos; y se asocia con la muerte, el encarcelamiento y el mal supremo. Las tinieblas se asocian, en principio, con el mal en oposición a los propósitos del orden y de la bondad de Dios en el universo y en la sociedad humana. La pregunta viene a ser, por tanto, qué hace Dios con respecto a la oscuridad y si, en realidad, él es señor sobre ella.

El poder de Dios sobre la oscuridad. Es importante separar el simbolismo bíblico de la oscuridad y la luz de cualquier concepto de dualismo, como en la religión de Zoroaster. Las tinieblas, en la Biblia, no equivalen en poder a la luz. La impresión ocasional de que son iguales es el resultado del realismo de la Biblia sobre el poder del mal en el mundo. Sin embargo, la oscuridad solo existe dentro del control de Dios. Él conoce «el lugar de las tinieblas», aunque las personas no (Job 38.19). Él también «sabe lo que se oculta en las sombras». Las personas que piensen que el Señor no ve lo que hacen en la oscuridad están equivocadas (Ez 8.12); en realidad «No hay lugares oscuros ni sombras profundas que puedan esconder a los malhechores» (Job 34.22). El orador del Salmo 139 admite la derrota en su escape imaginario de Dios en la oscuridad con el reconocimiento de que «Aun las tinieblas no encubren de ti [es decir, Dios]; y la noche resplandece como el día; lo mismo te son las tinieblas que la luz» (Sal 139.12 rvr1950). De hecho, a Dios se le llega a describir como creador de la oscuridad: «Yo formo la luz y creo las tinieblas» (Is 45.7 NVI).

El poder de Dios sobre la oscuridad es evidente en que lo usa para lograr sus propósitos. Utiliza las tinieblas para cubrirse de la vista humana, por ejemplo. En las teofanías del AT la cualidad que tienen las tinieblas de ocultarse o cubrirse la convierten en parte del medio de la apariencia de Dios. Cuando él lleva a cabo el ritual de «cortar el pacto» con Abraham, por ejemplo, «cuando el sol se puso y cayó la noche, aparecieron una hornilla humeante y una antorcha encendida (imágenes de la aparición de Dios), las cuales pasaban entre los animales descuartizados (Gn 15.17 NVI). En otras palabras, Dios mismo está cubierto de la vista humana por el velo de la oscuridad. Cuando Dios aparece sobre el Monte *Sinaí, está envuelto en una oscuridad que inspira asombro (1 R 8.12; 2 Cr 6.1), un ser espiritual trascendente velado de la vista humana. En el supuesto de que un mortal no pueda ver a Dios y vivir (Ex 33.20), que él se vele en oscuridad es un acto de misericordia hacia la raza humana.

Dios también usa la oscuridad para traer juicio sobre los malhechores. En el tiempo del éxodo, la novena *plaga fue una oscuridad de tres días, tan intensa que las tinieblas podían «sentirse» (Ex 10.21-23). Cuando los egipcios perseguían a los israelitas que huían, Dios no solo los ahogó, sino que usó las tinieblas para separarlos a modo de barricada de los israelitas (Jos 24.7). En la visión apocalíptica del juicio venidero, a Dios se le retrata como enviando oscuridad sobre la tierra como forma de castigo (Is 13.10; 60.2; Ez 32.7-8; Jl 2.2, 31; Am 8.9; Sof 1.15; Ap 16.10). Cuando Dios predice «haré, pues, juicios», el simbolismo es el del día que se oscurece (Ez 30.18-19) y el de perseguir a «en las tinieblas a sus enemigos» (Nah 1.8). La oscuridad incluso se

convierte en una designación para el *infierno mismo (Mt 8.12; 22.13; 25.30; 2 P 2.4, 17; Jud 6, 13). En cada uno de estos pasajes, Dios es enfáticamente aquel que envía a las criaturas desobedientes a la oscuridad del infierno.

Liberación de la oscuridad. El mayor de los actos de Dios en cuanto a la oscuridad es, sin embargo, que *rescata espiritualmente a las personas de las tinieblas a través de la obra de Cristo. Dios mismo «es luz, y no hay ningunas tinieblas en él» (1 Jn 1.5). Cristo es una luz que «resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» (Jn 1.5). Quien siga a Jesús «no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8.12). Jesús vino «como una luz para brillar en este mundo» para que todo aquel que crea en él «no queden más en la oscuridad» (Jn 12.46). En una línea similar, Pablo cree que los creyentes en Cristo estuvieron una vez «llenos de oscuridad, pero ahora tienen la luz que proviene del Señor» (Ef 5.8 NVI).

Ya sea como símbolo o como principio espiritual, la oscuridad es aquello de lo que Dios libera a las personas en Cristo. Por tanto, aparece en algunas de las grandes imágenes de redención que encontramos en la Biblia. Con la venida de Jesús, «el pueblo asentado en tinieblas vio gran luz; y a los asentados en región de sombra de muerte, luz les resplandeció» (Mt 4.16 RVR1960; cp. Lc 1.70). Escapar al estado perdido requiere, ni más ni menos, que una misión de rescate divino: Cristo «nos ha librado de la potestad de las tinieblas, y trasladado al reino de su amado Hijo» (Col 1.13 RVR1960). Los que creen en Cristo como salvador son «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios... que os llamó de las tinieblas a su luz admirable» (1 P 2.9 RVR1960). Para personas que son hijos de Dios, «las tinieblas van pasando, y la luz verdadera ya alumbra (1 Jn 2.8 RVR1960».

Ver también CAOS; CEGUERA; LÁMPARA; LUZ; NEGRO; NOCHE.

BIBLIOGRAFÍA. E. R. Achtemeier, “Jesus Christ, the Light of the World: The Biblical Understanding of Light and Darkness,” *Interpretation* 17 (1962) 439-49.

OSEAS

La profecía de Oseas gira en torno al tema de la fidelidad y la infidelidad. Al lector se le presente de inmediato la falta de fe de Israel hacia el *pacto con Dios, mediante el propio retrato simbólico de Oseas de dicha relación por medio de su matrimonio con la infiel Gomer. Al demostrar esta ser desleal a su marido, como también lo había sido Israel, abandonando a su divino esposo (*ba'al*) por otro dios (*Ba'al,* Os 2.16-17). Así como gomer se había entregado a la *prostitución, separándose así de Oseas, el Israel infiel corría el peligro de ser cortado de Dios. Hasta los hijos nacidos durante el matrimonio simbolizaban la reprobación de Dios hacia Israel: *Jezreel,* reflejaba tanto el nombre del lugar de la infidelidad real al encargo de Dios (2 R 9.7–10.28) y el inminente exilio de Israel, «el Señor te dispersará» (Os 1.4-5); *Lo-ruhama,* «no amada» (Os ١.٦); y *Lo-Ammi,* «no es mi pueblo» (Os ١١-١.٩). Y, como Oseas buscó a gomer, así la esperanza de Israel está solamente en el amor redentor de Dios por su caprichoso pueblo (Os ٥-٣.١).

Estructuralmente, el tema del matrimonio de los tres primeros capítulos se presenta en un claro patrón quiástico: *matrimonio y reunión (Os 1.2-9; 3.1-5), renovación del pacto

(Os 1.10–2.1; 2.14-23), *juicio de Israel (Os 2.2-4, 9-13), y una pieza central que enfatiza la condenación por la promiscuidad (Os 2.5-8). Antes de la suscripción final (Os 14.9), uno encuentra una colección de oráculos de juicio (Os 4–8), cada uno de ellos en torno a un título imperativo: «¡Escucha!» (Os 4.1), «¡Toquen alarma!» (Os 5.8), «¡Pon a tu boca trompeta!» (Os 8.1) y un doble conjunto de oráculos que, aun pretendiendo advertir sobre el juicio, dan instrucciones designadas para convencer a Israel de enmendar sus caminos: «No te alegres» (en la infidelidad espiritual, Os 9.1), sino más bien «regresa» (al Señor, Os 14.1).

La condición espiritual de Israel se describe en no menos de quince palabras para el pecado, así como por medio de temas destacados: prostitución (Os 1–3; 4.14-15, 18; 5.3-4; 6.10; 7.4; 8.9; 9.1), el pacto (Os 2.18; 4.2; 6.7; 8.1-14; 9.11; 10.3; 13.16) e idolatría (Os 4.10, 17; 8.4-6, 13-14; 9.10, 15; 10.5; 11.1; 12.11). Israel necesita el *arrepentimiento (Os 2.14; 3.5; 5.6; 6.6-7; 7.8-10; 14.4-6) y la justicia genuina (Os 10.12; 12.6; 14.9) si la condición espiritual simbolizada por los tres hijos ha de ser revertida (Os 2.23).

Aunque Oseas presente en ocasiones el caso de Dios contra Israel, de una forma muy próxima al lenguaje de tribunal (Os 4.1-4, 15; 5.1, 5, 7; 8.1, 12-13), como Amós y Miqueas, el profeta se apoya en ejemplos comunes del mundo natural y del agrícola para ilustrar su mensaje. Habla de la *tierra y el cielo (Os 2.21-23), el *sol (Os 6.3), la *nieve (Os 9.8), y las *lluvias de invierno y primavera (Os 6.3-4); de criaturas salvajes (Os 2.12, 14, 18; 4.3; 5.14; 7.11-12; 8.9; 11.10, 11; 13.7-8) y domesticadas (Os 2.11; 4.16; 5.6; 10.11); de campos arados (Os 12.11; cp. 10.12), de *sembrar y plantar (Os 2.23; 8.7; 10.12, 13), la *cosecha (Os 6.11) y el *trillado (Os 2.6, 8-9, 11; 9.1-2); y de productos del campo (Os 2.9), el *vino y el *árbol (Os 2.12, 15; 9.2, 10; 10.1; 12.1), así como árboles secos (Os 9.16) y plantas salvajes y espinos (Os 2.6, 12; 9.6; 10.4, 8). Todo esto está entretejido en una gráfica tapicería profética mediante coloridas figuras literarias. Los símiles particularmente impresionantes (Os 2.3; 4.16; 5.10, 12, 13; 8.9; 9.10; 10.4, 7, 10, 11; 13.3) y las metáforas (Os 9.8; 10.11) se reúnen en concatenaciones contextuales.

Especialmente pintorescos son los grupos de los oráculos de juicio de Oseas 5 a 7. Aquí se denuncia al liderazgo de Judá por ser como los que mueven a traición los linderos (Os 5.19), y se dice que sus sacerdotes no son mejores que las bandas de asaltantes asesinos (Os 6.9). Espiritualmente, el amor de Israel por Dios es fugaz, tanto como una nube mañanera y el temprano *rocío (Os 6.4), aunque su programa político es incontrolable como un *asno salvaje en celo (Os 7.9-10) o una *paloma insensata, siempre revoloteando de un lugar a otro entre varios poderes del mundo en lugar de confiar en Dios mismo. Israel ha demostrado ser tan indigno de confianza como un arco defectuoso que hace que el arquero yerre el blanco (Os 7.6). Tristemente, como el hombre cuyo *cabello ha ido encaneciendo poco a poco, o una tortita a la que no se le ha dado la vuelta y que está a punto de quemarse (Os 7.7-9), el pueblo de Dios no parece al tanto de su mortal peligro. Por consiguiente, Dios enviará su juicio para consumirlos tan

ciertamente como una polilla hambrienta o una podredumbre progresiva (Os 5.12) o un *cazador que atrapa *pájaros con su red (Os 7.12).

Un ejemplo conmovedor de la maestría de Oseas se ve en su magistral empleo de motivos literarios para ilustrar la condición espiritual de Israel. Se presenta a Dios como un fiel marido para Israel, su esposa infiel (Os 2.2, 16, 19-20; 3.1-5; 9.1) y madre de sus hijos israelitas (Os 2.2, 5; 4.5), y como padre de un hijo caprichoso (Os 11.1-3). Dios también es el *redentor de Israel que sacó a sus hijos de Egipto (Os 11.4; 12.9; 13.4), los cuidó en el *desierto (Os 13.5) y, habiéndolos establecido en la *tierra prometida, los bendijo con abundantes productos como el *grano, el *vino y el *aceite (Os 2.8). En lugar de responderle con gratitud, Israel se había apartado de él (Os 7.14), con el resultado de que Dios debe llevarse estas señales de su bondad (Os 2.9). El viento del este asirio que Israel codiciaba tanto (Os 12.1) demostrará ser un viento invasor enviado por Dios (Os 13.15) para producir una cosecha de juicio (Os 6.11).

A pesar de todo esto, sin embargo, Israel puede tener esperanza. Con toda seguridad, Dios debe disciplinar a su pueblo con urgencia, pero el Sanador Divino vendará las *heridas de ellos (Os 6.1). Usando el tema familiar del tercer día (Os 6.2), Oseas asegura a sus lectores que Dios los revivirá y restaurará el grano, el vino y el aceite que simboliza sus bendiciones sobre una nación fiel (Os 2.20; 14.7).

Ver también PACTO; PROFECÍA, GÉNERO DE; PROFETA, PROFETISA; PROSTITUTA, PROSTITUCIÓN.

OSO. *Ver* ANIMALES.

OVEJA, PASTOR

La oveja es el *animal mencionado con mayor frecuencia en la Biblia, con casi cuatrocientas referencias si incluimos las alusiones a los *rebaños. Además, la figura del pastor recibe alrededor de cien referencias. Esta prominencia surge de dos fenómenos: la importancia de las ovejas para la vida nómada y agrícola de los hebreos, y las cualidades de estos animales y los pastores que las convertían de forma particular en fuentes de metáforas para las realidades espirituales.

Las ovejas eran una parte fundamental de la economía israelita desde los primeros tiempos (Gn 4.2). *Abraham, Isaac, *Moisés, *David y *Amós, todos ellos eran pastores (Gn 12.16; 26.14; Ex 3.1; 2 S 7.8; Am 1.1). Los pastores no siempre eran hombres; entre las pastoras están Rebeca (Gn 29.9) y las hijas de Jetro (Ex 2.16). Criadas por el *alimento que suponían (*leche y carne) y *lana, las ovejas eran una parte natural de la vida en el árido Mediterráneo oriental, porque pueden sobrevivir con un mínimo de agua y *hierba, y pueden ser trasladadas a nuevos pastos y zonas irrigadas durante la sequía (*ver* PASTOS). Las ovejas también aparecen de forma prominente en el sistema sacrificial del AT.

Las condiciones de pastoreo en la antigua Palestina proporciona el fundamento para las referencias figuradas. Estas condiciones eran muy diferentes de la mayoría de las prácticas modernas. Las ovejas no estaban dentro de un lugar vallado y abandonadas a su suerte. Más bien dependían por completo de los pastores para su protección, para

pastar, beber, refugiarse y cuidar de sus heridas. En realidad, las ovejas no sobrevivirían mucho tiempo sin un pastor. No solo son criaturas dependientes; también son singularmente bobas, propensas a deambular e incapaces de encontrar su camino de vuelta al redil, aunque esté al alcance de la vista.

En ocasiones, otros animales como las *cabras se mezclaban con las ovejas. Esta situación figura de manera destacada al menos en dos pasajes bíblicos: las experiencias de Jacob con los rebaños de Labán (Gn 30–31) y el Discurso de Jesús en el Monte de los Olivos, con su imagen del juicio final como tiempo en el que Dios separará las ovejas de las cabras (Mt 25.32-33).

La indefensión de las ovejas ayuda a explicar las acciones y la cualidades de un buen pastor que, en la Biblia, es un caso de estudio en cuidado y compasión. Era tarea del pastor conducir a las ovejas de la protección nocturna en un redil por sendas seguras a lugares de pastos y agua. Después de pastar y beber por la mañana, lo típico era que las ovejas se recostaran durante varias horas al medio día a la *sombra o en un lugar fresco (Cnt 1.7), regresando de noche al redil, donde el pastor atendía a las ovejas febriles o con rasguños. Para proteger a las ovejas de los depredadores, los pastores iban equipados con dos artículos, la *«vara y el callado» de Salmos 23.4, uno de ellos era un arma como una cachiporra y el otro era el báculo con forma de gancho al final que se usaba para la protección, el *rescate y para ponerlo contra la espalda de las ovejas y contarlas al entrar en el redil (ver Lv 27.32). El Salmo 23, construido alrededor de un día típico en la vida de un pastor, es casi un manual de estas prácticas del pastoreo.

Los pastores eran, pues, proveedores, *guías, *protectores y compañeros constantes de las ovejas. También eran figuras de *autoridad y *liderazgo para los animales bajo su cuidado. Tan estrecha es la conexión entre el pastor y las ovejas que hasta el día de hoy los pastores de Oriente Medio pueden dividir los rebaños que se han mezclado junto a un pozo o durante la noche, con solo llamar a sus ovejas que siguen la voz de su pastor. Los pastores son inseparables de sus rebaños y su trabajo es exigente, solitario y, a veces, peligroso (Gn 31.38-40; 1 S 17.34-35). Los pastores recibían la ayuda de sus hijos o hijas (Gn 37.12; 1 S 16.11) o contrataban ayuda (Jn 10.12-13), colocándolos de nuevo en una posición de autoridad y responsabilidad.

Además del contexto económico de la antigua Palestina, las referencias bíblicas a las ovejas y los pastores toman su lugar dentro de una rama inmensa de literatura conocida como literatura pastoril. En esta tradición, el pastor es una figura idealizada de virtud sencilla y de liderazgo espiritual. La figura del pastor en la tradición también, con frecuencia, un amante (como en el Cantar de los Cantares) y un poeta (como en el caso de David, «el dulce cantor de Israel» [2 S 23.1 RVR1960]. En la tradición pastoral, describir sencillamente el mundo del pastor es evocar asociaciones de inocencia moral y liderazgo ejemplar. Captamos vislumbres de esta idealización pastoral en la figura de *Abel, el «cuidador de ovejas» que también fue un ejemplo de piedad ideal (Gn 4.2-4), y los pastores a los que se les anunció en primer lugar la natividad (Lc 2.8).

Ampliando estos hechos literales de las ovejas y del pastoreo, los escritores bíblicos y Jesús construyen una elaborada estructura simbólica y metafórica de referencias. Se

pueden distinguir cuatro corrientes principales.

Líderes como pastores. De acuerdo con el papel de pastor como líder y proveedor, los escritos pastorales bíblicos describen con frecuencia a los líderes civiles y religiosos como pastores y al pueblo como ovejas. En un sentido, los patriarcas encajan en el patrón, por cuanto eran pastores por vocación y progenitores de la nación de Israel. El primer ejemplo decisivo es Moisés, que era pastor antes de convertirse en líder de los israelitas (Ex 2.15–3.1), dirigiendo a uno de los salmistas a hablar de Dios dirigiendo a su pueblo «como ovejas por mano de Moisés y Aarón» (Sal 77.20 RVR1960). El sucesor de Moisés, Josué, fue designado del mismo modo a liderar al pueblo «para que la comunidad del Señor no ande como ovejas sin pastor». David es, por excelencia, el pastor-gobernante, aquel a quien Dios «eligió... de las majadas de las ovejas... para que apacentase a Jacob su pueblo» y que apacentó a los israelitas «conforme a la integridad de su corazón, los pastoreó con la pericia de sus manos» (Sal 78.70-72 RVR1960). Aunque los reyes extranjeros eran llamados pastores, por lo común, incluso en la Biblia (Is 44.28), los escritores bíblicos son reservados cuando usan la imagen para sus propios reyes. El único rey israelita explícitamente llamado pastor es David (2 S 5.2), aunque 1 Reyes 22.17 puede extender la imagen de forma más general. Amós es un ejemplo del profeta como pastor, siendo un boyero a quien Dios tomó «de detrás del ganado» y lo llamó a profetizar a Israel (Am 7.15 RVR1960; cp. Am 1.1). A los jueces también se les llamaba pastores (2 S 7.7).

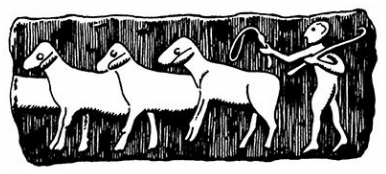
La sátira eclesiástica —un ataque a los líderes religiosos indignos— ha sido un subgénero común a lo largo de la tradición pastoral. Asimismo, es común en la Biblia donde se denuncia con frecuencia a los falsos líderes religiosos como malos pastores. En estas denuncias no siempre resulta posible diferenciar entre los líderes civiles y los sacerdotales. El pasaje clásico es Ezequiel ٣٤, un extenso pasaje de reprensión satírica a los líderes egoístas y poco fiables que no se han preocupado del pueblo de Israel. De los juicios de Ezequiel sobre estos pastores ignominiosos podemos deducir que su papel consistía en preservar y cuidar al pueblo (no explotarlo), fortalecer a los débiles, sanar a los enfermos, vendar a los tullidos y llevar de regreso a los descarriados, guiarlos suavemente y mantenerlos unidos (Ez 34.2-6). Dado que los pastores indignos se preocupaban más de sí mismos que de sus cometidos y saquearon al rebaño en lugar de buscarlo, Dios los hará responsable y les quitará su modo de vida (Ez 34.8-10). De esta situación viene la promesa de un pastor del linaje de David que cuidará genuinamente del pueblo (Ez 34.23).

Otros profetas del AT también usaron la sátira religiosa en el modo pastoral. Jeremías ataca a los líderes que han manejado mal sus tareas y bajo quienes el pueblo han perdido su camino (Jer 10.21; 50.6). Los falsos pastores mismos serán destruidos (Jer 25.34-36; cp. Zac 10.2-3; 11.15-17) y remplazados por pastores elegidos por Dios (Jer 3.15; 23.1-3). La culminación de esta sátira pastoral llega con la exposición de Jesús sobre el asalariado en su discurso del Buen Pastor (Jn 10.1-18) y los comentarios negativos de Pedro sobre los pastores-ancianos que ejercen su papel de forma avariciosa y dominante (1 P 5.2-3). En el lado positivo, en el NT se usa la metáfora del pastor para delinear

cómo los pastores y los ancianos deberían cumplir su oficio. Cuando Jesús restaura a Pedro, utiliza el simbolismo de alimentar y cuidar al rebaño para designar la tarea apostólica y pastoral (Jn 21.15-17). Se alienta a los ancianos de la iglesia para que cuiden con esmero de sí mismos y del rebaño que les ha sido confiado, y se les advierte contra los que procuran asolarlo (Hch 20.28-29). Estos ancianos también reciben la amonestación de realizar su tarea pastoral de buen grado, movidos por el deseo genuino de servir más que por la recompensa monetaria, y centrarse en ser ejemplos del rebaño en lugar de enseñorearse de él (1 P 5.3-4).

El pueblo escogido como ovejas de Dios. La palabra **rebaño* se usa en ocasiones sencillamente para indicar a un grupo de ovejas (Sal 107.41; Ez 36.37-38). Pero, mayormente en el AT se usa de forma implícita o explícita para el pueblo de *Israel, en especial en los salmos (Sal 28.9; 68.7; 74.1; 79.13; 121.4), pero también en otros lugares (1 R 22.17; Jer 13.17; 50.6). La relación de estas ovejas con Dios se insinúa con frecuencia o se declara, como en las referencias al rebaño o a las ovejas de la *mano de Dios, *pastos o posesión (Sal 95.7; 100.3; Mi 7.14). La idea principal es que Israel es la posesión de Dios y puede recurrir a él confiadamente en busca de dirección, provisión y seguridad.

En el NT, *rebaño* sigue usándose para Israel, descrito por Jesús como perdido (Mt 15.24), así como los debilitados y los exhaustos (Mt 9.36). Sin embargo, en su mayor parte se refiere al grupo de discípulos remanente que está reuniendo (Lc 10.3; Jn 10.1-16). Debido a su pequeñez, Jesús habla de ellos como su «pequeña» manada. Se ordena a sus miembros que no teman, incluso ante el peligro de ataques engañosos desde dentro y los ataques abiertos desde afuera (Mt 7.15; 10.16) y la certeza de que tendrá que pasar por la gran tribulación en el futuro (Mr 14.27), porque es Dios quien le está dando el reino (Lc 12.32). La imagen del rebaño de ovejas también se usa para la *iglesia (Hch 20.28-29; 1 P 5.2).



Sello cilíndrico que describe a un pastor conduciendo su rebaño de ovejas.

La metáfora del pueblo como ovejas se apoya de formas específicas en los rasgos de las ovejas que pueden ser negativos o positivos. Como suelen hacer las ovejas, se dice que las personas se han descarriado, cada uno se apartó en la dirección que escogió (Is 53.6; 1 P 2.25). La pasividad de las ovejas y su uso en el sacrificio las convierte en metáforas de la persecución y el martirio (Sal 44.22; cp. Ro 8.36). En un típico rebaño de ovejas hay ovejas que dominan, que empujan a las más débiles para alejarlas del agua y de la comida, que pisotean los pastos y ensucian el agua. Todo esto entra en la imagen de Ezequiel de la vida en la comunidad religiosa que ha fracasado (Ez 34.17-23).

El pastoreo divino del individuo. En varios lugares se habla de Dios como el pastor de un individuo y también del pueblo. Esto aporta una intimidad añadida a la imagen. Así encontramos a Dios con un cayado sobre las ovejas mientras estas entran en el redil,

tomando nota de cada una de ellas al pasar para asegurarse de que están presentes y a salvo (Ez 20.37). También son relevantes las referencias a Dios llevando en sus brazos a los corderos y guiando a las preñadas (Is 40.11) o buscando a las descarriadas, perdidas, tullidas y débiles (Ez 34.16); todo esto habla de la consideración divina especial que se les da a los que están en mayor necesidad. El Salmo 23 puede leerse como testimonio personal de David sobre la provisión de Dios en su vida, descrita en términos pastorales. La forma de dirigirse a Dios en los términos más personales como «mi pastor» (Sal 23.1), y el catálogo de provisiones es maravillosamente inclusivo y está moldeado con amorosa atención a los detalles literales de la vida de un pastor.

Jesús declara, del mismo modo, su preocupación pastoral por los individuos del rebaño. Esto se expone con energía en la parábola de la oveja perdida (Mt 18.12-24), en el que el pastor deja al resto del rebaño para ir en busca de la oveja perdida y solitaria. La profundidad de la preocupación del pastor por el individuo se expresa de un modo hermoso en las descripciones de su regocijo cuando encuentra a las ovejas, la lleva a casa sobre sus hombros y llama a sus amigos y vecinos para contarles lo sucedido. En la parábola del buen pastor esta se amplifica a través de la referencia a Jesús que llama a todas las ovejas por nombre y todas ellas conocen su voz. Conoce a los miembros individuales del rebaño así como el Padre lo conoce a él, y no solo preserva sus vidas, sino que les da vida eterna (Jn 10.3-5, 10, 14-15, 27-28).

Dios como pastor. Una de las imágenes más tiernas de la Biblia es la de *Dios como pastor de su pueblo. La primera referencia a esto es bastante temprana, aunque su significado no se desarrolla (Gn 49.24). Aunque en algunos casos el papel de Dios como pastor se menciona sin más explicación (Sal 79.13; 95.7; 100.3), en otras Dios se presenta guiando (Sal 77.20; 80.1), protegiendo (Sal 78.52), salvando (Ez 34.22) y reuniendo (Jer 31.10) a las personas así como a guiarlas en busca del alimento adecuado (Jer 50.19; Mi 2.12-13). El Salmo 23 sigue siendo el texto clásico, con su descripción de Dios como proveedor, guía y protector. La visión de Isaías del tierno amor de Dios por los más débiles, descrito en términos del pastor que levanta a los corderos en sus brazos y los lleva, a la vez que guía a las que todavía han de dar a luz es casi tan famosa (Is 40.11).

Más allá de la presente infidelidad del pueblo y de sus líderes, Dios espera un tiempo en el que el remanente de Israel, ahora dispersado, volverá a reunirse otra vez como un rebaño en un aprisco donde hay seguridad, y salir de nuevo a un lugar donde hay abundante provisión (Mi 2.12-13). En todo esto, Dios vigilará cuidadosamente su pueblo (Jer 31.10) y cuidará de ellos (Zac 10.3). Una vez más, el pueblo se multiplicará y Dios pondrá sobre ellos a pastores que se tomarán en serio el velar por ellas y cuidarlas de la forma más adecuada (Jer 23.4). A veces, todo esto se le atribuye simplemente a Dios, de un modo más notable en Ezequiel 23.11-16).

El Mesías como pastor y cordero. Además de la imagen generalizada de Dios como pastor de su pueblo, la Biblia desarrolla un tema que se centra de manera específica en el Mesías, como se profetiza en el AT y se cumple en Cristo, en el NT. Como David, de quién el descendía (2 S 5.2; 1 Cr 11.2; Sal 78.7-12), esta figura se describe en términos

de pastor. Ezequiel profetiza, pues: «Mi siervo David será rey sobre ellos, y todos ellos tendrán un solo pastor» (Ez 37.24 RVR1960).

En el NT esta figura se identifica directamente como Jesús (Mt 2.6), que habla parabólicamente de sí mismo como en busca de la oveja perdida y llevándola a casa (Lc 15.4-7), y claramente de identifica como el pastor del pueblo abandonado y dispersado por el que se preocupa y al que reúne (Mt 6.34; 9.36; 15.24; Lc 19.10). En su extensa descripción de «buen pastor» en el Cuarto Evangelio, tenemos el retrato más completo de lo que implica pastorear al pueblo de Dios (Jn 10.3-30). Aquí tenemos más que una parábola, aunque menos que una alegoría: es un «campo de imagen» lleno de ricas posibilidades figuradas. Por primera vez, existe una referencia a «otros rebaños» además de Israel, es decir, los gentiles. El pastor ya no es un personaje de la historia, sino la figura en torno a quien gira todo. Otra cosa nueva es la referencia a la muerte del pastor por el rebaño.

En un asombroso giro de frase. Se habla de esta muerte como la de un *cordero, el más vulnerable del rebaño. Jesús no solo es el pastor sacrificial, sino también la oveja sacrificada, y por ello, en el último libro de la Biblia, se le describe como cordero y pastor (Ap 7.17; cp. 14.4). En otro lugar de Apocalipsis, es sencillamente el cordero (Ap 5.6-14; 7.14; 14.1; 19.7). El escritor de Hebreos describe a Jesús como «el gran pastor de las ovejas» (He 13.20 RVR1960), y Pedro le atribuye a Jesús el título de «el Pastor y Guardián de vuestra alma» (1 P 2.25 RVR1960). La visión de Isaías del siervo sufriente lo describe como un cordero conducido al matadero y silencioso delante de sus oyentes (Is 53.7; citado en Hch 8.32).

Resumen. La literatura pastoral es de las convenciones más importantes de la literatura en cada fase de su historia. También es importante en la Biblia, donde el enfoque está menos en el paisaje exuberante como imagen de placer escape de una realidad abrumadora (aunque las referencias a verdes pastos y aguas tranquilas en Sal 23.2 y los paisajes idealizados del Cantar de los Cantares se dirigen hacia esa tradición) y más en las funciones realizadas por un pastor en beneficio de las ovejas. Arraigada en esta relación de oveja-pastor, el simbolismo bíblico hace hincapié en el cuidado y la compasión del pastor divino y de la dependencia que tienen las personas de Dios para que supla todas sus necesidades.

Ver también AGRICULTURA; CABRA, CORDERO; PASTO; REBAÑO.

BIBLIOGRAFÍA. R. Banks, *God the Worker: Journeys into the Mind, Heart and Imagination of God* (Valley Forge, PA: Judson, 1994); J. Beutler and R. T. Fortna, eds., *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context* (Nueva York: Cambridge University Press, 1991).

OXIDARSE

El óxido aparece dos veces en el NT como imagen potente de la inevitable destrucción y destructividad de los bienes temporales atesorados. Parece ser que el término traducido «óxido» tiene una connotación más amplia de la corrosión y *decadencia que corresponde a los metales de diversos tipos (no solo el hierro; *ver* MINERALES).

Jesús mismo advirtió a sus *discípulos que no amontonaran «tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen y donde ladrones minan y hurtan» (Mt 6.19 RVR1960). Santiago concretiza más la imagen ya que no solo habla de *tesoros, sino de «oro y plata» que se han «corrompido» y «oxidado»: en realidad, predice: «Su herrumbre será un testigo contra vosotros y consumirá vuestra carne como fuego» (Santiago 5.2-3 NVI). Esta imagen de los metales más preciosos totalmente descoloridos, corroídos por completo, muestra gráficamente el valor supremo de las riquezas terrenales acumuladas. En estos versículos estos tesoros del *mundo no parecen tan solo carentes de valor, sino dañinos y malignos: ese mismo óxido consumirá y quemará la carne de los acaparadores, presumiblemente al dar testimonio contra ellos y consignarlos a las *llamas del *infierno.

Por el contrario, la lección que Jesús quería enseñar es «acumulaos tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la herrumbre destruyen, y donde ladrones no penetran ni roban» (Mt 6.20 NVI). El Hijo de Dios quiere que sus seguidores busquen el reino de Dios y su justicia (Mt 6.33). Dichos tesoros son eternos, no pueden corromperse y llevan a aquel que ha invertido allí la riqueza eterna y el *gozo del cielo. Para los que establecen su corazón en las cosas de arriba y no en las terrenales (Col 3.1-2), las Escrituras prometen una «ciudad de oro puro», que resplandecen con la gloria sin fin de Dios (Ap 21.18 NVI).

Ver también ALMACENAR; CORRUPCIÓN; DECADENCIA; MINERALES; TESORO.

P

PACIENCIA

La paciencia connota habitualmente un aguante tranquilo y duradero, asociado en ocasiones con la *sabiduría (Pr 19.11) o la *humildad (Ec 7.8).

La paciencia es una característica de Dios que podemos pasar por alto con frecuencia, aunque la *misericordia de Cristo hacia Pablo muestra su paciencia ilimitada y su gracia (1 Ti 1.16), revelando el amor de Dios por una persona malvada (Neh 9.30; Is 7.13; Ro 2.4; 2 P 3.15). La paciencia también es la característica de un apóstol (2 Co 6.6; 2 Ti 3.10), y se ordena al creyente vivir pacientemente con los demás, vistiéndose en paciencia (Col 3.12; 1 Ts 5.14; 2 Ti 4.2). Esta viene acompañada por la misericordia, especialmente la de Dios (Mt 18.26; 1 Ti 1.16; 2 P 3.9, 15), y es un fruto del Espíritu (Gá 5.22).

La paciencia implica *perseverancia y espera (Neh 9.30; Job 6.11; Sal 37.7; Ro 12.12; 2 Co 1.6; Stg 5.7) pero se conoce por dar *fruto (Pr 25.15; He 6.12); por tanto, será recompensada. Durante los veinticinco años de espera de un hijo por parte de Abraham, «se fortaleció en fe, dando gloria a Dios» (Ro 4.20 RVR1960).

La paciencia de *Job exigió que esperase siete años, y catorce después, para casarse. Después siguió sirviendo a Labán otros seis años para obtener rebaños para sí. Durante ese tiempo soportó un calor abrasador y frío gélido, falta de sueño, un salario modificado en diez ocasiones y la pérdida de su propio ganado para pagar por unos animales robados (Gn 31.38-41). Por tanto, la ausencia de quejas por su parte es destacable.

La paciencia de Dios con su pueblo es un ejemplo excepcional de virtud. Aunque Israel se vuelve a los ídolos y la maldad, el Señor le suplica que se arrepienta e invoque su nombre. Dice a *Salomón: «Si se humillare mi pueblo, sobre el cual mi nombre es invocado, y oraren, y buscaren mi rostro, y se convirtieren de sus malos caminos; entonces yo oiré desde los cielos, y perdonaré sus pecados, y sanaré su tierra» (2 Cr 7.14 RVR1960). Dios espera, enviando a sus profetas durante generaciones, antes de exiliar a Israel y Judá a tierras extranjeras. Nehemías ora: «Por años les tuviste paciencia; con tu espíritu los amonestaste por medio de tus profetas» (Neh 9.20 NVI).

Casi como contraste, el propio pueblo de Dios es marcadamente impaciente con Aquel que muestra una misericordia tan grande hacia ellos. Cuando viajan en el *desierto tras su liberación de Egipto a manos del Señor, las quejas y la impaciencia marcan su carácter. Números 21.4-5 (RVR1960) dice: «Se desanimó el pueblo por el camino. Y habló el pueblo contra Dios y contra Moisés: ¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para muramos en el desierto? Pues no hay pan ni agua, y nuestra alma tiene fastidio de este pan tan liviano». Aquí tenemos lo contrario de la paciencia: en lugar de dar gracias a Dios por la *comida que tienen, su libertad y su presencia visible con ellos en el desierto, se quejan por tener que realizar este largo viaje. Aquí, la impaciencia se muestra como lo que es: una exigencia egoísta y quejosa. El yo se antepone a los propósitos y quiere que sus deseos se cumplan de inmediato en lugar de seguir el plan perfecto del Señor.

Ver también HUMILDAD; PERSEVERANCIA.

PACTO

La imagen del pacto o acuerdo es la principal forma en que la Biblia describe la relación entre Dios y su pueblo y (en menor grado) y a la raza humana en general. Aunque muchas relaciones horizontales se describen como pertenecientes al pacto (incluidos los pactos del *matrimonio y diversos entre amigos o enemigos), la imaginería bíblica del pacto se centra principalmente en el pacto entre Dios y la humanidad.

Los pactos de Génesis. Captamos los primeros indicios del tema del pacto en Génesis 2, donde Dios establece lo que a veces se llama «pacto de obras» con *Adán y *Eva. Es un pacto que establece las obligaciones de la criatura hacia Dios, así como un bosquejo de las consecuencias de la desobediencia. La parte que Dios tiene en el pacto consiste en establecer a Adán y Eva en un mundo donde todas sus necesidades quedan suplidas por la provisión divina. La deuda de gratitud de nuestros primeros padres solo puede pagarse obedeciendo el requerimiento divino de no comer del *árbol prohibido so pena de *muerte (Gn 2.16-17). Este lenguaje de mandamiento será una parte importante del simbolismo del pacto a lo largo de la Biblia.

El segundo pacto sobre el que leemos es que Dios hace con Noé inmediatamente después del *diluvio. Aquí el lenguaje es pactal de un modo mucho más explícito: «He aquí que yo establezco mi pacto con vosotros, y con vuestros descendientes después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros… no exterminaré ya más… ni habrá más diluvio para destruir la tierra» (Gn 9.8-11 RVR1960). Es un pacto con toda la creación, incluida la naturaleza y también a las personas: «un pacto entre mí y toda carne que está sobre la tierra» (Gn 9.17 RVR1960). La señal de este pacto es el *arcoíris, «será por señal del pacto entre mí y la tierra» (Gn 9.13).

Aunque existen pactos verdaderos, el de la *redención y la gracia que gobierna la Biblia empieza con *Abraham, y es aquí donde los principales patrones de imagen del pacto se establece con firmeza. Justo al principio, en la historia del llamado de Abraham. El patrón retórico más obvio es el lenguaje de mandamiento y promesa: «Deja tu patria y a tus parientes y a la familia de tu padre, y vete a la tierra que yo te mostraré. Haré de ti una gran nación; te bendeciré y te haré famoso, y serás una bendición para otros» Gn 12.1-2 NVI). El mandamiento implica una obligación de obediencia por parte de los seres humanos en el pacto. La promesa es básicamente de *bendición, que se extiende a toda una gama de cosas, incluida la tierra, los descendientes y la presencia y la protección de Dios. Al obedecer Abraham, se añade un tercer tema al mandamiento y la promesa en forma de recompensa. Esto comienza con Génesis 12.7, donde Dios *recompensa al patriarca por su obediencia renovando y extendiendo el pacto. Después de eso, en el libro de Génesis la renovación del pacto en forma de orden, promesa y recompensa puntúan la acción.

Un importante aspecto del pacto en Génesis y después, es un acuerdo entre partes desiguales. Dios es el ser soberano que inicia el pacto, que anuncia sus condiciones a las personas y que recompensa a los receptores humanos del pacto con promesa y bendición. Cada vez que escuchamos el lenguaje contractual del pacto conforme entra en acción, sentimos de golpe que la voz que habla es trascendente, que llega a la tierra desde

arriba y que el pacto es algo que se confiere al receptor humano. En este sentido es un pacto de gracia, como se ve sobre todo en el caso de *Jacob que recibe la promesa del pacto en Bet-el, antes de haber hecho nada meritorio que pudiera merecer recibirlo (Gn 28.13-15). De manera similar, en el ritual «corte del pacto» entre Dios y Abraham, este se duerme; Dios solo, en forma de olla humeante y antorcha encendida, pasa entre los cuerpos de los animales, gesto simbólico de que el pacto le pertenece únicamente a él (Gn 15.7-21). También existe un sentido en el que Dios mismo es la principal bendición conferida por el pacto, como se insinúa cuando le dice a Abraham: «Yo soy tu escudo, y muy grande será tu recompensa» (Gn 15.1 NTV).

La imaginería de la promesa y la recompensa es digna de mención por su extravagante magnitud o *abundancia. Los descendientes prometidos a Abraham se comparan de diversas formas a las *estrellas de los cielos (Gn 15.5) y a la arena de la orilla del mar (Gn 22.17). Dios promete hacer del patriarca «una gran nación» (Gn 12.2), y desde la línea «todas las naciones de la tierra» serán bendecidas (Gn 22.18). La misma magnitud está presente cuando la promesa del pacto se extiendo a Isaac (Gn 26.4) y a Jacob (Gn 28.14).

El éxodo. Importantes desarrollos aparecen cuando vemos que el pacto se extiende en los cuatro libros restantes del Pentateuco. El principal cambio es que el pacto ya no se establece con una serie de patriarcas y sus familias, sino con toda una nación. El simbolismo que surge en las renovaciones del pacto ya no es individual, sino nacional a medida que la nación de Israel se convierte en «un pueblo santo al Señor tu Dios», un pueblo que el Señor ha escogido para que sea su propia posesión, de entre todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra (Dt 14.2 RVR1960).

Una nueva imagen entra cuando Dios expresa su pacto en términos de los tratados de soberanía feudal del Antiguo Oriente Próximo. Los gobernantes hititas (o señores feudales) reclaman la lealtad de sus vasallos en los contratos formales cuyos ingredientes incluían (1) la identificación del señor feudal en términos que evocan pavor y temor, (2) un prólogo histórico en el que a los vasallos se les recuerda los actos de beneficio del rey para con ellos y (3) las obligaciones de ellos para con su señor, incluidos mandamientos, una afirmación de absoluta lealtad (junto con una renuncia a todas las demás lealtades políticas) y declaraciones de bendiciones y maldiciones que resultarán de la obediencia o la desobediencia al tratado. Tanto el Decálogo como el libro de Deuteronomio tienen un parecido con el tema del tratado contractual, con la implicación de no tratan tanto de leyes como del pacto. El pacto de Dios con los individuos y con la raza humana es básicamente un tratado. Dios, el gran rey, entra en una relación con su pueblo vasallo. Es, pues, una metáfora políticolegal de la relación de Dios con su pueblo. Este pacto no es un acuerdo entre dos partes iguales. Muy al contrario, es una relación iniciada por un señor o señor feudal con su vasallo. El pacto hace ciertos requisitos y estipula tanto las bendiciones como las maldiciones para las dos partes, dependiendo de su fidelidad a los términos del mismo. En el pacto sinaítico de Éxodo 19–20 encontramos, pues, a Dios en el lugar del señor feudal y a Israel como su vasallo. Gran parte de Éxodo y de Deuteronomio es el comentario y la exposición del pacto iniciado en el *Sinaí.

Otro nuevo desarrollo del simbolismo del pacto es que está vinculado, de forma aun más explícita, con una elección entre la obediencia y la desobediencia, bendición y maldición. La retórica es ahora excluyente y requiere que una nación escoja o rechace a Dios. El texto clásico es Deuteronomio 11.26-32, donde Moisés pone delante del pueblo «una *bendición y una *maldición: la bendición, si obedecen los mandamientos que yo, el Señor su Dios... y maldición, si desobedecen» (NVI). Cerca del final de su discurso de despedida, Moisés usa la misma retórica, poniendo «la vida y el bien, la muerte y el mal» delante de la nación (Dt 30.15-20). Deuteronomio 28–30 es una elaboración extendida del tema.

La extravagancia de la imaginería de la bendición sigue presente, pero se le da un alcance más amplio que puede llamarse adecuadamente nacional, en contraste con las promesas más familiares a los patriarcas. Moisés pinta, pues, una imagen de la prosperidad nacional en la *Tierra Prometida, cuando perfila los resultados de la obediencia a los mandamientos de Dios: Él «enviará la lluvia oportuna sobre su tierra, en otoño y en primavera, para que obtengan el trigo, el vino y el aceite. También hará que crezca hierba en los campos para su ganado, y ustedes comerán y quedarán satisfechos» (Dt 11.14-15 NVI).

Los profetas. El estado del pacto es un tema dominante en la profecía del AT, donde un importante patrón de imágenes gira en torno a la falta de fidelidad de la nación escogida y a que no fue capaz de vivir según sus obligaciones del pacto. Isaías 24.5 contiene esta lista de acciones paralelas: «Han desobedecido las leyes, han violado los estatutos, han quebrantado el pacto eterno». Este se describe de diversas maneras, como que se ha «quebrantado» (Jer 11.10; cp. Ez 17.15-19), «abandonado» (Jer 22.9 NVI), «transgredido» (Jer 34.18 LBLA), «no se acordaron» (Am 1.9), «corrompieron» (Mal 2.8) y «profanando» (Mal 2.10).

A pesar de todo, entre las cinco docenas de referencias directas al pacto en los libros proféticos del AT en numerosas ocasiones se alude a la fidelidad de Dios su pacto. Seis veces promete Dios establecer un «pacto eterno» con su pueblo (Is 55.3; 61.8; Jer 32.40; 50.5; Ez 16.20; 37.26). Dios se aferra a su pacto (Is 56.4) y lo cumple (Dn 9.4). Se podría decir que, de muchas maneras, el AT es la historia de la continuada fidelidad de Dios a su pacto frente a la infidelidad de su pueblo. Una de las imágenes más poderosa de esto se encuentra en Oseas 1–3 donde el profeta se casa con la prostituta gomer como representación parabólica de la fidelidad de Dios a su pueblo. En este pasaje, hallamos una imagen de la fidelidad divina para con un pueblo que quebrantó la fe y, por tanto, no tienen nada que reclamarle.

El pacto davídico. El pacto que Dios establece con *David (2 S 7.9-16) se trastada del AT al NT. En este pacto, Dios promete un *reino al linaje de David en el que «será afirmado… para siempre». Esto es, en última instancia, una profecía mesiánica de lo que Dios hará por la raza humana en la obra redentora de Cristo. Posteriormente, en los profetas se nos presenta el plan de Dios de hacer un «nuevo» pacto con su pueblo (ver. esp. Jer 31.31-34 y Ez 34.25-32). Este nuevo pacto se escribirá directamente sobre el *corazón, ya que los corazones de piedra del pueblo de Dios serán sustituidos por

corazones de carne (cp. He 8). Un corazón vivo que late es, pues, la imagen esencial del concepto del nuevo pacto.

El nuevo pacto. El pacto no es tan generalizado y explícito en el NT como en el AT, aunque sigue siendo una estructura teológica implícita en la que la persona y la obra de Cristo se entienden como completando y cumpliendo el pacto del AT. Las dos terceras partes de los usos del término pacto en el NT aparecen en la epístola a los Hebreos. Los patrones de imágenes dominantes allí identifican el pacto del NT como *«nuevo» (He 8.8, 13; 12.24; 9.14) y «mejor» (He 7.22; 8.6). En términos del argumento teológico de Hebreos, el nuevo pacto es mejor porque es definitivo, permanente y una vez y para siempre, y además está asegurado y mediado por *Cristo en lugar de los sacerdotes humanos y los sacrificios que ellos realizaban. El simbolismo que rodea al pacto en *Hebreos está, por tanto, firmemente atado al sacrificio.

Otros pasajes del NT refuerzan los temas que alcanzan su expresión definitiva en Hebreos. En otros lugares también se declara que el pacto es «nuevo» (Lc 22.20; 1 Co 11.25; 2 Co 3.6). Como en Hebreos, el pacto se asocia con la *sangre (Mt 26.28; Mr 14.24; Lc 22.20; 1 Co 11.25). Por implicación, la *circuncisión, señal del pacto del AT da paso a la comunión como marca del nuevo pacto (1 Co 11.25).

Ver también ABRAHAM; CIRCUNCISIÓN; DAVID; ISRAEL; LEY; MOISÉS; SINAÍ.

BIBLIOGRAFÍA. D. Hillers, *Covenant: The History of Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969); M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963).

PADRE, PATERNIDAD

Rastrear la imagen del padre a lo largo de la Biblia es ver los bocetos generales de la teología bíblica en microcosmos. Los capítulos de mayor importancia en la historia son (1) la paternidad como ideal creado por Dios mismo para bien, (2) la realidad fallida de no alcanzar el ideal en un mundo caído y (3) Dios, como padre perfecto es el único que puede redimir este fracaso. Con casi un millar de usos del vocabulario explícito de paternidad en las traducciones, la imagen del padre es un importante arquetipo bíblico. Con todo, deberíamos notar desde el principio que no encontramos una extensa enseñanza sobre ser un padre humano ni tampoco imágenes bien desarrolladas de la relación del padre con sus *hijos. Además, no encontramos demasiados buenos padres en la Biblia; en realidad, resulta difícil pensar en un padre humano que funcione bien durante todo el transcurso de su vida.

La ausencia de imágenes plenamente desarrolladas de la paternidad no significa que la Biblia no nos proporcione una galería memorable de padres. Los hombres que recordamos como padres, al menos en parte, incluyen a *Adán, Noé, *Abraham, Lot, *Jacob, Isaac, Manoa; Elí, *David, *Salomón, *Job y José, el padre de Jesús. Además, los padres anónimos son importantes en Salmos y Proverbios.

El padre ideal. Para el concepto de padre ideal, se nos dejan básicamente los mandamientos que la Biblia les da a los progenitores. En realidad no contamos con imágenes de padres que vivieran minuciosamente siguiendo estos mandatos. Para

empezar, del énfasis del AT sobre los padres como líderes de los clanes, a través de los cuales se trazan las genealogías y sobre quienes se escriben la mayoría de las biografías, podemos deducir que son la cabeza de sus familias. Encontramos docenas de referencias a la «casa del padre» una forma de designar la casa parental o el lugar de origen. Aunque la instrucción religiosa es una responsabilidad conjunta de ambos progenitores, en la Biblia es más el dominio de los padres que de las *madres (Pr 1.8; 4.1; 6.20; 13.1; 15.5; 27.10). El salmista escribe cómo «nuestros padres nos contaron» los hechos pasados de Dios (Sal 44.1; 78.3) en el cumplimiento del mandamiento de Moisés en su discurso de *despedida: «Acuérdate de los tiempos antiguos… Pregunta a tu padre, y él te declarará» (Dt 32.7 RVR1960). Los padres ostentaban, sencillamente, una posición de autoridad en las culturas antiguas bastante ajenas a las más modernas.

Se nos da, asimismo, un sentido de la dignidad y el mérito que las culturas bíblicas otorgan al papel del padre. En Salmo 127.4-5 tenemos el pasaje clave con su comparación del padre de los niños con *flechas y su declaración de que «bienaventurado es el hombre que llenó su aljaba de ellos», y su imagen de fuerza y *honor que llena al padre de hijos «cuando hablare con los enemigos en la puerta» (nvi). Para un padre, el ideal es tener hijos «como retoños de olivo», alrededor de la mesa y ver «a los hijos de tus hijos» (Sal 128.3-4, 6 NVI).

Un buen padre se responsabiliza del bienestar espiritual de su familia. Job ofrece sacrificios por sus hijos (Job 5); Josué y su casa sirven al Señor (Jos 24.15). Deuteronomio 6.4-9 y Proverbios (p. ej. 1.8: «Oye, hijo mío, la instrucción de tu padre») retratan a los padres como maestros. Un buen padre tampoco descuida el bienestar físico de sus hijos. Los buenos progenitores que encontramos en los Evangelios acuden a Jesús para las necesidades de sus hijos, en especial las físicas (Mt 17.14-18; Lc 8.40-56; Jn 4.43-54). Sería impensable que un padre así les diera a sus hijos piedras o serpientes (Mt 7.9-11).

El apóstol Pablo podría haber sido soltero, pero parece haber comprendido de qué trata la filiación y la paternidad. Invariablemente empieza sus cartas con una bendición «de Dios nuestro Padre» (p. ej. 1 Co 1.3; Ef 1.2). Asimismo le sirve de padre a Timoteo (1 Ti 1.2) y a Tito (Tit 1.4), sus *«hijos» en la fe cristiana (cp. 1 Ts 2.11).

Fracasos paternos. Adán fue el padre de la raza humana. El legado que les dejó a sus hijos es el pecado original (Ro 5.12-14). Un resultado de esa infeliz herencia es que la mayoría de los padres bíblicos son un fracaso. David es la primera ilustración de un padre poco atento que se niega a proteger a su *hija Tamar, a disciplinar a su hijo Amnón o a reconciliarse por completo con su otro hijo, Absalón (2 S 13). A David le precede Elí (1 S 3.10-14) cuyos hijos escandalizan a los israelitas y a Dios mismo

Algunos padres no aman con sabiduría, sino demasiado bien. Abraham favorece a Isaac sobre Ismael (Gn 21). Isaac, a su vez, idolatra a *Esaú y no a *Jacob (Gn 25.28). Cuando Isaac se convierte en el títere de la maniobra de Jacob para robar la *primogenitura (Gn 27.1-40) recibe lo que merece. Jacob repite el pecado de su padre amando a José más que a todos sus otros hijos (Gn 37.3-4). Su favoritismo provoca envida, odio, traición y luto a la familia. Elí ama a sus hijos más que a Dios (1 S 2.29), y

la muerte de estos son un reproche para él por su pecado (v. 34; cp. 4.11). David gobierna a una familia rota por el incesto y fratricida (2 S 13). ¡Si hubiera disciplinado a Absalón con la misma energía con la que más tarde le lloró!

Otros padres no protegieron a sus hijos de las influencias seculares. Aunque Lot saca a sus hijas de Sodoma, lo hace demasiado tarde para impedir el impulso de ellas hacia la perversión sexual (Gn 19.31-36). Acán trafica con mercancía extranjera robada, y sus pecados recaen sobre sus hijos (cp. Ez 20.5), y toda su familia muerte, por su descuido espiritual (Jos 7).

La exhortación a los padres de no provocar «a ira a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y amonestación del Señor» (Ef 6.4 RVR1960; cp. Col 3.21) hace alusión al espectáculo del padre tiránico (ver TIRANO, MARIDO, PADRE). Tal vez el ejemplo bíblico más claro del padre exasperante sea el rey Saúl, cuyo carácter voluble asusta a sus hijos y a los mejores amigos de estos (1 S 19–20).

Encontramos, asimismo, al padre inepto, incompetente de la literatura popular de la Biblia. En ocasiones encontramos momentos en los que los padres parecen incapaces de una respuesta mejor que el enojo pasivo cuando suceden acontecimientos contrarios a su voluntad. Entre los ejemplos tenemos la consternación de Abraham por echar a Agar con Ismael, a quien había engendrado por una mala decisión (Gn 21.8-11); la desaprobación de Jacob ante los sucesos que rodearon la *violación de Dina y la venganza de sus hijos (Gn 34.5-7, 30) y el enojo de David con respecto a la violación de su hija Tamar por parte de su hermano (2 S 13,21). Otros padres incompetentes se dejan engañar fácilmente por sus hijos: Lot (Gn 19.30-38), Isaac (Gn 27) y Jacob (Gn 37.31-35). David gestiona mal su dolor por la muerte de su hijo Absalón (2 S 18.33–19.8); Noé se convierte en un vergonzoso espectáculo para sus hijos cuando yace desnudo en su tienda, borracho (Gn 9.20-25); Jefté hace un juramento precipitado que condena a su hija a la *virginidad perpetua (Jue 11); El padre de Sansón permite que su hijo le dé órdenes como si los papeles estuvieran invertidos (Jue 14).

Contra este telón de fondo del fracaso de los padres está la imagen de Dios Padre, que ejemplifica todas aquellas características de las que los padres de carne y hueso carecen: paciencia, bondad, firmeza, atención. De hecho, nuestra aversión por los fallos de los padres surge de nuestro entendimiento intuitivo de lo que un verdadero padre debería ser, de manera que el tipo de carácter negativo trae inevitablemente consigo lo positivo a modo de sombra.

Dios como Padre perfecto. La letanía de los fracasos paternos sirve de recordatorio de que solo un padre es bueno: *Dios Padre. Comoquiera que se puedan haber sentido los patriarcas con sus padres, cada uno de ellos llegó a entender que se podía confiar en el *Dios* de sus padres. Él es el «Padre» de todos sus hijos (Mal 2.10; Mt 23.9; 1 Co 8.6; Ef 4.6). Dios es un Padre amoroso que tiene compasión de todos sus hijos (Sal 103.13). Los creó (Dt 32.6); los lleva en sus *brazos (Dt 1.31); provee lo que ellos necesitan (Mt 6.25-34); les da buenos dones (Mt 7.7-11; Lc 11.11-13); les ofrece *pan de verdad (Jn 6.32); «disciplina a los que ama, como corrige un padre a su hijo querido» (Pr 3.12 NVI).

Dios tiene un amor de padre por los *huérfanos (Dt 10.18; Sal 68.5; Stg 1.27) y los pequeños (Mt 18.10-14).

Jesús llama a Dios «Padre» en especial en el Evangelio de Juan. Al ser el Unigénito Hijo de Dios (Jn 3.16), algunos aspectos de su filiación divina son únicos. Jesús es el único Hijo que es uno con el Padre (Jn 10.30, 38; 14.10-11), tiene conocimiento interno del Padre (Mt 11.27; Jn 5.20, 10.15; Lc 10.21-22), ha visto al Padre (Jn 6.46), comparte la gloria del Padre (Jn 17.1ss.) etc. Sin embargo, Jesús también nos muestra qué tipo de Padre celestial tenemos. Nos enseña a acudir a nuestro Padre para todo lo que necesitemos (Mt 6.9-13; Lc 11.2-4). No hay necesidad de ser reticente, porque debemos llamarlo *Abba* (Mr 14.36; cp. Ro 8.15; Gá 4.6). No hay necesidad de ser tímido, porque él tiene una casa grande con muchas habitaciones (Jn 14.16; cp. Jer 3.19). No hay por qué temer, porque Dios correrá a nosotros, nos abrazará y nos besará cuando regresemos de nuestras deambulaciones pródigas (Lc 15.20). «Mirad cuál amor nos ha dado el Padre, para que seamos llamados hijos de Dios» (1 Jn 3.1 RVR1960).

La relación entre Dios Padre y Dios Hijo es el patrón perfecto para las relaciones de padres a hijos. El Padre siente el orgullo justificable por las actividades del Hijo (Sal 2.7). Él ama al Hijo y está complacido con él (Mt 4.17). Por su parte, el Hijo se somete a la voluntad del Padre en todas las cosas (Mr 14.36; Lc 22.42; Jn 14.31). Una de sus actividades favoritas de padre e hijo es la de planificar y llevar a cabo la redención (Jn 6.44; 12.50; 14.6, 21). Ser un buen padre es ser como Dios Padre: « Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt 5.48; cp. Lc 6.36). De una paternidad de éxito, una filiación obediente. Como Isaías (Is 63.16; 64.8), los buenos padres llaman a Dios «Padre».

Resumen. Las imágenes de padres que surgen de las biografías de los patriarcas en Génesis pueden servir de resumen de cómo retrata la Biblia a los padres. Los patriarcas son, obviamente, progenitores de una línea de descendientes. Como tales, son agentes de bendición, no solo en las que ellos mismos pronuncias sobre sus hijos, sino como padres de los fieles en la historia de la salvación. Estos padres son cabezas de sus clanes y supervisores de la fortuna económica de sus familias. Cuando se requieren negociaciones con gente de fuera, la responsabilidad es del padre. En el mejor de los casos, estos padres con parangones espirituales, edifican altares, obedecen mensajes de Dios, se aseguran de que a sus hijos les vaya bien, incluso muestran su disposición a sacrificar a un hijo prometido en un acto de suprema obediencia a Dios.

Pero Génesis también nos da una anatomía de cómo fallan los padres. La práctica de la deshonestidad y de la conveniencia en un padre (Gn 12.10-20; 20) la imita su hijo (Gn 26.6-11). Los padres están ahí, inútilmente, retorciéndose las manos o ardiendo de ira mientras observan el naufragio e la vida de sus hijos o las discusiones de sus esposas. Los padres manifiestan favoritismo hacia sus hijos con trágicos resultados. Eclipsándolo todo está la imagen de un Padre celestial que trata con sus hijos humanos, propósito para el que fueron creados los padres humanos.

En resumen, los padres de la Biblia son un paradigma de la condición humana. Su conducta va desde muy buena hasta muy mala. A pesar de todo, Dios no tira la toalla

con ellos, y, por la gracia divina, incluso se las arreglan para dejar una buena huella en el mundo y en su familia.

Ver también HIJO, HIJOS; HIJA; DIOS; MADRE, MATERNIDAD; HIJO; TIERANO, PADRE, MARIDO.

PAGANO

En la Biblia, la palabra *pagano* aparece en más de 150 ocasiones en el AT, donde es una traducción del hebreo *gôyîm*, un nombre plural que en su momento significaba «naciones» en general, pero acabó siendo «naciones que no son Israel». A pesar de una connotación cómica ocasional en el siglo XX, el término hebreo en su sentido estricto y su antigua traducción de principios del siglo XVII son palabras serias que indican una distinción entre el pueblo de Dios y los demás. Una de las divisiones más básicas en el pensamiento hebreo (como en muchas otras culturas) era la de «nosotros» y «ellos». *Pagano* tiene la connotación particular de aquellos que son diferentes y religiosamente ofensivos.

En el AT, los paganos aparecen siempre en relación con Israel. Existen dos imágenes primarias evocadas por ellos. Una es el medio a través del cual el Dios de Israel castiga a su pueblo por sus pecados, frecuentemente cometidos en imitación de los paganos. La otra es la forma en la que el Señor manifiesta su poder justo, como en Salmos 110.6: «Juzgará a las naciones [paganos] y amontonará cadáveres; aplastará cabezas en toda la tierra» (NVI).

La religión de los paganos es *idolatría, siempre una tentación para los israelitas, que «no destruyeron a los pueblos» en la tierra prometida tal como el Señor había ordenado, sino que «se mezclaron con los paganos y adoptaron sus costumbres. Rindieron culto a sus ídolos y se les volvieron una trampa» (Sal 106.34-36 NVI).

Entre los reyes destacados por practicar «las abominaciones de los paganos», Manasés de Judá es quien acapara las imágenes más detalladas: reedificó «los lugares altos» destruidos por Ezequías, «levantó *altares a Baal», y colocó «una imagen de Asera» en el templo de Jerusalén. «Edificó altares para todo el ejército de los cielos», al que adoraba, en los dos atrios del mismo. Además, Manasés sacrificó a un hijo suyo como holocausto a Moloc, practicó la *magia, e «instituyó encantadores y adivinos» (2 R 21.2-7 RVR1960).

Entre las imágenes asociadas con los paganos se encuentran las especialmente destacables de la *prostitución y la contaminación en la alegoría de Ahola y Aholiba, dos hermanas que representan a Samaria y Jerusalén respectivamente. Dios promete castigar a la segunda porque ha fornicado «en pos de las naciones» y está contaminada «en sus ídolos» (Ez 23.30 RVR1960). De hecho, cuando los babilonios capturaron Jerusalén, los paganos poseyeron la *«heredad» de Dios y «profanaron» su «santo templo» (Sal 79.1 RVR1960; *ver* PUREZA).

Otra imagen frecuente es la de la dispersión. Dios esparció a Israel «entre las naciones», donde el pueblo escogido «profanó» el «santo nombre». Sin embargo, la profecía de Ezequiel dice que el Señor, por causa de su nombre, los reunirá «de las naciones», los

devolverá a su patria, los purificará, cambiará su corazón y los hará prosperar a la vista de los paganos que queden en la tierra (Ez 36.19-36).

Sin embargo, esos paganos siguieron siendo una fuente de contaminación. Tras la reconstrucción del *templo, los judíos que habían vuelto del exilio observaron la *Pascua, junto «con todos aquellos que se habían apartado de las inmundicias de las gentes de la tierra» (Esd 6.21 RVR1960).

No obstante, en contraste con visión habitualmente hostil del AT de todas naciones excepto Israel, encontramos órdenes como las de Éxodo 22.21: «Al extranjero no engañarás ni angustiarás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto» (RVR1960). Los individuos extranjeros, como Rut (una prosélita), debían recibir un trato amable; y al menos algunos de los israelitas creían que incluso entre los paganos se realizaba una «ofrenda limpia» para el Dios de Israel (Mal 1.11), y que él traería «a los hijos de los extranjeros que sigan a Jehová» a su «santo monte», donde el templo del Señor debía ser «casa de oración para todos los pueblos» (Is 56.6-7 RVR1960).

Sin duda, la idea de la aceptación de los *extranjeros que buscan al Dios de Israel era una fuerza impulsora en la difusión del evangelio más allá del pueblo de Israel. En el NT, *pagano* solo se emplea en nueve ocasiones en la NVI, donde es en dos ocasiones una traducción del adjetivo griego *ethnikos(-oi)* y los demás casos del nombre plural relacionado *ethne*, como cuando Pablo, citando Génesis 12.3, 18.18, escribe: «Y la Escritura, previendo que Dios había de justificar por la fe a los gentiles, dio de antemano la buena nueva a Abraham, diciendo: En ti serán benditas todas las naciones» (Gá 3.8 RVR1960). En realidad, al seguir la gran comisión, los primeros cristianos estaban obrando para eliminar a los paganos como tales, convirtiéndolos en pueblo de Dios.

En el Apocalipsis de Juan, se pronuncia la última palabra sobre los paganos. Aquellos que permanezcan en *rebelión, simbolizada por *Babilonia (14.8), experimentarán un juicio total; pero el cielo se poblará con muchas de las naciones paganas que siguen a Jesús. El *Cordero recibe la adoración de los «de todo linaje y lengua y pueblo y nación» (Ap 5.9 RVR1960).

Ver también BABILONIA; EGIPTO; FORASTERO; GENTIL; IDOLATRÍA; ISRAEL; PUREZA.

PAGAS

En la Biblia, la idea de paga es muy amplia, y representa la compensación por el *tiempo, la energía o las habilidades empleados en una forma de servicio. La paga puede satisfacer obligaciones y necesidades físicas, económicas, sociales y políticas, y puede abonarse en forma de dinero (Mr 14.5; cp. Jn 12.5), *comida (Nm 18.31), posesiones (Gn 30.32) u otro regalo en especies (p.ej., *Egipto se describe como una paga entregada a Nabucodonosor, Ez 29.19-20).

Las referencias a la paga centra la atención en diferentes cualidades de la compensación. En primer lugar, la misma debe ser *justa*. La Biblia indica que el *trabajo merece una paga (Lc 10.7; Ro 4.4; Fil 4.18; 1 Ti 5.18) y que deben existir una normas apropiadas que regulen su entrega a fin de proteger al obrero de la explotación (Lv 19.13; Dt 24.15). Segundo, la compensación es en ocasiones *inapropiada*. Los profetas

condenan la explotación (Jer 22.13; Mal 3.5), y Santiago la deplora (Stg 5.4). Tercero, la compensación puede estar *contaminada*. Un ejemplo de este caso es la paga de una *prostituta (Dt 23.18; Mi 1.7), que indica que la actividad impía no puede *recompensarse con lo que es saludable (cp. 2 P 2.15, el amor de Balaam por las pagas impías). El amor de Israel por «la paga de prostituta» simboliza su infidelidad a Dios (Os 9.1 NVI). Según Proverbios 10.16 y 11.18, la cualidad de la compensación tiene consecuencias eternas, como vemos en el ejemplo del pago hecho a Judas por *traicionar a Cristo (Mt 26.15).

En el NT, la idea de la paga tiene matices figurados, como cuando Jesús asigna una tarea a sus seguidores. En Juan 4.36, este sugiere que el «segador» está implicado en un trabajo de consecuencias eternas que obtendrá una «paga». El lenguaje pictórico de este pasaje permite que esta pueda simbolizar las recompensas eternas, pero en *Mateo 20.1-16, en la parábola de la *viña en la que cada jornalero recibe la misma paga independientemente de las *horas trabajadas, parece que la misma se menciona para confirmar la consistencia y el significado de la tarea asignada (cp. 1 Co 3.8-14). Las imágenes de la paga en el NT también apuntan al trato glorioso de Dios con la humanidad. En Romanos 4.4-5, el simbolismo contrasta la obligación de pagar un salario con la libre decisión de Dios de recompensar a aquellos que confían en él. Finalmente, la gestión del *pecado por parte del Señor se representa en ocasiones como la entrega de una paga. El versículo clave aquí es Romanos 6.23, donde *paga* simboliza la idea de que la *muerte eterna es el pago apropiado para el pecado, mientras la vida eterna es simplemente un regalo.

En la Biblia en general, la exigencia de una compensación justa por el trabajo humano sirve solo para destacar la verdad espiritual de que la compensación justa por la vida humana siempre conduce a la condenación. Únicamente la gracia de Dios puede ocuparse de la condición humana.

Ver también OBRA, OBRERO; RECOMPENSA.

PAISAJE. *Ver* CAMPO, PAÍS, CAMPIÑA.

PAJA

La paja evoca una imagen de ligereza, inestabilidad y falta de valor. Las Escrituras usan muchas imágenes de la *cosecha o de la agricultura como figuras de juicio: *podar, arrancar las malas hierbas, *trillar, recoger, separar las ovejas de las cabras, y aventar (Mt 13.30; Lc 22.31). Al aventar, el grano se trilla para separar el grano de la cáscara y la *paja. La mezcla se lanza al aire con una aventadora o pala. El *viento sopla y se lleva las ligeras cáscaras, la paja más pesada cae cerca del borde de la era y el grano se queda en el suelo para ser recogido. En los términos traducidos «paja» se alude a estas dos cosas.

En las Escrituras la paja o forraje ilustra algo trivial, inofensivo y ligero: «Las piedras de honda le son como paja» al leviatán (Job 41.28 RVR1960; cp. 13.25). Además, la paja es algo efímero, muerto y sin valor en contraste con algo estable, que florece y está vivo. Los malos son como la paja en comparación con los justos que son como un árbol vivo y *productivo (Sal 1.3-4). La paja es algo que se aparta con facilidad y el viento se la lleva.

De nuevo, así son los impíos (Sal 35.5; cp. Job 21.18; Is 40.24; 41.15; Jer 13.24; Dn 2.25). En las Escrituras, la imagen de la paja es paralela a las plantas rodadoras (Sal 83.18; Is 7.13), el polvo (Is 29.5; 41.2), la *neblina de la mañana, el *rocío temprano y el humo que escapa por la ventana (Os 13.3).

Uno de los términos que se usan para paja, *qaš,* también incluye el significado de «paja» o «rastrojo» (cp. Ex 5.12). Metafóricamente, la paja describe algo que no merece la pena guardar, que se quema en el *fuego, ya sean los enemigos de Dios (Ex 15.7; Nm 1.10) o el Israel apóstata (Is 5.24) o el fiel zarandeado por Satanás. Esta es la categoría de simbolismo que usa Juan el Bautista cuando habla de Jesús con un aventador en la mano para reunir el trigo en el granero y quemar la paja (*achyron*) con fuego (Mt 3.12; Lc 3.17).

Ver también COSECHA; FUEGO; GRANO; PAJA; TRILLAR, ERA; TRIGO.

PÁJAROS

Una comparación somera de casi cualquier mención de pájaros específicos en las traducciones de las Escrituras, en especial del AT, convencerá al lector de que identificar las especies individuales por su nombre en hebreo no es una ciencia exacta (ver el cuadro de Holmgren de los equivalentes para los nombres hebreos de pájaros). Este problema surge de varias causas: (1) Los nombres hebreos de pájaros son a menudo onomatopoéticos (ver Driver), y esto frustra la clasificación. ¿Quién podría identificar con precisión qué pájaro se etiqueta como «gorjeante» o «píopío», con una descripción tan genérica? (2) Los nombres describen a menudo algún hábito del animal. Lamentablemente, algunos animales bastante diferentes pueden exhibir costumbres similares. Por ejemplo, el *tinšemet* (que puede significar «lechuza común») es un pájaro inmundo (Lv 11.18) y una salamanquesa (Lv 11.30). (3) Algunos nombres aparecen rara vez y/o en listas con pocas pistas contextuales que sirvan de guías (Lv 11; Dt 14). (4) En ocasiones, los nombres que aparecen en porciones viciadas del texto y las versiones (LXX, Vulgata, etc.) proveen testimonios imprecisos o contradictorios, y sugieren confusión incluso en la antigüedad.

Taxonomía y mitos. Afortunadamente, la taxonomía no es el objetivo, y tampoco es esencial para la imaginería evocada por la mención de los pájaros. El contexto provee a menudo indicios con respecto a (o incluso una mención directa de) la mitología asociada con un pájaro, aunque su identidad específica pueda permanecer abierta al debate. Estas pistas suelen estrechar el tipo de pájaro lo suficiente para permitir la traducción y la interpretación incluso sin una identificación segura de las especies.

La referencia del autor a los hábitos o a la mitología que rodea a una criatura es un atajo, un medio parabólico y simplificado en extremo, pero útil de conjurar en la mente de los oyentes las cualidades asociadas a un animal en particular. La precisión científica de la caricatura no viene, en modo alguno, al caso. Por ejemplo, la crueldad del avestruz (Lm 4.3) o su **ávi**da estupidez (Job 39.13-18), tal vez motivada por hábitos malinterpretados, derivan su significado de la mitología cultural hebrea de avestruz y, por tanto, sirven a los propósitos ilustrativos del autor independientemente de la historia natural real del pájaro. El nombre hebreo para el avestruz, literalmente «el violento»

reflejaba y perpetuaba las opiniones negativas sobre el pájaro. En resumen, las opiniones antiguas sobre animales y pájaros difieren fundamentalmente de la nuestra. Es incuestionablemente su opinión la que tiene que documentar el texto e interpretar su imaginería.

Por lo general, los símiles construidos en torno a los pájaros se refieren a sus hábitos característicos. Estos los agrupan en tipos que, naturalmente, sirve de metáforas.

Pájaros o aves inmundas. Mitos, folclore y superstición dominaban el pensamiento de las personas sobre animales en un mundo alumbrado solo por el fuego. Las criaturas nocturnas eran espíritus con demandas del mal en una esfera oscura donde fallaba la percepción humana. Los animales o los pájaros que gritaban por la noche estaban confabulados con las fuerzas siniestras. De día o de noche, las criaturas que silbaban o escupían demostraban que contenían espíritus malignos o eran venenosas y debían evitarse. Los pájaros que frecuentaban las ruinas (que señalaban los lugares obviamente malditos) traicionaban su asociación con las fuerzas oscuras sobrenaturales (Is 13.20-23; 34.11-14; Sof 2.13-15; Ap 18.2).

Las costumbres inaceptables también contribuyen. Comer cadáveres no solo hacía que el águila ratonera, los buitres y otros pájaros parecidos, fueran inmundos, sino que también los vinculaba simbólicamente al reino de los muertos, identificándolos como agentes de lo sobrenatural. Hacer la tumba propia en el intestino de un buitre indicaba el abandono de los congéneres y de la deidad de uno (2 S 21.10; Jer 7.33). Con esto en mente, Goliat incorporó a su burla la amenaza de entregar la carne de David a los pájaros del cielo (1 S 17.44). Como secuelas esperadas de la guerra, los buitres picoteaban los cadáveres desnudos de los caídos (Job 39.30; Mt 24.28; Lc 17.37; Ap 19.17, 21). Las maneras claramente crueles del *águila se parecen a los de los *ejércitos invasores (Jer 49.22). «Volarán como águilas que se apresuran a devorar» simboliza la rápida carnicería de la guerra (Dt 28.49; Jer 4.12; Hab 1.8). Así como los ejércitos, el *hambre, las *plagas y las bestias eran agentes del castigo divino, y así también lo eran los pájaros de presa (Jer 12.9). Incluso servían como señales de mal agüero del inminente *juicio (Os 8.1). Proverbios vincula la muerte ignominiosa con los pecados de la vida mediante una gráfica descripción de la conducta del pájaro: «El ojo que se burla de su padre y desprecia las instrucciones de su madre será arrancado por los cuervos del valle y devorado por los buitres» (Pr 30.17 NTV).

Pájaros como alimento. Los pájaros representaban comida fresca y se mantenían fácilmente con vida. Tanto Salomón como Nehemías enumeran los pájaros entre las provisiones de su mesa (1 R 4.23; Neh 5.18). Que la lista de Levítico 11 y Deuteronomio 14 contenga pájaros prohibidos implica la existencia de otros muchos comestibles. La enumeración de pájaros jóvenes entre los *sacrificios dan fe de su comestibilidad ya que lo que es aceptable para Dios es lícito para su pueblo (Gn 15.9; nueve veces en Levítico). Si los pájaros eran el sacarifico de una persona pobre (Lv 12.8; Lc 2.24), también sería la carne que comería; se vendían «dos gorriones por una moneda de cobre» (Mt 10.29-31) o «cinco pajarillos por dos cuartos» (Lc 12.6-7). La merma de las

poblaciones de pájaros, desde el robo de huevos y nido, requería unos límites como parte de la mayordomía de la creación ordenada por Dios (Dt 22.6).

Pájaros como presa. Los encuentros diarios con pájaros, arrancados de su lugar natural y usados para comerciar y como alimento, familiarizaba la imagen de estos como víctimas. David se lamenta de que Saúl lo persiga «como quien persigue una perdiz por los montes», comparándose deliberadamente con una presa común, pero sobre todo con el tipo de ave que prefiere escapar corriendo en lugar de volar (1 S 26.20). Los antiguos parecen haber invertido mucho tiempo, energía e ingenuidad a la hora de capturar pájaros (*ver* CAZA). El gran popurrí de términos hebreos para red, cepo, trampa de cacería, *trampa, lazo; mallas; terrores, etc., agotan la gama de sinónimos (Job 18.8-9) y apuntan a una elaborada industria con una amplia variedad de métodos. Alguno de ellos utiliza el sigilo, porque «de nada sirve tender la red a la vista de todos los pájaros» (Pr 1.17). Otros usaban pájaros como rehenes para engañar a su propia especia (Sirac 11.30).

Los siniestros matices del «lazo del cazador» resuenan incluso en la imaginación moderna (Sal 91.3). Algunos pájaros han sido fácilmente engañados, de ahí que la persona sencilla se apresure como un pájaro que vuela directo a la red (Pr 7.23). Aun así, los artilugios fallaban a veces, permitiéndole decir al salmista: «Escapamos como un pájaro de la trampa del cazador» (Sal 124.7 NTV). En firme contraste con las frustraciones humanas por no poder controlar a los pájaros, cuando Daniel sugiere que Dios ha puesto a las aves del cielo en la mano de Nabucodonosor está haciendo uso de la hipérbole o insinúa que el rey ha usurpado las prerrogativas divinas (Dn 2.38).

Pájaros como símbolos de escape y seguridad. La familiaridad con la capacidad de los pájaros para escapar se muestra en las muchas referencias a su vuelo y también en el simbolismo religioso. La impureza de una casa de «leproso» se purifica por la muerte de un pájaro y se la lleva (de forma simbólica o mágica) un segundo pájaro que se suelta vivo (Lv 14.52-53; cp. Lv 16.22). El salmista afirma que de Dios no se puede huir ni aunque «me elevara sobre las alas del alba». Desea tener «las alas de una paloma y volar hasta encontrar reposo» (Sal 55.6). El poeta también se pregunta si su alma debería «volar como un ave» (Sal 11.1). La metáfora del alma o el espíritu como un pájaro, común en la literatura y el arte antiguos, halla su culminación en el *Espíritu Santo que desciende como *paloma (Mt 3.16; Mr 1.10; Lc 3.22; Jn 1.32).

La envidiable capacidad de volar de los pájaros y la constancia con que buscan su comida día a día, «ni siembran, ni siegan»; esto ha sugerido desde hace mucho tiempo una existencia idílica, libre de preocupaciones (Lc 12.24). Con la mente libre de las trabas de la visión mecanística moderna sobre la naturaleza, los autores bíblicos invocan una y otra vez la confianza de los pájaros en su pan diario proporcionado por la Providencia, como ejemplo de piedad (Sal 147.9; Job 38.41). Dios, que provee con regularidad *comida para los pájaros puede, en un giro irónico, usarlos como provisión para los seres humanos (1 R 17.4).

Los paralelos obvios entre los nidos de los pájaros y las casas humanes resultaron en analogías adicionales de la provisión de Dios. Los gorriones y las golondrinas construían

sus nidos, con ejemplar sabiduría, en la casa del Señor y buscaban la protección de su altar (Sal 84.3). Otros pájaros como la cigüeña hallan seguridad en lo más alto de los cipreses y la fe sencilla se muestra en que todas las aves tienen nido, pero no todos los seres humanos tienen hogar (Lc 9.58). Llamativos, aunque inaccesibles, los nidos son símbolos de la seguridad ordenada por el cielo (Cnt 2.14; Jer 48.28). Las naciones confían en sus baluartes en la montaña, como lo hacen las águilas para anidar, pero su nido no es inaccesible para el Señor (Jer 49.16; Abd 1.4).

Alas como refugio. Aunque las *alas sugieren velocidad (2 S 1.23) o fuerza para remontar el vuelo (Is 40.31; Abd 1.4), también recuerdan la capacidad protectora de los pájaros con sus polluelos (Ex 19.4; Dt 32.11). Jesús mezcla la imagen del tierno cuidado bajo las alas de refugio con la reprensión implícita a esos «tontos» que rechazan la seguridad, repitiendo el tema profético de que las personas son las criaturas de Dios menos obedientes (Mt 23.37; cf. Jer 8.7). Las alas de Dios ofrecen protección divina (Sal 17.8; 36.7; 57.1; 61.4; 63.7; 91.4; Rt 2.12), incluso sanidad (Mal 4.2). En contraste con el consuelo proporcionado por las alas de Dios, los espíritus malévolos (heb, *rûaḥ* vertidos «viento» en muchas traducciones) se representaban con frecuencia con alas, y podían usarlas para oprimir a los que seducían para que adoraran a los ídolos (Os 4.19).

Ritmos de la vida de los pájaros como la fidelidad y la confianza. Los pájaros servían de indicador los ciclos estacionales, ritmos con los que los antiguos sintonizaban su vida. La geografía de Oriente Medio canaliza a todos los pájaros migratorios desde Europa y Asia, las aves rapaces y las cantoras por igual, cruzando Palestina de camino a pasar el invierno en África. Este acontecimiento que se produce dos veces al año, aun hoy impresionante, lo era sin duda mucho más en la antigüedad. Cualquier testigo de este espectáculo vería la mano de la Providencia orquestando la reubicación de una inmensa porción de la creación para que habiten «en el extremo del mar» (Sal 139.9). En respuesta al prodigio de la migración, William Cullen Bryant escribió las palabras: «Existe un Poder cuyo cuidado te enseña el camino a lo largo de esa costa sin senderos» («To a Waterfowl [A un ave acuática»; traducción tomada de http://www.acimi.com/es/sala_de_estudio.php?articulo=a-un-ave-acuca). El Señor le pregunta a Job: «¿Es tu sabiduría la que hace que el halcón vuele?» (Job 39.26). Para Jeremías, la obediencia de la naturaleza servía de reprimenda a la recalcitrante humanidad. «Aun la cigüeña en el cielo conoce sus estaciones; la tórtola, la golondrina y la grulla saben cuándo deben emigrar. Pero mi pueblo no conoce las leyes del Señor» (Jer 8.7 RVR1960).

Además de la actividad estacional, las costumbres cotidianas de los pájaros gobernaban las de las personas. La alusión de Jesús al «canto del gallo» puede referirse a una vigilia de la noche que llevara ese nombre (esp. Mr 13.35, pero también Mt 26.34; Mr 14.30; Lc 22.34; Jn 13.38; Plinio, Nat. Hist., IX.46). El predicador observa que el anciano se despierta temprano, acompañado por el canto de los pájaros antes del amanecer: «La puerta… se cierre y disminuya el sonido de la actividad diaria. Ahora te levantas con el primer canto de los pájaros» (Ec 12.4 NTV).

Pájaros como ejemplos morales para los seres humanos. La tendencia universal hacia las interpretaciones antropomórficas de la conducta de los pájaros genera muchas imágenes. La *paloma gana su amorosa reputación por su suave voz y su costumbre de renovar continuamente el vínculo con su pareja. No es de sorprender que se la menciona seis veces en el Cantar de los Cantares (1.15; 2.14; 4.1; 5.2, 12; 6.9). El gorrión, conocido por sus hábitos sociables, es poco natural y está fuera de lugar cuando está solo, símbolo de aislamiento y soledad (Sal 102.7). Otros pájaros solitarios, como el pelicano (*qe'ât*) y la lechuza también evocan imágenes de esterilidad, desolación y abandono (Sal 102.7). El grito de varias aves (probablemente lechuzas *[be nôt ya'anâ]* Mi 1.8; el vencejo [šûś], la grulla [*'āgûr*] o la paloma [*yônâ*], Is 38.14) llegan a los oídos humanos como un lamento. El término hebreo para paloma, el mismo que el nombre del profeta Jonás, puede significar «doliente» como parte integrante de su historia.

La conducta de algunos pájaros se presta directamente a lecciones morales. El vuelo incesante y sin reposo de la golondrina se asemeja a una *maldición que no puede posarse sobre un blanco que no lo merezca (Pr 26.2). Se compara a Efraím con una paloma, «incauta, sin entendimiento» (Os 7.11 LBLA). La supuesta ejemplaridad de la vida familiar de la cigüeña se ganó la designación de «piadosa» (heb. *ḥasîdâh*, Jer 8.7; cp. el *pietaticultrix* latín). (En la fábula de Esopo, *El labrador y la cigüeña,* la cigüeña argumenta que debería ser liberada, porque cuida de sus padres en su edad avanzada. Cp. Plinio, *Nat. Hist,,* X.63.)

Otras conductas más se veían tan extrañas como para ser antinaturales, y aun así, el símil adecuado restaura la perspectiva correcta. La aparente indiferencia del avestruz hacia su polluelo, aunque ordenado por Dios y compensado con su velocidad (Job ١٨-٣٩.١٣) no es un modelo aceptable para los progenitores humanos (Lm ٤.٣). Alguien que reúne posesiones y riquezas es como la perdiz que incuba lo que no ha puesto; al final las dejará (Jer ١٧.١١). (La opinión de que la perdiz cría los polluelos de otros pájaros surge, probablemente, de la práctica ocasional de algunas parejas que pone una segunda nidada antes de que la primera haya eclosionada y las combina después de nacer. Los primeros polluelos que se independizaban antes y por ello, no se creía que fueran de la misma pareja.)

Pájaros como algo hermoso. La belleza de los pájaros ha sido siempre la fuente universal de su atractivo. Sin duda Salomón coleccionaba pavos reales por su exótica belleza (1 R 10.22; 2 Cr 9.21). El salmista evoca la delicada y brillante belleza del ala de un pájaro en Salmo 68.13, y en Cantares 5.11 la mujer admira el cabello de su amado negro como un cuervo.

Ver también ÁGUILA; ALA; ANIMALES; CACERÍA; PALOMA.

BIBLIOGRAFÍA. G. S. Cansdale, *All the Animals ofthe Bible Land* (Grand Rapids: Zondervan, 1970); G. R. Driver, "Birds in the Old Testament," *Palestine Exploration Quarterly* (1955) 5-20; 129-140; P. Farb, *The Land, Wildlife and Peoples of the Bible* (Nueva York: Harper & Row, 1976); V. C. Holmgren, *Bird Walk Through the Bible* (Nueva York: Seabury, 1972); A. Parmelee, *All the Birds of the Bible* (Londres: Lutterworth, 1960).

PALABRA. *Ver* BIBLIA; SABIDURÍA.

PALMERA

La palmera tiene un aspecto distintivo. Su tronco es largo y delgado, con follaje únicamente arriba del todo. Sus *raíces son profundas y buscan agua. Debido a esta última característica, se desarrolla en un entorno de oasis.

Ciertas ubicaciones geográficas se asocian con las palmeras. Los israelitas acamparon en Elim durante su travesía del *desierto, un lugar destacado por sus *doce *manantiales y *setenta palmeras (Ex 15.27; Nm 33.9), cifras que coinciden sugestivamente con las doce tribus y los setenta ancianos de Israel. Débora celebraba sus audiencias debajo de la «Palmera de Débora», situada entre Ramá y Betel (Jue 4.5 NVI). La famosa ciudad de Jericó, construida en el enclave de un gran oasis en el desierto, era conocida como la «ciudad de las palmeras» (Dt 34.3; 2 Cr 28.15).

Así pues, la palmera se asociaba con el oasis, un lugar de fertilidad en medio del desierto. Proveía alimentos en forma de dátiles, y su savia podía utilizarse como endulzante o para elaborar vino. Dados estos atributos, no es de extrañar que connotase fertilidad y *bendición. Según Salmos 92.12 (RVR1960):

El justo florecerá como la palmera;
Crecerá como cedro en el Líbano.
Plantados en la casa de Jehová, en los atrios de nuestro Dios florecerán.

La función de la palmera como símbolo de fertilidad y vida probablemente explique su amplio uso como imagen en la artesanía del *templo. Se tallaron palmeras en las paredes del mismo, en las puertas de madera de olivo y en otros lugares (1 R 6.29, 32, 35; 7.36). Continuando con el tema, la visión de Ezequiel de un templo escatológico describe un edificio que también contiene muchas representaciones artísticas de la palmera (Ez 40.16, 22, 26, 31, 34; 41.18, 19-20, 25-26).

La palmera produce grandes *hojas, o frondas. Estas se utilizaban en las ceremonias religiosas del antiguo Israel. En el primer día de la fiesta de los tabernáculo, los adoradores celebraban con el *fruto de los árboles, ramas con hojas, álamos y las frondas de la palmera, símbolos todos de la fertilidad de la *cosecha. Las cabañas en las que debían vivir los israelitas durante la *festividad se elaboraban con hojas de palmera y de otros árboles (Neh 8.15). En el NT, la entrada de Jesús a Jerusalén adoptó la forma de una festividad religiosa ya que las multitudes agitaban ramas de palmeras en aclamación (Jn 12.36).

La palmera es de aspecto regio y señorial. Su forma y la connotación de su fertilidad hacen de ella una imagen apropiada para la mujer (*ver* MUJER, IMÁGENES DE LA) en el Cantar de los Cantares, de la que el hombre exclama:

Tu estatura es semejante a la palmera,
Y tus pechos a los racimos.
Yo dije: Subiré a la palmera,
Asiré sus ramas (Cnt 7.7-8 RVR1960).

Isaías explota la idea de que la palmera, cuyo follaje estalla en el aire, es el más regio de los árboles citándolo en una comparación implícita con el junco, que se inclina hacia el

suelo: «Por eso en un mismo día el Señor le cortará a Israel la cabeza y la cola, la palmera y el junco» (Is 9.14 NVI). La idea es que tanto lo más alto como lo más bajo de Israel será juzgado (ver también Is 19.15).

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; FRUTO, FRUTA.

PALOMA

La paloma es sobre todo un ave para el *sacrificio, algo que ya ocurría en la época de Abraham (Gn 15.9). Según Levítico 1.14, si la ofrenda es un holocausto de aves, estas deben ser tórtolas o pichones jóvenes. El desagradable ritual, en el que el sacerdote debe retorcer el cuello del animal, drenar su sangre y arrancarle las alas, se expone de nuevo en Levítico 1.15-17. En otros pasajes leemos que palomas y pichones son las ofrendas de los pobres, aquellos que no pueden permitirse un sacrificio del *rebaño (Lv 5.7; 14.21-22). Pero estos quizá no sean los más pobres de los pobres, ya que otros ni siquiera pueden ofrecer aves (Lv 5.11). Además de holocaustos, pichones y palomas pueden ser ofrendas por el pecado (Lv 5.7-10; 12.6 [para la purificación después de dar a luz; cp. Lc 2.22-24]; 14.22, 30 [para la purificación de la lepra]; 15.14 [para la purificación de una emisión corporal]). Cuando Jesús vuelca los tenderetes de los vendedores de pichones en el *templo, está interrumpiendo las actividades de los proveedores de sacrificios para el templo (Mt 21.12 par.).

Cuando cesan las lluvias que han inundado la tierra, Noé, tras un experimento fallido con un cuervo (negro e inmundo, cp. Dt 14.11-20), envía una paloma (*yônâ*) en tres ocasiones. La primera, el ave vuelve a un Noé (*Nōaḥ*) expectante porque no encuentra lugar donde posarse (*mānoâḥ*). Él extiende su mano y, aparentemente con cariño, mete al ave en el arca. La segunda, regresa con una hoja de olivo recién arrancada, una señal de fertilidad renovada y por tanto de tierra seca, y consuela a Noé. La tercera, no vuelve, porque ha encontrado un lugar para anidar. Aunque parece que no se hace mención ni alusión a la paloma de Noé en la Biblia fuera de Génesis 8, su imagen con una rama de olivo en su pico ha pasado a ser acertadamente una señal de paz: la tormenta ha pasado.

La voz de la paloma se menciona en Isaías 38.14: «Gemía como la paloma» (RVR1960; cp. Is 59.11, «gemimos lastimeramente como palomas»; Ez 7.16; Nah 2.7). La lamentación humana se asemeja a esa voz porque la misma puede sonarnos triste (p.ej., la «paloma que lamenta».

La paloma aparece en numerosas metáforas y símiles. Efraín «fue como paloma incauta, sin entendimiento; llamarán a Egipto, acudirán a Asiria» (Os 7.11 RVR1960). Esta comparación no es habitual en que no se vislumbar una cualidad positiva. Sin embargo, la misma idea puede encontrarse detrás de Mateo 10.16, donde los discípulos deben ser sabios como *serpientes (cp. Gn 3.1) e «inocentes» como palomas. Como estas son inofensivas y no demasiado brillantes, esta frase puede significar que los discípulos deberían imitar la ignorancia de la paloma, al menos en lo relativo al mal (cp. Ro 16.19).

En Oseas 11.11, el rápido regreso de Israel del exilio se asemeja al vuelo veloz de las palomas (cp. Is 60.8, dando a entender la domesticación de pichones). Puede que también se asemeje implícitamente a Israel a una paloma en Salmos 68.13, pero el significado del hebreo es motivo de debate. El pensamiento del vuelo veloz también

aparece en Salmos 55.6: «¡Quién me diese alas como de paloma!». En Salmos 74.19, el salmista justo ora pidiendo que «el alma de tu tórtola» no se entregue a «las fieras». Aquí, la paloma es una víctima (cp. su rol sacrificial).

La capacidad de la paloma de esconderse y anidar en lugares escondidos fuera de la vista es la base de las comparaciones en Cantares 2.14 (súplica al amante para que deje su hogar); Jeremías 48.28 (consejo burlón a Moab de encontrar un refugio de la ira de Dios); y Ezequiel 7.16 (los habitantes de Jerusalén huyendo del juicio). La suavidad de la paloma, la belleza de sus plumas y ojos, así como el amor y la fidelidad a su pareja, inspiran al Cantar de los Cantares a asemejar a la amada a una paloma (p.ej., Cnt 1.15; 2.14; 4.1; 5.2, 12; 6.9).

Nuestra tendencia a creer que el otro mundo se encuentra por encima de nuestras cabezas, los animales alados simbolizan generalmente cosas espirituales a lo largo de la mitología mundial. Así pues, no es de extrañar que la aparición más impactante del simbolismo de la paloma en la Biblia pertenezca a las narraciones sobre el bautismo, en las que el *Espíritu de Dios *desciende del cielo «como paloma» (Mt 3.16 par.). No que claro si la expresión se refiere al Espíritu, de forma que debemos imaginarlo con la forma de una paloma, o si las palabras son adverbiales y hablan en su lugar de la forma en que el mismo desciende. No obstante, probablemente deberíamos pensar en Génesis 1.2, donde el Espíritu de Dios, el agua y la imagen de un ave son recurrentes (*meraḥep̄eṯ* = «moverse» o «sobrevolar» es una imagen aviar, cp. Dt ٣٢.١١). El Talmud (*b. Hag.* 15a) asemeja el vuelo del Espíritu sobre las aguas en la creación al aleteo de una paloma, y 4Q521, un fragmento de un rollo del Mar Muerto, da a Génesis una nueva aplicación escatológica: el Espíritu sobrevolará a los santos en los últimos días. Así pues, la paloma del bautismo significa aparentemente que Jesús trae una nueva creación.

Ver también ÁGUILA; ESPÍRITU SANTO; PÁJAROS.

PAN

El pan, ya sea de *trigo o de cebada, era artículo de primer necesidad en la dieta bíblica. Su importancia —Sirac 29.21 lo llama «básico»— aparece en la frase «sustento del pan» (Lv 26.26; Ez 5.16; 14.13 LBLA), insinuando que el pan lo capacita a uno para caminar. Tan es así que el pan solo significa *«comida» y así se traduce en las versiones traducidas. La frase «no solo de pan» (Dt 8.3), significa «solo de comida» (cp. Gn 3.19; Nm 21.5; Lc 15.17).

Además de ser comida para los seres humanos, el pan le pertenece al ritual religioso. Es una de las cosas que se debe *sacrificar al Señor (Ex 29.2; Lv 2.4-16). La legislación también indica que haya siempre doce panes frescos (el llamado «pan de la propiciación» o «pan de la presencia») sobre una mesa delante del Lugar Santísimo (Ex 25.30; 1 Cr 9.32; He 9.1-5); y la ley del AT ordena que el pan sin levadura forma parte del ritual de la Pascua (Ex 12.1-28).

El pan como presente. El pan suele ser con frecuencia un presente de *hospitalidad (Gn 14.18). Esto es tan así que Jesús, cuando envía asus misioneros, les dice que no lleven pan para el viaje (Mt 6.8). La presunción es que el pan les será suministrado de buen grado por aquellos que acepten su mensaje.

Sin embargo, el pan es incluso más que un don divino. Es Dios quien sacia a los *hambrientos de cosas buenas (Lc 1.53). Por esta razón se da gracias por el pan (Lc 9.16). Aunque es un producto humano —la masa se hace con las manos (Mt 13.33) y se *cuece (Is 44.19)— no hay masa sin grano, y no hay grano sin la *lluvia que Dios envía (Mt 5.45). El pensamiento bíblico se capta de forma adecuada en la oración judía tradicional: «Bendito eres tú, Oh Señor, Dios nuestro, rey del universo, que creas el fruto de la tierra».

Que Dios es, de forma literal, el dador del pan aparece en varias historias extraordinarias de milagros. Cuando los israelitas vagaron por el desierto y tuvieron hambre, encontraron *maná en el suelo, «el pan que el Señor os da para comer» (Ex 16.15; cp. Sal 78.25). Cuando Eliseo se ve frente a cien hombres hambriento y no hay suficiente pan para alimentarlos, el Señor dice de todos modos: «Comerán y sobrará». En este caso, todos comen y sobra (2 R 4.42-44). En dos ocasiones, Jesús se encuentra con multitudes enormes, toma unos panecillos y un poco de pescado, y los distribuye milagrosamente entre todos los presentes (Mr 6.30-44; 8.1-10); son actos de provisión y hospitalidad divina a gran escala.

El pan de la Eucaristía también se concibe como presente divino. En la Última *Cena Jesús toma el pan, pronuncia una *bendición, lo parte y lo distribuye entre sus discípulos (Mr 14.22). Aquí, el acto de dar pan significa que Jesús se entrega a sí mismo por los demás; es decir, bajo la figura del pan, el Hijo de Dios se revela como ofrenda sacrificial.

Pan escatológico. Si el pan es un don divino en el presente, también será un presente divino cuando el reino de Dios llegue en su plenitud. La ocasión para que Jesús narre la parábola del *banquete (Lc 14.16-24) es la declaración de un hombre: «Bienaventurado el que coma pan en el reino de Dios» (Lc 14.15). Es una referencia al banquete escatológico (Is 25.6-8; Ap 19.9), como lo son las palabras de Jesús al final de la Última Cena: «No beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mr 14.25 RVR1960).

Relacionada con esto está la intrigante promesa de Apocalipsis 2:17: «Al que venciere, daré [Jesús] le daré a comer del maná escondido». Desconocemos si la imagen es de nuevo la del maná que desciende de lo alto (como en 2 Apoc. Bar. 29.8) o de la recuperación de la urna de oro de maná que se guardaba en el templo (He 9.4); en la leyenda judía, las vasijas del templo no se llevaban de un lado a otro, sino que se esconde milagrosamente (2 Apoc. Bar. 6.1-19). En cualquier caso, la promesa escatológica es que los santos recibirán «pan del cielo» (Neh 9.15). Dios suplirá las necesidades de su pueblo.

El Padrenuestro. Jesús enseña a sus seguidores que oren por su «pan (epiousios) de cada día». La expresión es elocuente en significado. El original arameo (presumiblemente) aludía sin duda a Éxodo 16.4, donde se dice con respecto al maná: «el pueblo saldrá, y recogerá diariamente la porción de un día». De ser así, la oración le pide a Dios que alimente a su pueblo ahora (*epiousios* significa «para el día siguiente» en el sentido de «hoy») como en el pasado. Pero dado que (a) «el día siguiente» puede tener un sentido escatológico (cp. «el día del Señor»), (b) se pensaba en el maná como

en pan, y (c) había expectativas de que Dios enviaría el maná al final, como lo hizo al principio, muchos han entendido las palabras de Jesús como alusión al pan del escatón (así también el *Evangelio de los Hebreos,* según Jerónimo).

No hay necesidad de poner las dos interpretaciones una contra otra. Jesús y sus primeros seguidores pensaron, sin lugar a dudas, que el pan de su *mesa de comunión como el don presente de Dios y como señal de la provisión escatológica para los santos. Lo mismo se puede decir del pan de la última Cena, y es totalmente adecuado que la historia exegética ha conectado con regularidad la cuarta línea del Padrenuestro con la Eucaristía. De modo que «danos hoy nuestro pan de cada día» puede traer a la mente cuatro cosas a la vez: el maná del desierto, la soberanía benéfica de Dios en el presente, la Eucaristía y el futuro escatológico.

El pan como metáfora. El pan se usa, en ocasiones, de forma metafórica. En Números 14.9, Josué exhorta a Israel a que no «temáis al pueblo de esta tierra; porque nosotros los comeremos como pan su amparo se ha apartado de ellos, y con nosotros está Jehová; no los temáis». En otras palabras, será tan fácil derrotar a los cananeos como comer pan. En Isaías 55.2, escuchar la palabra del Señor se asemeja a comer pan. La misma imagen subyace a Proverbios 9.5, donde Sabiduría invita al sabio: «venid, comed mi pan». Es comprensible que en la tradición judía tardía el pan y el maná se conviertan en símbolos de la Torá (*Mek* sobre Ex 13.17).

El uso metafórico bíblico más impresionante del pan aparece en Juan 6. Aquí Jesús declara que él es «el pan de vida» (v. 35; cp. vv. 33, 41, 48, 51). La imagen es adecuada, porque Juan 6 reúne todos los principales temas bíblicos con el pan. Se dice que el pan del cielo es un don de arriba: «mi Padre os da el verdadero pan del cielo» (v. 32). La multiplicación de los panes y los *peces recuerda un milagro similar de Eliseo (2 R 4.42-44) y se compara explícitamente a la provisión del maná en el desierto (vv. 31-34, 49-51). El pan, es decir Jesús, da la vida en el presente (vv. 35, 47), pero también significa vida eterna (vv. 27, 40). Finalmente, Jesús se asocia a sí mismo con el verdadero pan en la Eucaristía: «Si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros» (v. 53).

Finalmente, deberíamos mencionar el nombre de *Belén que significa literalmente «casa de pan, ciudad de pan». Aquí existe un simbolismo obvio: Dios, que proporcionó pan en el desierto y envió a su Hijo como pan salvífico del cielo, ordenó que Cristo naciera en la ciudad del pan.

Resumen. El pan es una de las muchas imágenes bíblicas que, si se rastrea a través del canon, proporciona una imagen de la historia de salvación y doctrina bíblica en el microcosmos. Los puntos principales del gráfico incluye el pan como ingrediente básico para la vida que llega a todas las personas desde la providencia de Dios, el milagroso sustento de la vida para el pueblo escogido de Dios cuando vagó por el desierto, en el tiempo del éxodo, la realidad espiritual de fe en Cristo y su muerte expiatoria, y la participación en el banquete mesiánico escatológico futuro.

Ver también ABUNDANCIA; ALIMENTO; CENA; COMER; GRANO; HOSPITALIDAD; MANÁ; MESA; TRIGO.

Bibliografía. E. M. Yamauchi, “The ‘Daily Bread’ Motif in Antiquity,” *WTJ* 27 (1964-65) 145-56.

PAN DE LA PROPOSICIÓN. *Ver* PAN.

PAÑALES

Los pañales consistían en una *tela unida en tiras a modo de vendaje. Cuando nacía un niño, se cortaba y anudaba el cordón umbilical, se lavaba al bebé y se frotaba con sal, y finalmente lo envolvían con tiras de tela (Ez 16.4). Este hecho proveía al niño calor, protección de sus extremidades y una sensación de seguridad.

En el AT, se representa a dios «envolviendo» el mar con una densa *oscuridad en la creación (Job 38.9). Se describe a Israel como un *niño dejado abandonado al descubierto por su *madre hasta que Dios viene y cuida de él (Ez 16.1-7). La narración del nacimiento de Jesús en Lucas acentúa que *María envolvió a su hijo en «pañales» (Lc 2.7 rvr1960). Esta envoltura y su colocación en un pesebre constituyeron una señal para los pastores, a los que se ordenó buscar al niño en Belén (Lc 12, 16).

Como imagen, los pañales transmiten dos sentidos. En primer lugar, reflejan el cuidado y la compasión parentales. Cuando María envolvió a Jesús, mostró el cuidado que provee una buena madre (cp. Sab 7.4-5). A pesar del entorno austero y la probable presencia de animales de corral, Jesús sintió la protección y el calor del cuidado de su madre (*ver* Animales). De igual modo, Dios no estaba en absoluto obligado a escoger a Israel ni preocuparse por sus necesidades diarias. Sin embargo, esta crianza tierna fortaleció a la nación, que el Señor hizo grande a partir de Abraham (Gn 15.5).

Segundo, para un niño, el ser envuelto en pañales simboliza dependencia total. Incapaz de atender a sus propias necesidades, un bebé no sobrevivirá a no ser que reciba el cuidado de otros. La supervivencia de Israel como nación reposaba en la mano de Dios (Sal 124.1-2). La humildad de la encarnación de Jesús se pone de manifiesto en su sujeción y dependencia de sus padres terrenales, aunque él fuese el Creador y Sustentador del universo (Col 1.16-17).

Ver también BEBÉ; HISTORIA DEL NACIMIENTO; LINO.

PARÁBOLA

Prácticamente todo lo que podríamos decir sobre el simbolismo de las parábolas de Jesús se podría poner bajo dos titulares: *realismo* y *simbolismo.* El nivel superficial literal de estas sencillas historias está caracterizado por una profunda verosimilitud (la realidad de la vida). A pesar de ello y como implica el término parábola («echar al lado»), los detalles literales representan otra cosa que es el método de simbolismo esencial. Además, las cualidades narrativas de las parábolas son un caso práctico virtual en las «reglas» de la narración popular incluida la dependencia en los arquetipos.

Realismo. El rasgo más obvio de las parábolas es que describen la vida tal como la encontramos en el mundo. Las situaciones que presentan son totalmente rutina: *plantar y *cosechar, hacer una invitación de *boda, *cocer *pan, encender una *lámpara, *viajar a una ciudad vecina. Las personas que llevan a cabo estos actos también son comunes: *padres e hijos, malversadores, *viudas con medios limitados, mercaderes. En

sus parábolas, Jesús nos proporciona una imagen inolvidable de la vida del campesino y del burgués de la Palestina del siglo I. De acuerdo con este profundo realismo , podemos observar de pasada una completa ausencia de elementos de fantasía como animales que hablan o bosques encantados.

El realismo también implica una atención a particulares concretos y las parábolas también encajan con la definición en este punto. En las parábolas, casi todo es concreto y tangible, mientras nos movemos en un mundo de *semillas y *trigo, *perlas y *vestiduras de boda. Las condiciones del terreno que se menciona en la parábola del sembrador corresponden exactamente a la geografía y las prácticas de la Palestina rural. Las costumbres sociales de las parábolas también están profundamente arraigadas en los detalles de la época (ver, en especial, a Bailey). En resumen, las parábolas muestra que Jesús posee el don fundamental de un narrador magistral: el poder de observación.

Esto se extiende también a la memorable galería de personajes que Jesús nos da en las parábolas. Solo se nombra a uno de ellos (Lázaro), aunque al encontrarnos con todos ellos sentimos que ya los conocemos. Son tipos universales, con rasgos que poseemos nosotros y nuestras amistades. Nunca se ha impuesto tanta inmortalidad al anonimato. No necesitamos conocer el nombre de la mujer que primero pierde la moneda y después la encuentra: representa a todas las personas. La dinámica de la familia en las parábolas del hijo pródigo y de los dos hermanos a los que el padre pide que trabajen en la *viña podría observarse en cualquier desayuno familiar. Los obreros cumplidores que se quejan cuando otros han trabajado una fracción del tiempo y reciben el mismo *salario somos todos nosotros.

El realismo mismo de las parábolas expresan un significado religioso indirecto. Las referencias abiertamente religiosas a las prácticas de la religión son raras; sin embargo, estas historias «seculares» encarnan profundos significados espirituales. Llegamos a entender que es en la vida cotidiana de sembrar, comer, y tratar con los miembros de la familia donde las personas toman las grandes decisiones espirituales y que la gracia de Dios obra.

Simbolismo. Por todo el realismo de las parábolas, somos conscientes de que las historias son demasiado simples para interesarnos a un nivel puramente literal. Sentimos por intuición que la historia de los dos hermanos que cambien de idea sobre si trabajar en la viña de su padre encarna más que una moraleja sobre ser un hijo responsable y un miembro útil de la familia. La etimología del término *parábla* es un aviso de que simbolismo de las historias posee un nivel de significado simbólico o alegórico. Implica la técnica del segundo sentido, una comparación entre dos cosas que se ponen la una junto a la otra.

Otras cualidades refuerzan nuestra conciencia de un segundo nivel de significado. El contexto religioso de las parábolas, emparejado con lo que sabemos sobre el propósito didáctico o instructivo que Jesús les atribuyó, empujándonos en la dirección de considerarlas alegóricas. Por ejemplo, muchas de las parábolas empiezan con una fórmula del estilo «El reino de los cielos es semejante...», señalando al instante que el simbolismo literal o la acción representa una realidad espiritual. La propia interpretación

que Jesús hizo de ambas parábolas las establece, del mismo modo, como teniendo un hilo continuo de simbolismo o alegoría en la que los detalles representan otra cosa (Mt 13.1-30). Además, algunas de las imágenes ya poseían significados simbólicos tradicionales: la semilla como la palabra de Dios, el dueño de una viña como Dios, Dios como padre, señor y juez, un banquete como salvación emblemática.

Finalmente, a pesar del realismo de las parábolas, algunas de ellas también contienen «grietas» en el realismo que nos inclina a explorar significados más profundos. Los ejemplos incluyen razones poco probables para evitar asistir a un banquete de boda, el ridículo tamaño de una planta de *mostaza que alcanza los cielos como *árbol gigantesco, las prácticas de contratación de un empleador cuya escala de pago no tienen en cuenta el tiempo que los *obreros han trabado, o el extravagante riesgo de vender todo lo que uno posee para comprar una sola perla.

Temas de cuentos populares. Junto con su realismo y simbolismo, las parábolas se adhieren una y otra vez a las normas de la narrativa, tal como las hallamos en las historias populares a lo largo de los siglos. Emplean conflictos simples y aumentados (la semilla frente a las fuerzas naturales que le estorban; los choques de caracteres entre padre e hijo o señor y empleado) y los contrastes (buenos administradores contrastados con uno malo; dos hijos de temperamentos opuestos; pasantes indiferentes contrastan con un compasivo samaritano). La regla del suspense está presente en forma de semilla confiada a la tierra y los caracteres se ponen en situaciones que las ponen a pruebas. Las situaciones de la narrativa se mantienen sencillas y sin complicaciones, al observa acciones como plantar simiente, contratar y pagar a obreros, ir de viaje y regresa para recompensar o castigar a unos administradores a los que ha dejado a cargo. La «dramática norma de dos» significa que solo dos *personajes están presentes en un momento dado. La regla de la repetición figura de forma prominente, sobre todo la *triple repetición (tres administradores a los que se les confía la riqueza, tres viandantes, tres tipos de terreno que no producen y tres que rinden una buena cosecha), con frecuencia combinados con la norma del hincapié final en el que el elemento fundamental viene en último lugar (tal vez como contraste de lo que precede).

Durante siglos, a los contadores de historias populares les ha gustado el elemento de sorpresa. Así lo hizo Jesús, cuando contaba historias con finales sorprendentes: los planes de jubilación de un agricultor emprendedor se ven truncados el día siguiente de acabar con sus preparativos; la ayuda a un viajero herido que llega de la fuente menos esperada; la escala de sueldos de un empleador que no respeta la cantidad de tiempo que un obrero le ha dedicado a la labor. Por tanto, cualquiera que sea el tema prioritario de la parábola, con frecuencia existe, en «la estructura profunda», un elemento de subversión en movimiento que cuestiona las formas convencionales de ver la realidad y/o de valorar las cosas. La importancia general de esta técnica de subversión consiste en anunciar que el nuevo reino que Cristo anuncia se basa en nuevos valores, con especial énfasis en la gracia divina como lo opuesto al mérito humano.

Un último rasgo de cuento tradicional en las sencillas historias contadas por Jesús es su dependencia de los arquetipos: las imágenes maestras que recurren a lo largo de la

literatura y la vida. Pensamos de inmediato en temas como *perdido y encontrado, *robado y *rescatado, la siembra y la siega, *la rivalidad entre hermanos. Con frecuencia, estos arquetipos tocan lo profundo de las fuentes de la psicología humana. El hijo *pródigo, por ejemplo, representa un impulso que se encuentra en la psique de todo ser humano: el impulso a apartarse de lo doméstico, lo seguro, lo gobernado y moralmente puro, para ir hacia lo distante, lo *aventurado, lo *rebelde, la indulgencia de los apetitos prohibidos, el abandono a desenfreno. El hermano mayor de la misma parábola es igualmente reconocible, representa la actitud de alguien de mediana edad, responsable, reticente, santurrón que no perdona. Todos los empleados tienen ciertas respuestas arraigadas hacia la figura del amo, como vemos en las parábolas, así como la difícil situación del hombre que viaja de Jerusalén a Jericó por un camino infestado de ladrones (el equivalente a un callejón de la zona céntrica de una ciudad moderna) evocan sentimientos universales de terror y el *temor a la *violencia.

Ver también GÉNERO DEL EVANGELIO; HIJO PRÓDIGO.

BIBLIOGRAFÍA. K. E. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); K. E. Bailey, *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); C. L. Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990).

PARAÍSO. *Ver* HUERTO.

PARALELISMO. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

PARED divisoria. *Ver* EFESIOS, CARTA A LOS; MURO.

PARIENTE redentor. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

PARODIA

La parodia es la práctica de imitar una forma literaria existente o una obra específica que tenga un efecto inverso. Aunque la parodia de la literatura en general produce *humor, en la Biblia está relacionada con el significado espiritual.

Un ejemplo importante ilustrará la estrategia a gran escala. En el trasfondo del siervo *sufriente en Isaías 52.13–53.12 se encuentra la forma literaria conocida como *elogio, una pieza que alaba a un sujeto con fórmulas convencionales. Aquí, sin embargo, se alaba al siervo sufriente (por así decirlo) por todas las razones equivocadas. Uno de los asuntos estándares del elogio es alabar al sujeto por su distinguido abolengo, aquí presentado con la negativa, ya que se dice que esta persona no tiene linaje ilustre ni atractivo (Is 53.2). Los panegíricos tradicionales ensalzan a los *héroes que vencen; a este protagonista se le alaba por el sufrimiento como un marginado y hasta como un criminal. Los héroes épicos se ejercitan tradicionalmente para ganar recompensas para sí mismos; los esfuerzos de este héroe son en beneficio de los demás, ya que se convierte en la ofrenda por el pecado de su pueblo. La humildad del siervo hasta la muerte contrasta con la forma en que los guerreros convencionales se defienden en el campo de batalla.

Una amplia rama de la literatura bíblica hace cosas similares con motivo del heroísmo humano, elevando al *antihéroe. En la Biblia, los antihéroes manifiestan una ausencia de

los rasgos convencionales del héroe. No son elocuentes ni independientes. Con frecuencia son temerosos a la hora de emprender la tarea que se les requiere. Carecen de capacidades que los faculten para realizar sus tareas con dotaciones puramente humanas. Incluso pueden ser personajes profundamente defectuosos cuya *debilidad humana sirve de contraste de aquello que Dios logra a través de ellos. En realidad, este es el mensaje que la corriente antiheróica de la Biblia transmite: la falta de capacidades de las personas se convierte en la ocasión para que Dios empodere a los personajes humanos o para llevar a cabo exitosas proezas.

Otras parodias bíblicas no revierten tanto ni refutan los temas de la literatura convencional como las corrige sustituyendo a Dios por *dioses paganos o héroes humanos. Los reyes del Antiguo Oriente Próximo ordenaron obediencia a sus súbditos en forma de tratados de vasallaje. Estos identificaban a Señor feudal o «gran rey», e incluía un prólogo histórico en el que se narraban las relaciones previas del rey con sus vasallos, los beneficios para con ellos; se estipulaban las obligaciones de los súbditos para con su rey, y se establecían las maldiciones y las *bendiciones como sanciones para la *obediencia a las condiciones del *pacto. El Decálogo y el libro de *Deuteronomio siguen la forma del tratado de vasallaje, pero el punto de inversión es que es Dios y no un rey humano quien se declara digno de lealtad suprema.

El Salmo 29, cántico de la tormenta, presenta un sesgo ligeramente diferente. En el trasfondo hay un cuerpo de poesía cananea que toma por tema el mito de Baal. El rasgo central del mito es que Baal, dios de la *tormenta y de la fertilidad, lleva a cabo una batalla anual con el dios del mar salado, símbolo de la muerte. Tras derrotar a su enemigo en el Mar Mediterráneo, se mueve hacia el este, a la costa, donde trae la lluvia vivificante y construye un trono para sí. La tormenta descrita en el Salmo 29 sigue exactamente este patrón, subiendo en el Mediterráneo y hacia el este. Como en el mito de Baal, Dios es entronizado. Una mirada a las referencias geográficas muestra que el poema no es un poema israelita nativo, sino que toma los nombres de la región del norte. Resumiendo, se trata de una parodia y, como tal, es polémica o argumentativa y afirma que lo que los paganos adoran como Baal es, en realidad, Yahvéh, o mostrando que todo lo que se puede afirmar sobre Baal, Yahvéh lo supera.

Las bienaventuranzas de Jesús (Mt 5.1-12) resaltan la dinámica de la parodia bíblica. Juntas describen el retrato compuesto de la persona ideal. Hacer un retrato del héroe supone un impulso destacado de la literatura, en especial historias épicas y de héroes. Por lo general, la literatura presenta variaciones sobre el tema humanístico de los héroes autosuficientes que emplean su poder y su iniciativa para lograr recompensas personales y terrenales. El retrato que Jesús pinta se atiene al impulso convencional para describir la conducta heroica, pero invierte los valores y las recompensas acostumbradas generalmente en la literatura. Para empezar, Jesús elogia la conducta modesta opuesta a la ególatra que el mundo considera ideal. Asimismo, sustituye los logros mundanos por los espirituales: ser pobre de espíritu y mansos, misericordiosos y puros de corazón, por ejemplo. Los pacificadores reemplazan a los guerreros épicos como ideal. Para completa

la inversión, Jesús cambia las recompensas políticas y personales por las espirituales y escatológicas.

Lo que precede son ejemplos a gran escala de parodia. Para la técnica a pequeña escala podemos ir al libro de Amón, donde el profeta muestra una y otra vez su dominio de la parodia en pequeños detalles. Los salmos de *alabanza de la Biblia catalogan los actos de creación y la redención de Dios; sirven de contraste para Amós 4.6-11, que clasifican los actos de desastre de Dios sobre su nación escogida. Los obituarios hacen lamento por una persona después de su muerte; Amós detalla los ritos funerales para una nación que todavía tiene éxito (Am 5.1-2). Las exhortaciones sacerdotales estimulan a las personas a venir a lugares como Bet-el y Gilgal para adorar; Amós le da la vuelta a esto con un efecto chocante: «Vayan a Betel y pequen; vayan a Guilgal y sigan pecando (Am 4.4 NVI). El tema habitual del *rescate es, en realidad, un antirrescate: «De la manera que el pastor libra de la boca del león dos piernas, o la punta de una oreja, así escaparán los hijos de Israel... en el rincón de una cama, y al lado de un lecho (Am 3.12 RVR1960).

Los temas de *batalla son otro importante repositorio de parodia en la Biblia. El armamento convencional del héroe, una imagen de la fuerza y la superioridad innata del guerrero se asignan a Dios en la Biblia, donde se convierta en un índice de la suficiencia de Dios (Sal 18.32-42). O tal vez podría adoptar la forma de un niño héroe al que la *armadura del guerrero le resulta incómoda y en su lugar escoge una honda casera (1 S 17.38-40). La jactancia habitual del guerrero en su propia fuerza (1 S 17.8-10) se convierte en una declaración de alabanza por el poder de Dios para liberar (1 S 17.45-47). Los temas de batalla habituales en la épica antigua destacan en el libro de Apocalipsis, pero se han espiritualizado y describe una batalla espiritual entre el bien y el mal, y presenta a un *guerrero divino en lugar de guerreros humanos.

Estos no son más que ejemplos de un hijo general que recorre la Biblia. Esta no es un libro totalmente único. Comparte muchas convenciones literarias y temas con otra literatura antigua y más tardía. Sin embargo, siendo esto así, también es cierto que estos temas comunes que en la Biblia tienden a comunicar un mensaje que *sí* es único, ya que los efectos convencionales se invierten en una visión bíblica de Dios y las personas.

Ver también ANTIHÉROES; ELOGIO; HUMOR.

PARRA, VIÑEDO

Israel era tierra de viñas. Incluso hoy, viajando por las colinas centrales de Israel durante la estación adecuada, se puede ver abundante evidencia de vides productivas. El fruto de la vid es, por supuesto, la *uva; su jugo fermentado se convierte en *vino.

Tal vez no sea, pues, de sorprender que el vino y la viña, tan característicos de la fertilidad agrícola de este país sirva de imágenes potentes del *país en sí. Por buenas razones, la mayoría de las discusiones de la imagen bíblica de la viña empieza con Isaías 5.1-7:

Ahora cantaré por mi amado
el cantar de mi amado a su viña.
Tenía mi amado una viña
en una ladera fértil.

La había cercado y despedregado
y plantado de vides escogidas;
había edificado en medio de ella una torre,
y hecho también en ella un lagar;
y esperaba que diese uvas,
y dio uvas silvestres.
(Is 5.1-2 RVR1960)

La parábola de la viña, como se suele llamar a este texto, describe a Israel como la viña de Dios. Y no solo es de Dios porque él la ama, sino porque él preparó laboriosamente el terreno y la plantó. Asimismo, la protegió con esmero. De este modo, la parábola describe la elección divina de Israel como nación (Dt 7.7-11) y el cuidado providencial de Dios hacia ella. Como en el caso de cualquier viña, el viñador hace todo su trabajo con la expectativa de una productiva y abundante *cosecha.

El Salmo 80 es un notable ejemplo de otros pasajes bíblicos que comparten este tema. El salmista describe el éxodo en el lenguaje de una viña:

De Egipto trajiste una vid;
expulsaste a los pueblos paganos, y la plantaste.
Le limpiaste el terreno,
y ella echó raíces y llenó la tierra.
(Sal 80.8-9 NVI)

Israel, la vid, fue trasplantada desde Egipto a la *Tierra Prometida, donde se extendió con rapidez y ocupó un inmenso espacio (Sal 80.10-11).

El rápido crecimiento y la munificencia de la vid acentúan la bendición que Dios derramó sobre su pueblo. Podemos verla desarrollada en las bendiciones de Jacob sobre los descendientes de dos de sus hijos, Judá y José:

Judá amarra su asno a la vid,
y la cría de su asno a la mejor cepa;
lava su ropa en vino;
su manto, en la sangre de las uvas.
Sus ojos son más oscuros que el vino;
sus dientes, más blancos que la leche…
José es un retoño fértil,
fértil retoño junto al agua,
cuyas ramas trepan por el muro.
(Gn 49.11-12, 22 NVI)

La vid resulta mala. La parábola de Isaías sobre la vid, tras declarar que el viñador divino esperaba buena uva, declara tristemente: «Pero acabó dando uvas agrias» (Is 5.2).

A pesar de los esfuerzos de Dios, Israel da mal resultado. Otros profetas comparten la perspectiva de Isaías sobre la increíble perversidad de Israel:

Yo te planté, como vid selecta,
con semilla genuina.
¿Cómo es que te has convertido

en una vid degenerada y extraña?
(Jer 2.21 NVI)

Oseas describe cómo la inclinación de Israel a la adoración de *ídolos fue la que llevó al fruto podrido de la viña (Os 10.1).

El fruto malo no es responsabilidad del viñador que se esforzó con esmero y cuidó la vid (Ez 17.5-6). La culpa es de la viña misma. Produjo uva mala a pesar de todas las ventajas con las que contó. Como resultado, las vides serán destruidas.

Juicio: Destrucción de la viña

La parábola de Isaías identifica a Israel con la viña que Dios plantó. El fruto que produjo no era bueno, de modo que Dios tomará las siguientes medidas:

Voy a decirles
lo que haré con mi viña:
Le quitaré su cerco, y será destruida;
derribaré su muro, y será pisoteada.
La dejaré desolada,
y no será podada ni cultivada;
le crecerán espinos y cardos.
Mandaré que las nubes
no lluevan sobre ella.
La viña del Señor Todopoderoso
es el pueblo de Israel;
los hombres de Judá son su huerto preferido.
Él esperaba justicia,
pero encontró ríos de sangre;
esperaba rectitud,
pero encontró gritos de angustia.
(Is 5.5-7 NVI)

En otras palabras, Dios vendrá en juicio y destruirá la viña. Este es un tema frecuente en los Profetas (p. ej., Is 16.8; Jer 5.10, 17; 12.10; Os 2.12; Am 4.10).

Predecir la destrucción de la viña es tan solo una forma de usar la imagen de la viña en contextos de juicio. En una profecía contra *Jerusalén, Dios dice: «Busquen al remanente de Israel. Rebusquen, como en una viña; repasen los sarmientos, como lo hace el vendimiador» (Jer 6.9 NVI)

La imagen de la viña siendo arrancada de cuajo es una ilustración gráfica de la destrucción total de la ciudad. Miqueas también varía el tema cuando describe la destrucción de Samaria de manera tan concienzuda que se podían plantar viñas en los espacios vacíos que quedaron: «Dejaré a Samaria hecha un montón de ruinas: ¡convertida en campo arado para viñedos!» (Mi 1.6 NVI).

En uno de sus discursos de juicio, Sofonías permite que las viñas sean plantadas y, quizá, hasta produzcan fruto; sin embargo, después de todo el trabajo, el pueblo de Dios no disfrutará del fruto de su labor por culpa de su pecado. En referencia a Judá, proclama:

Serán saqueados sus bienes,
y sus casas asoladas;
edificarán casas,
mas no las habitarán,
y plantarán viñas,
mas no beberán el vino de ellas.
(Sof 1.13 NVI)

En uno de los usos bíblicos más interesantes de la imagen de la viña, Deuteronomio no solo enfatiza el juicio, sino también la conexión orgánica entre los pecados del pueblo de Dios y los de la notoria ciudad de Sodoma:

Su viña es un retoño de Sodoma,
de los campos de Gomorra.
Sus uvas están llenas de veneno;
sus racimos, preñados de amargura.
(Dt 32.32 NVI)

La lamentación que el juicio suscita se describe como personas llorando en una viña. Según Is 16.10: «Quitado es el gozo y la alegría del campo fértil; en las viñas no cantarán, ni se regocijarán; no pisará vino en los lagares el pisador; he hecho cesar el grito del lagarero» (NVI; ver también Am 5.17). La ironía es que un lugar donde normalmente se encuentra el gozo se ha convertido en un lugar de llanto.

Estos pasajes ilustran el uso de la imagen de la viña en contextos de juicio. Los discursos proféticos al respecto suelen derivar de las *maldiciones del pacto, y Deuteronomio 28 muestra que este es el caso con esta ilustración también. Tras volver a contar cuál era la relación de Israel con Dios y su responsabilidad de seguir su ley, Deuteronomio concluye con una serie de bendiciones y maldiciones que dependen de la obediencia o la desobediencia a la ley. Dos pasajes mencionan la viña. Según Deuteronomio 28.30, los que quebrantan la ley de Dios «plantará[n] viña y no la disfrutará[s]» (NVI). El mismo pensamiento se repite en Deuteronomio 28.39.

La imagen de la viña destruida fluía, por supuesto, de que la intrusión militar acarreaba a menudo interrupciones de la producción agrícola. En otras palabras, el juicio de Dios incluía con frecuencia la devastación literal de los viñedos (Sal 78.47).

Bendición y restauración: La fertilidad de la vid. Si el *enojo y el *juicio de Dios se representa por la destrucción de la viña, no es de sorprender que la *bendición y la *restauración de Dios se expresa a través de la imagen de la viña fértil. Los profetas miraron, más allá del juicio divino, a la restauración e imaginaban viñas saludables y productivas. En el supuesto Libro de Consolación (Jeremías 31–33), el profeta le dice al pueblo de Dios:

Aún plantarás viñas
en los montes de Samaria;
plantarán los que plantan,
y disfrutarán de ellas.
(Jer 31.5 NVI; cp. Jer 32.15)

Después de comunicar los contundentes discursos de juicio contra Israel, Amós concluye con esta imagen prometedora:

Y traeré del cautiverio a mi pueblo Israel,
y edificarán ellos las ciudades asoladas,
y las habitarán; plantarán viñas,
y beberán el vino de ellas,
y harán huertos, y comerán el fruto de ellos.
(Am 9.14 RVR1960)

, Una frase bíblica particularmente memorable usa la imagen de la vid para describir la prosperidad de aquellos a los que Dios bendice: «Durante el reinado de Salomón, todos los habitantes de Judá y de Israel, desde Dan hasta Berseba, vivieron seguros bajo su propia parra y su propia higuera» (1 R 4.25; 2 R 18.31; Is 36.16). Es una imagen de seguridad y *paz. Uno no tiene por qué recorrer ninguna distancia para hallar las más finas exquisiteces.

La viña en el Cantar de los Cantares. Las vides fértiles producían uvas deliciosas, agradables al paladar y, cuando fermentaban, embriagaban. No es de sorprender, considerando el uso general de las imágenes agrícolas para la *sexualidad, la vid se emplea con frecuencia en este, el más sensual de todos los poemas bíblicos, el *Cantar de los Cantares. Lo que sí es un tanto inesperado es la variedad de formas en que el poeta usa la ilustración.

En primer lugar, la vid y su fruto describen el cuerpo de la mujer. En Cantares 1.14 el hombre describe a su amada como un racimo de flores de alheña de las viñas de En-Gedi que son como oasis. En un poema que describe la belleza física del cuerpo de la mujer, el hombre espera el *toque y el sabor de sus *pechos con su exuberante bendición: « ¡Sean tus pechos como racimos de uvas!» (Cnt 7.8 NVI).

La viña como metáfora del cuerpo de una mujer está, probablemente, detrás de dos pasajes que en un principio son enigmáticos. En Cantares 1.6, la mujer le pide a las hijas de Jerusalén que no la busquen, porque «mi propia viña descuidé» (NVI). Luego, al final del libro, se habla de la «viña de Salomón», aunque la mujer afirma: «Soy la dueña de mi viñedo y yo decido a quién dárselo» (Cnt 8.11-12 NTV). La mayoría de los comentaristas de hoy entienden que esta mujer argumenta que ella es la única que puede entregarse sexualmente a otro.

Sin embargo, en otro lugar del cántico, la viña no es el cuerpo de la mujer, sino el lugar donde ella y el hombre compartirán su amor. El viñedo, junto con el *jardín, el huerto y la arboleda de nogales, es el escenario para la pasión (Cnt 6.11; 7.12). Y, además, la fragante viña en flor es una señal de la llegada de la primavera, tiempo particularmente adecuado para el amor erótico (Cnt 2.13, 15).

Otros usos en el Antiguo Testamento. La viña es un lugar de excesos en el relato de la embriaguez de Noé, «un hombre se dedicó a cultivar la tierra, y plantó una viña» (Gn 9.20 NVI). Su uso excesivo del fruto de su labor resultó en su estado de borrachera, dándole a Cam, su hijo más joven, la oportunidad de pecar contra él. Esto llevó a Noé a

maldecir a Canaán, hijo de Cam, que se confirmó en la subyugación de los cananeos a los israelitas, descendientes de Sem, hermano de Cam.

En el libro de Proverbios la condición de una viña es una señal de pereza o laboriosidad. Lo primero se ilustra en Proverbios 24.30-34, en el que la viña del holgazán se describe como descuidada, mientras que la mujer virtuosa de Proverbios 31 «planta una viña» con su duro esfuerzo (Pr 31.16 NVI).

En Jueces 9, Abimelec consigue matar a todos sus hermanos a excepción de Joram que escapa y se corona rey. Jotam reaparece para contar una parábola en la que todas las plantas productivas, incluida la vid (cuyo rasgo positivo es la producción de vino, Jue 9.13), declina el ofrecimiento de ser la reina del mundo de las plantas. Solo el inútil espino accede a gobernar. Después de que esa planta asume el reinado, se cree productivo y superior incluso al poderoso cedro.

El simbolismo de la viña en el Nuevo Testamento. El NT continúa con el uso del tema de la viña que empezó en el AT, pero con un giro. El Israel étnico ya no es la viña de Dios, sino el *reino de Dios. Esto se puede ver en las parábolas de Jesús sobre la viña (Mt 20.1-11; 21.33-43). La parábola de los arrendatarios (Mt 21.33-43) tiene la más estrecha similitud con Isaías 5. El hacendado, que con seguridad representa a Dios, planta y protege una viña, y después la alquila a unos arrendatarios que acaban maltratando a sus siervos. La parábola concluye con una amenaza contra los que hacen un mal uso de la viña.

Apocalipsis 14.18-20 muestra que incluso al final del canon la imagen de la viña se puede usar para describir el juicio que cae sobre aquellos que se resisten a Dios. El pasaje describe a un *ángel que reúne «los racimos del viñedo de la tierra» y los echa en el «gran *lagar de la ira de Dios» con el resultado de que «*sangre, la cual llegó hasta los frenos de los caballos en una extensión de trescientos kilómetros» (NVI).

Tal vez el uso más impresionante que el NT hace de la imagen ocurre en asociación con Jesús. Hablando a los discípulos, Jesús proclama: «Yo soy la vid; vosotros sois los pámpanos» (Jn 15.5 RVR1960). Identificándose como la vid, afirma que la participación en el reino solo es posible para los que «permanecen en» él. Aquellos discípulos que lo hagan llevarán mucho fruto. A la luz de este pasaje, ¡qué adecuado es que el ritual de la *cena que instituye Jesús la noche de su muerte implica beber del «fruto de la vid!» (Mt 26.29; cp. Mr 14.25; Lc 22.18).

Ver también AGRICULTURA; COPA; COSECHA; EMBRIAGUEZ; PODA; LAGAR SANGRE; UVAS; VINO.

PARTES INTERNAS, ENTRAÑAS

«Yo soy el que examina los riñones y el corazón». Así dice una traducción literal de Apocalipsis ٢.٢٣. La NVI traduce acertadamente este versículo: «Yo soy el que escudriña la mente y el corazón». Una comparación de ambos textos revela el cambio que ha tenido lugar en las metáforas de las emociones desde la época en que Jesús habló estas palabras.

El punto exacto en el que localizar las emociones en el cuerpo es en cierto modo arbitrario. Para el lector actual hablaríamos del *corazón. Nuestra lengua está llena de

expresiones coloridas que emplean este giro y juegan con él. Para los escritores bíblicos y sus contemporáneos seculares, la así llamada sede de las emociones se encontraba en las entrañas, la parte interior del *vientre. De hecho, los términos bíblicos que se refieren a las mismas se traducen frecuentemente *«corazón» en las versiones modernas (cp. Jer 31.20; Flm 1.20).

Resulta fácil suponer por qué se expresaban los sentimientos intensos con la imagen de las «entrañas». La estampa surgió probablemente de la experiencia fisiológica que acompaña frecuentemente a la emoción intensa. Cuando uno se siente paralizado por un terrible crimen, por ejemplo, una nauseas reales pueden acompañar a la emoción. De ahí que expresemos nuestros sentimientos diciendo «eso me pone enfermo». Se entiende que independientemente de que experimento o no una verdadera incomodidad física, el narrador está expresando una *repulsión emocional.

Los términos que se refieren a los órganos internos en las lenguas originales no designan en y por sí mismos si el sentimiento expresado es positivo o negativo. Por ejemplo, la palabra hebrea empleada para la pasión erótica del amado en Cantares 5.4 es la misma que encontramos en Jeremías 4.19 para exteriorizar la angustia del profeta. En otras palabras, el tipo de emoción expresada con una referencia a las entrañas debe discernirse por el contexto en lugar de recurrir a las lenguas originales.

Los escritores bíblicos carecían de una terminología moderna para la zona abdominal. Las referencias específicas a las entrañas, o los intestinos, son pocas y calamitosas. Una prueba ritual del AT utilizada para verificar la acusación de infidelidad de un marido a su esposa incluye la *maldición para la culpable: «Y estas aguas que dan maldición entren en tus entrañas, y hagan hinchar tu vientre y caer tu muslo» (Nm 5.22 RVR1960).

El combate y el suicidio dan lugar también a un grupo de referencias. Cuando el astuto Aod hunde su espada casera en el grueso vientre de Eglón, atraviesa el intestino de su víctima y las heces se salen, lo que explica quizá que los asistentes del rey creyesen que este hacía sus necesidades tras la partida de Aod (Jue 3.22-25). Cuando Joab hiere a Amasa con su espada, las entrañas de este se derraman en el suelo (2 S 20.10). Judas Iscariote, quizá en un torpe ahorcamiento suicida, responde a esta descripción: «Se reventó por la mitad, y todas sus entrañas se derramaron» (Hch 1.18 RVR1960).

La enfermedad es responsable de más referencias. La maldición pronunciada por Elías contra el rey Joram incluye una triste predicción para el rey: «Y a ti te enviará una enfermedad en las entrañas, tan grave que día tras día empeorará, hasta que se te salgan los intestinos» (2 Cr 21.15 NVI). Dos años después, «los intestinos [del rey] se le salieron por la enfermedad, muriendo así de enfermedad muy penosa» (2 Cr 21.19 RVR1960). El equivalente en el NT es el arrogante Herodes, que acepta la aclamación de la multitud que grita que es un dios, pero a quien el Señor aflige inmediatamente, muriendo «comido de gusanos» (Hch 12.23 RVR1960).

Ver también CORÁZON; ESTÓMAGO; VIENTRE.

PARTO. *Ver* NACIMIENTO; OBRA, OBRERO.

PARUSÍA. *Ver* SEGUNDA VENIDA; TESALONICENSES, PRIMERA Y SEGUNDA CARTA A LOS.

PASCUA

El relato del *rescate de los *esclavos israelitas de la cautividad en *Egipto alcanza una espectacular culminación en Éxodo 12, cuando Dios pasa por alto los hogares israelitas al matar al matar al primogénito de cada casa egipcia (ver Éxodo, segundo éxodo). Este suceso fue tan importante que Dios ordenó a los israelitas conmemorarlo anualmente celebrando durante toda una semana la fiesta de los panes sin levadura. La noche anterior a esta *festividad, los israelitas también debían recrear gran parte de lo que tuvo lugar originalmente en Egipto. Al centrarse en la Pascua, recordaban el acto redentor individual más importante de su recién comenzada historia. La Pascua sigue siendo la festividad más importante del año judío.

El relato de Éxodo 12 provee una imagen gráfica de lo que tuvo lugar durante la Pascua original en Egipto. El narrador destaca diversas imágenes. Tres de ellas son especialmente útiles para comprender el ritual que el pueblo debía llevar a cabo. En primer lugar, en el décimo día del mes los israelitas debían seleccionar para cada familia un *cordero macho de un año sin defecto. Cuatro días después, debían *sacrificarlo. Segundo, debían rociar la *sangre del sacrificio «en los dos postes y en el dintel de las casas (Ex 12.7, 22 RVR1960); esta circunstancia evitaría que una *«plaga destructiva» entrase y matase a los hijos primogénitos (Ex 12.13, 23). Tercero, debían asar la carne y, junto con el *pan sin *levadura, comerla toda sin romper los *huesos del animal (Ex 12.8, 46).

Significativamente, estas actividades son estrechamente análogas al relato de la consagración de los sacerdotes aarónicos en Éxodo 29 y Levítico 8. Aquí, el sacrificio de un carnero, el rociado de su sangre y la ingestión de su carne forman los elementos principales de un ritual de consagración a través del cual se aparta como santos para Dios a los sacerdotes. Aunque existen diferencias de detalle, los mismos elementos se hallan presentes en el ritual de la Pascua. El sacrificio del animal expía el pecado del pueblo, la sangre rociada sobre los postes de la puerta purifica a los que están dentro, y la ingestión de la carne sacrificial santifica a aquellos que la consumen. Con la participación en el ritual de la Pascua, el pueblo se consagra como una nación santa para Dios (cp. Ex 19.6).

La crucifixión de Jesús coincide con la celebración de la Pascua. Los escritores del NT consideraron este hecho profundamente significativo. Los evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas) presentan la última *Cena como una *comida de la Pascua (Mt 26.17; Mr 14.12; Lc 22.7-8), haciendo hincapié en la importancia de las palabras y los actos de Jesús. Esta comida se conmemora en la Cena del Señor (1 C 11.23-33). En otros pasajes, se vincula la muerte de Jesús con la ofrenda del sacrificio de la Pascua. El Evangelio de Juan alude a este hecho observando que la muerte de Jesús se parece a la del sacrificio de la Pascua porque sus huesos no se rompieron (Jn 19.36; cp. Ex 12.46). Pablo expresa esta conexión de forma mucho más explícita: «Porque Cristo, nuestro Cordero pascual, ya ha sido sacrificado» (1 Co 5.7 NVI). Al vincular la crucifixión de Cristo con la Pascua, los escritores del NT destacan la naturaleza redentora de su muerte. Como el sacrificio de la Pascua original, su muerte expía el pecado del pueblo, su sangre purifica y limpia, y su cuerpo santifica a aquellos que lo comen en la Cena del Señor.

Ver también CENA; CORDERO; CRUZ; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; FESTIVIDAD; PASIÓN DE CRISTO; SACRIFICIO.

BIBLIOGRAFÍA. T. D. Alexander, «The Passover Sacrifice» en *Sacrifice in the Bible*, ed. R. T. Beckwith y M. Selman (Carlisle, UK: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1995) 1-24; J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to A. D. 70* (London Oriental Series 12; Londres: Oxford University Press, 1963).

PASEAR, CAMINAR

En los tiempos bíblicos, caminar era la forma más común de ir a algún sitio, incluso de recorrer largas distancias. No es de sorprender, pues, que las referencias a caminar en la Biblia sean más de doscientas (y en algunas versiones casi trescientas). Un estudio de las referencias al acto físico de caminar revela que Jesús es el más persistente peatón bíblico. Más allá de la mecánica literal del movimiento a *pie, a nivel más figurado caminar se convierte en una metáfora principal para dos temas (a menudo relacionados): la interacción con otra persona (un compañero en el caminar metafórico) o el estilo de vida de una persona (con la imagen de caminar que sugiere un progreso continuado en el tiempo y en la dirección escogida).

Caminar con Dios. La primera aparición de caminar o pasear en la Biblia es la imagen de *Dios paseando en el *Jardín del Edén, al refrescar el día). Tras el éxodo, Dios promete a la nación de Israel: «Caminaré entre ustedes. Yo seré su Dios, y ustedes serán mi pueblo» (Lv 26.12 NVI; citad en 2 Co 6.16). Dios también visita y pasea alrededor del campamento de los israelitas (Dt 23.14). Estos ejemplos del «caminar» de Dios sobre la tierra describe la presencia divina activa entre el pueblo que Dios ha creado y llamado.

La contrapartida del caminar de Dios con su pueblo es el caminar de ellos «con» él o «delante» de él. Enoc y Noé «caminaron con Dios» (Gn 5.22, 24; 6.9). En Malaquías 2.6 Dios describe el sacerdocio original como caminando con él en paz y rectitud, y en Apocalipsis 3.4 Cristo promete que el remanente de Sardis que permanece puro «caminará conmigo, vestidos de blanco, porque son dignos» (NVI). Caminar «delante» tiene el mismo significado que andar «con» él; Dios le ordenó a Abraham: «anda conmigo y sé intachable» (Gn 17.1 NVI) y le prometió su favor a David y a sus sucesores si caminaban delante de él (1 R 8.25; 9.4; 2 Cr 6.16; 7.17; ver también 2 R 20.3; Is 38.3).

En el NT, el cumplimiento del tema de caminar con Dios es la vida que los *discípulos de Jesús vivieron con él. Literal y espiritualmente caminaron con Jesús. La imagen más memorable es, quizá, cuando este caminó con los dos hombres hacia Emaús, revelándoles su propia misión e identidad (Lc 24.13-35).

La vida virtuosa. En el AT, caminar se empareja con frecuencia con la imagen de la senda o camino que describe el estilo de vida y las elecciones que las personas deberían hacer, así como aquellas que deberían evitar. La persona bendita «no anda en consejo de malos» (Sal 1.1 (RVR1960), y el sabio evita caminar «en el camino de los malos» (Pr 4.14 NVI). Nabucodonosor aprendió que Dios humillará «a los que caminan con soberbia» (Dn 4.37 LBLA). De manera positiva, las personas deberían caminar ^humildemente con Dios (Mi 6.8). En la práctica, esto significa vivir en conformidad con

las *sendas de Dios (Is 2.3) o la ley (Sal 119.2-3). Obedecer la ley de Dios es «caminar en libertad» (Sal 119.45 NTV) y «quien se conduce con integridad camina seguro» (Pr 10.9 NVI). De manera similar, «Entrará en la paz; descansarán en sus lechos todos los que andan delante de Dios» (Is 57.2 RVR1960). Pasajes como estos san la metáfora de caminar par identificar la conducta que la persona tiene en la vida y los resultados que se derivan de ello.

Las referencias a cómo caminan las personas proporcionan una imagen de la piedad con que viven. El modelo de su caminar en todas las sendas de Dios (Dt 8.6 y docenas de pasajes adicionales), en el *temor de Dios (Neh 5.9), en su verdad (Sal 86.11) y en la presencia de su luz (Sal 89.15), en los caminos de las personas buenas (Pr 2.20), de la justicia (Pr 8.20), del entendimiento (Pr 9.6) y de la sabiduría (Pr 28.26). La persona ideal es aquella que «anda en integridad» (Sal 15.2 NTV; 84.11). También se la conoce por los compañeros humanos con los que camina: «Con la multitud andábamos en la casa de Dios» (Sal 55.14 LBLA) y «entre sabios» (Pr 13.20 LBLA).

La fórmula del *rey que «anda en los pasos» de un rey anterior aparece una y otra vez en los libros de Reyes y Crónicas. Estas referencias elogian un rumbo virtuoso de reinado o denigra uno malo, vinculándolo en ambos casos al de un predecesor. Este grupo de imágenes revela la continuidad que el pueblo antiguo experimentó en las prácticas reales de un sistema político en el que la monarquía era hereditaria.

Los seguidores del camino. Las referencias a caminar del NT amplían temas del AT. Ahora se convierte en una metáfora de cómo se espera que anden los cristianos. Entre los Evangelios, solo Juan retrata a Jesús alentando a su pueblo a caminar en la *luz y no en las *tinieblas (Jn 8.12; 11.9). Esta expresión también aparece en sus epístolas que son pequeños clásicos en la literatura de la forma en que deben andar los cristianos. Los creyentes no deben caminar en tinieblas (1 Jn 1.16; 2 Jn 11), sino en la luz (1 Jn 1.7); debemos «andar en luz» (1 Jn 1.7); deben «andar como él anduvo» (1 Jn 2.6 RVR1960), en la verdad (2 Jn 4; 3-4), en obediencia a los mandamientos de Dios y en amor (2 Jn 6).

En las cartas de Pablo, el uso figurado de caminar se saca principalmente de la extensa práctica paulina en esto mismo. De acuerdo con su tendencia a los contrastes elevados, el apóstol describe la vida cristiana contrastando formas de caminar: los cristianos tienen que andar en novedad de vida y no en *muerte (Ro 6.4), en buenas obras y no en transgresiones y pecados (Ef 2.1-2, 10). Como hijos de luz en vez de oscuridad (Ef 5.8), con autodominio moral y no en sensualidad (Ro 13.13), por fe y no por visto (2 Co 5.7).

Resumen. Caminar es una de las metáforas gráficas de cómo debería vivir un pueblo piadoso, positiva en cuanto a lo que seguir y negativa en las advertencias de lo que se debe evitar. Lamentablemente, algunas traducciones recientes tienen a remplazar la energía concreta del original con palabras prosaicas como *vivir, conducirse* o *comportarse.* El resultado disminuye la capacidad del lector de permitir que las actividades específicas de cada día se conviertan en ventanas a las realidades divinas.

Ver también OBEDIENCIA; PIES; SENDA; VAGABUNDO, ERRANTE.

BIBLIOGRAFÍA. R. Banks, "'Walking' as a Metaphor of the Christian Life: The Origins of a Significant Pauline Usage" in *Perspectives on Language and Text,* ed. E. W. Conrad

and E. G. Newing (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987) 303-13.

PASIÓN DE CRISTO

La pasión (del latín patio, «sufrir o soportar») de Cristo consiste en los acontecimientos de lo que se conoce familiarmente como Semana Santa, desde la entrada de Jesús a Jerusalén en domingo, pasando por segundo día de su sepultura. Los sucesos del segundo domingo constituyen la *resurrección. Jesús mismo es el protagonista de la pasión: es la historia de su *sufrimiento y *muerte de principio a fin.

Varios rasgos generales de la historia de la pasión, en los cuatro Evangelios, deberían observarse desde el principio. En primer lugar, desde el punto de vista puramente humano, es una historia de máxima injusticia y tristeza. Lo que Jesús soportó sería terrible para que cualquier ser humano lo resistiera, pero lo es infinitamente más para alguien *inocente y para la deidad. La respuesta de los espectadores que regresaban de la crucifixión, dándose golpes de pecho (Lc 23.48), es la respuesta natural de cualquiera que contemple los sucesos desde la perspectiva de los escritores de los Evangelios.

En segundo lugar, la narrativa está prácticamente desprovista de comentario teológico explícito sobre el significado de los acontecimientos descritos. Podríamos decir que el estilo de la narrativa es «narrativa pura», un relato de lo que las personas hicieron y dijeron, presentada de forma relativamente desapasionada y sin teologizar, aunque desde un punto de vista definido. Casi todo el explícito comentario sobre el significado de los acontecimientos depende de la interpretación que de estos se proporciona copiosamente en las Epístolas del NT. Pero este se ve suplementado de forma relevante por el contexto de las profecías mesiánicas y los indicadores representados por el sistema sacrificial del AT. Los que tienen ojos para ver y oídos para escuchar pueden detectar sus matices y sus ecos en las narrativas de los Evangelios sobre la pasión.

En tercer lugar, cualquiera que lea en orden los relatos de los cuatro Evangelios sobre la pasión quedará pasmado por la uniformidad de las líneas principales de la narración, incluida la cronología de los sucesos. Aquí, más que cualquier otro aspecto de la vida y el ministerio de Jesús, los cuatro Evangelios cuentan la misma historia.

Finalmente, esto posibilita percibir cuál era la situación en cuanto a la cronología de la Semana de Pasión. Comienza con una entrada triunfal a Jerusalén, seguida por cuatro días de confrontación total y enseñanza por parte de Jesús (Lc 21.37-38 describe una imagen de enseñanza en el templo de día y de pernoctación en el Monte de los Olivos). A medida que se desarrollan esos días, los enemigos de Jesús recurren a un complot contra él, que se convierte en la víctima de la intriga y la conspiración. El jueves por la noche, Jesús conmemora la Pascua e instituye la Santa Cena con sus discípulos en el aposento alto.

El resto de esa noche y el día siguiente son de *sufrimiento fantasmagórico, deserción, cautiverio, juicio y sentencia, culminado por la crucifixión. Todo acaba con la muerte y la sepultura. Los temas y el simbolismo creados sobre este fundamento son duros y memorables.

Clímax y final. Uno de los rasgos más obvios de la historia de la pasión es su estatus como clímax y escena final de las narrativas de los Evangelios con respecto a la vida de

Cristo. Un indicativo de esto es la proporción que los Evangelios dedican a la historia de la pasión. Esta ocupa entre un veinte y un treinta por ciento de su espacio. Otra muestra del papel culminante de la historia de la pasión es la forma en que Jesús predice, en los cuatro Evangelios, los acontecimientos de la Semana de Pasión mucho antes de que ocurran (Mt 16.21-23; 17.22-23; 20.17-19; Mr 8.31-33; 9.30-32; Lc 9.22, 43-45; 18.31-34; Jn 10.1-18). El efecto de leer la verdadera historia de la pasión es que la reconocemos cumplimiento, al menos, de lo que ha estado anticipando.

La naturaleza paroxística de la historia de la pasión se refuerza por la forma en que Jesús se dirige hacia Jerusalén, y lo hace en un viaje consciente, siendo los acontecimientos de la Semana de Pasión la meta del mismo y, de hecho, de toda la vida redentora de Jesús. Lucas 9.51 resume el tema: «Cuando se cumplió el tiempo en que él había de ser recibido arriba, afirmó su rostro para ir a Jerusalén» (RVR1960).

La entrada triunfal. Una de las imágenes más famosas de la semana de pasión ocurre justo al principio, en forma de entrada triunfal a Jerusalén (Mt 21.1-13; Mr 11.1-11; Lc 19.28-46; Jn 12.12-19). Zacarías había predicho que un rey «triunfante y victorioso» entraría en Jerusalén «humilde y cabalgando sobre un asno» (Zac 9.9 RVR1960). El espectáculo del Domingo de Ramos cumple la profecía. Es un acto de reconocimiento irónicamente breve y de aceptación por parte de los discípulos y las masas: el Mesías está aquí ahora (aunque la gente que grita lo entiende de forma equivocada).

Los patrones de imágenes son fáciles de ver. Uno es la *realeza sugerida por la procesión misma y expresada cuando las multitudes gritan: «¡Hosanna al Hijo de David!» (Mt 21.9) o variantes. Otro tema es la *honra y el honor. El tercero es el milagro, cuando Jesús predice cómo encontrarán los discípulos el pollino y esto se cumple. El espíritu de la entrada triunfal es público, festivo, de celebración y ritual, al gritar la multitud y tender sus *vestiduras y *ramas de árboles delante de él, en el camino. Jesús mismo declara de forma implícita que acepta el tributo de la muchedumbre e invade agresivamente Jerusalén, directo al *templo mismo.

A pesar de todo, existe patetismo y tragedia en la entrada triunfal. Hacia el final de la semana, las multitudes estarán gritando «¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo». En el relato de Lucas, Jesús llora sobre la ciudad de Jerusalén y predice su destrucción (Lc 19.41-44) que acaba con la inquietante acusación de que aquellos que lo aclamaban con tanta energía «no conoci[eron] el tiempo de [su] visitación» (RVR1960).

Jesús, víctima de la intriga. La media semana que Jesús pasa enseñando se parece a los tres años anteriores, excepto que los enfrentamientos con las autoridades religiosas son más intensos, quizá, que nunca, conduciendo hacia la confrontación definitiva. El contenido de la enseñanza de Jesús también es más *apocalíptica que su énfasis ético anterior. No obstante, en general parece una media semana de trabajo como de costumbre, salvo por la sensación de quedarse en Jerusalén y un ingrediente siniestro añadido.

Las autoridades religiosas de Jesús habían seguido de cerca sus tres años de ministerio, pero ahora leemos que están organizando un complot y una intriga, incluso planes para su ejecución (Mt 26.3-5; Mr 14.1-2; Lc 22.12; Jn 11.45-57). Los antagonistas de Jesús

tienen ahora un plan definido que la colaboración de Judas Iscariote, el traidor, hace operativo (Mt 26.14-15; Mr 14.10-11; Lc 22.3-6). En consecuencia, a Jesús se le da el papel de víctima de una intriga a gran escala.

El aposento alto. Jesús pasa la noche de su arresto con sus discípulos, y varios temas se agrupan en torno a este acontecimiento. El lugar en sí es una imagen evocadora: un aposento alto (Mr 14.15-16; Lc 22.12-13), al que se le asocia la privacidad, la intimidad y el retiro. Un aura de milagro rodea el lugar, por cuando Jesús da instrucciones a Pedro y a Juan para que le pregunten al dueño de la casa sobre un aposento alto que encuentran dispuesto para la *Pascua (Lc 22.8-13; cp. Mr 14.13-16). Que Jesús celebre allí la comida de la Pascua con sus discípulos (Mt 26.17-29; Mr 14.12-25; Lc 22.7-8) insinúa el aspecto sacrificial de su inminente crucifixión, mientras que su institución de la *Santa Cena sugiere la transición a una nueva era.

El único desvío importante entre los cuatro Evangelios en toda la historia de la pasión se encuentra en la forma en que Juan maneja la última noche con los discípulos (Jn 14–17). Con la narrativa de la Pascua, Juan la dispensa y la sustituye con el incidente de cuando Jesús lava los pies de los discípulos (Jn 13.1-11) y un completo discurso de *despedida.

Deserción y traición. Una fuente destacada de patetismo en la narrativa de la pasión es el repetido abandono de Jesús por sus antiguos compañeros. El ejemplo más notorio es la traición de Judas Iscariote (Mt 26.14-15; Mr 14.17-21) con el beso disimulado en el Jardín de Getsemaní, su imagen más famosa.

La deserción de los demás discípulos es tan solo menos fuerte, pero no por ello más excusable. Se manifiesta en que se duermen en Getsemaní, mientas su Señor agoniza por su inminente sufrimiento (Mt 26.26-46; Mr 14.32-42; Lc 22.39-46). También *huyen cuando Jesús es arrestado (Mt 26.46-56; Mr 14.50-52). La deserción del grupo se resalta por la negación individual de Pedro, que experimentamos dos veces: primero en la predicción de Jesús (Mt 26.30-35; Mr 14.26-31; Lc 22.31-34; Jn 13.36-36) y después cuando ocurre realmente (Mt 26.69-75; Mr 14.26-31; Lc 22.31-34; Jn 13.36-38).

Agonía, sufrimiento y tortura. Dominando todas las demás imágenes de la pasión de Cristo tenemos el sufrimiento físico y psicológico que Jesús soporta. La agonía psicológica no alcanza su momento más conmovedor en la *tortura infligida a Jesús por los soldados, tras su arresto, sino en la tremenda soledad del Jardín de Getsemaní al principio de la noche (Mt 26.36-41: Mr 14.32-42; Lc 22.39-46). Aquí vemos el espectáculo de Jesús en su aislamiento, comenzó a «entristecerse y angustiarse», abandonado por sus compañeros, contemplando su muerte por los pecados del mundo. Aquí Jesús cae al suelo en el punto más extremo de su agonía, orando por que la *copa pase de él sin que tenga que soportarla cruz, y su sudor cae como gotas de *sangre.

Una vez arrestado, la imaginería de la tortura y la burla puntualizan el acto. Los soldados le *escupen (Mt 26.67; Mr 15.65) y lo abofetean o *golpean (Mt 26.67-68; Mr 14.65; 15.18-19; Lc 22.63; Jn 19.1, 3). La imagen suprema de la tortura física es la corona de espinas colocada sobre la cabeza de Jesús (Mt 27.18; Mr 15.17; Jn 19:2). La tortura física se completa con varias formas de sufrimiento psicológico en forma de mofa (Mt 26.28; Lc 22.63-65). Las imágines específicas incluyen el manto de púrpura sobre

sus hombros y la caña en su mano (Mt 17.29) con el consiguiente homenaje burlón (Mt 27.17-30; Mr 15.18-20; Jn 19.2, 5). Y el llamativo ingrediente de los acontecimientos en la cruz es el escarnio que se amontona sobre Jesús, en especial por parte de sus viejos enemigos, al parecer apoyados por los transeúntes que pasan aleatoriamente por allí (Mt 27.35-44; Mr 15.29-32; Lc 23.34-38; Jn 19.23-24).

Arresto y juicio. La pieza central en la historia de la pasión es la frenética actividad que rodea el arresto de Jesús y la serie de juicios furtivos organizados a toda prisa. La oscuridad literal y metafórica envuelve la acción. Jesús acentúa esta cualidad con su declaración a quienes lo arrestan: «Mas esta es vuestra hora, y la potestad de las tinieblas» (Lc 22.53 RVR1960). Igualmente memorable es la evocadora frase que dice que, en la Última Cena y habiendo tomado el bocado, Judas Iscariote «salió; y era ya de noche» (Jn 13.30 RVR1960).

El arresto en sí es una fantasmagoría de soldados amenazantes, *espadas desenvainadas y palos (Mr 14.43-49; Lc 47-53; Jn 18.1-12). Además, una vez arrestado Jesús el relato está continuamente impregnado de la imagen de Jesús conducido, entregado, llevado, atado, apresado, empujones, y cosas parecidas. Es el lenguaje de la cautividad y la indefensión. También nos da la impresión de un movimiento físico de frenesí, de un lado a otro. Tal vez sin darnos del todo cuenta de lo que estamos haciendo, al leer el texto imaginamos intuitivamente las escenas, y, al hacerlo, se presenta una cualidad adicional con la prevalencia de escenas en grupo, en contraste con la privacidad y la soledad de los sucesos anteriores, la noche del arresto.

Una vez puesto Jesús bajo vigilancia, el tema casi judicial hace su aparición, mientras Jesús es empujado de un tribunal improvisado a otro. El relato está lleno de acusaciones y veredictos contra él, y él responde principalmente con el silencio (Mt 26.63), pero de vez en cuando, surge un pronunciamiento de autoridad como la declaración que le hace a Pilato: «Os digo que desde ahora veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder de Dios, y viniendo en las nubes del cielo» (Mt 26.64 RVR1960). Jesús aparece como un defensor antes el destituido sumo sacerdote Anás (Jn 18.13-14, 19-24), delante de Caifás, el sumo sacerdote (que rasga histriónicamente sus vestiduras en un momento dado de los ridículos procesos; Mt 26.65; Mr 14.63), delante de los principales sacerdotes y ancianos (Mt 27.1-2; Lc 22.66-71) y, lo más importante, delante del procurador romano Poncio Pilato (Mt 27.11-26; Mr 15.1-15; Lc 23.1-25; Jn 18.28–19.16), a quien se retrata como un cobarde pusilánime cuyo gesto más memorable es su lavado de manos en un intento fútil por mantener su inocencia al permitir la ejecución de Jesús.

La crucifixión. La imagen suprema que el mundo ha asociado con la pasión de Jesús –y, de hecho, con la fe cristiana misma– es la *cruz, un sinécdoque del medio por el cual Jesús fue ejecutado. Sabemos por fuentes extrabíblicas que esta era la forma más cruel de muerte, un medio de tortura tan terrible que los romanos emitieron una ley para que ningún ciudadano romano pudiera ser crucificado, independientemente de su crimen. Por tanto, es una especie de sorpresa que el rasgo más digno de mención en los Evangelios es su naturaleza más bien breve y somera (Mt 27.32-35; Mr 15.21-24; Lc 23.26-34; Jn

19.17-18). El efecto de esta notable reticencia es sencillamente para grabar en nosotros *que* Jesús fue crucificado y no permitir que eso se oscurezca con imágenes específicas de *dolor humano. Los cuatro relatos recogen el momento real de la muerte (Mt 27.50; Mr 15.39; Lc 23.46; Jn 19.30).

Dos motivos principales rodean la experiencia de Jesús en la cruz. Uno es cósmico, y consiste en el cataclismo natural y las señales sobre naturales. Los sucesos específicos incluyen la *oscuridad durante *tres horas (Mt 27.45; Mr 15.33; Lc 23.44-45), el rasgado del velo del *templo de arriba abajo (Mt 27.54) y un *terremoto acompañado por *tumbas que se abren y *rocas que se rompen en dos (Mt 27.51-53).

Como complemento de estas imágenes cósmicas encontramos estampas personales humanas. Las más conmovedoras son las imágenes de mujeres espectadoras que lloran al pie de la cruz (Mt 27.55-56; Mr 15.40-41; Lc 23.48-49; Jn 19.25-27). Si la respuesta dominante entre los espectadores es la burla y la risa (anteriormente reseñado), también existen momentos de conversión y creencia en los relatos del centurión (Mt 27.54; Mr 15.39; Lc 23.47) y el *ladrón arrepentido (Lc 23.40-43). En las palabras de centurión: «De veras, este hombre era inocente» (Lc 23.47 LBLA) se destacan la injusticia y la tragedia del suceso.

La sepultura. Tras la recalcada intensidad del arresto, el juicio y la crucifixión, las narrativas de la pasión acaban con silencio, tristeza y derrota en las imágenes del entierro de Jesús. Los cuatro relatos nos proporcionan una estampa particularizada de cómo se envuelve el cuerpo de Jesús y se deposita en una tumba (Mt 27.57-61; Mr 15.42-47; Lc 23.50-55; Jn 19.38-42). La narración de Mateo nos da otra imagen adicional: el sellado y los guardas apostados delante del sepulcro (Mt.27.52-55). El *entierro de Jesús lleva la h historia de la pasión a su fin con la imaginería definitiva del sepelio, la clausura, la muerte y la dispersión de la actividad humana.

Temas del AT en la pasión. Aunque los relatos de los Evangelios tocantes a la historia de la pasión se cuentan con sucinta brevedad y sin adornos, apuntan implícitamente hacia el contexto de los temas del AT. El más dominante es el del Justo Sufriente, que se encuentra en los Salmos y en las historias de *José, Daniel y otros. Las narraciones de la pasión en los Evangelios se apoyan, de forma especial, en los Salmos 22, 31, 34, 35 y 69 para interpretar detalles de la pasión de Jesús como la presencia de los enemigos que conspiraron contra él, lo maltrataron, lo acusaron, rasgaron sus *vestidos, le dieron de *beber y esperaron su *rescate antes de la muerte; que lo traicionara alguien que comía a su mesa y la retirada de sus amigos; la inocencia y el silencio de Jesús; y su experiencia de angustia y abandono en el omento de su muerte. Entretejiendo en el tapiz del sufrimiento y muerte de Jesús las palabras y el argumento del Justo Sufriente, los primeros cristianos fueron capaces de vencer el aparente oxímoron del sufrimiento de los justos y entender cómo las Escrituras mismas anticipaban una conclusión tan inesperada de la vida del Mesías de Dios.

El retrato que los Evangelios hacen de la pasión de Jesús está estrechamente relacionado con el tema del Justo Sufriente, y lo identifican como el *Siervo Sufriente del Señor. Apoyándose de forma especial en Isaías 52.13–53.12, los relatos del Evangelio

presentan a Jesús como el Siervo: el «escogido» de Dios, que completará su misión por medio del sufrimiento, es inocente, guarda silencio, muere «por muchos», es «entregado», se le «cuenta con los transgresores» y anticipa su justificación por Dios. Otros temas del AT que afloran en los relatos de la pasión incluyen el retrato de Jesús como profeta-mártir y como *Cordero de la Pascua.

Temas del Nuevo Testamento. Tanto en los Evangelios como en el resto del NT, la relevancia salvífica de la muerte de Jesús se representa de numerosas maneras. Esto señala nuestra incapacidad de agotar la relevancia de la cruz de Cristo, pero también la necesidad de comunicar su significado de nuevas formas al cambiar las circunstancias. En el NT se desarrolla la importancia de la pasión de Jesús para la salvación, principalmente mediante cinco constelaciones de imágenes tomadas prestadas de las esferas centrales de la vida pública en el mundo mediterráneo: el campo de batalla (el *triunfo sobre el mal), las relaciones interpersonales (la reconciliación o hacer las *paces), el sistema *legal (la justificación), comercio (la *redención) y la *adoración (*sacrificio).

Cada uno de los Evangelios le atribuye privilegio a su propia distribución de los temas. El Evangelio de Mateo, por ejemplo, parece especialmente interesado en el tema de la *sangre. Se nos dice que Judas ha traicionado «sangre inocente», por lo que recibe «precio de sangre», que más tarde usa para comprar un «Campo de Sangre» (Mt 27.4, 6, 8 NVI). Jesús ya había reprendido a los escribas y fariseos por la complicidad con sus antepasados en el rechazo y asesinato del justo: «recaerá sobre ustedes la culpa de toda la sangre justa que ha sido derramada sobre la tierra» (Mt 23.35 NVI). Pilato se lavó las manos, declarando que es «inocente de la sangre de este hombre», mientras la gente de Jerusalén, instada por sus líderes, acepta la responsabilidad por su muerte: «¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27.24-25 NVI). Las imágenes hablan de la inocencia de Jesús y de la culpabilidad de sus oponentes. Sin embargo, con anterioridad Jesús había utilizado este tema de una forma que aparta nuestra atención de las cuestiones de la inocencia y de la culpa. Al interpretar su muerte —el derramamiento de su sangre— como sacrificio *pactal por el perdón de los pecados (Mt 26.27-28), le atribuye una relevancia más amplia del tema de la sangre y abre la posibilidad del perdón incluso para aquellos que tienen más culpa.

Por otra parte, Marcos se preocupa, a lo largo de su Evangelio, de subrayar la relación inseparable entre la enseñanza y los milagros de Jesús y su pasión. Es el poderoso heraldo de las buenas nuevas, cuya enseñanza y sus hechos milagrosos conducen a su muerte. La importancia de esta perspectiva destaca por el tema de identidad y el reconocimiento que entretejen su camino de principio a fin del Evangelio. ¿Quién es Jesús? En la narrativa, Dios lo identifica como Hijo de Dios (Mr 1.11; 9.7), pero aparte del narrador mismo (Mr 1.1), la única otra persona que le reconoce como Hijo de Dios es el centurión junto a la cruz (Mr 15.39). Que *solo* lo haga después de presenciar la muerte muestra la importancia, en la teología de Marcos, de que las personas se integren por completo el camino de la cruz a la comprensión que tienen de Jesús y del significado del discipulado.

Una de las marcas características de la presentación de la crucifixión de Jesús está presente mucho antes en la narrativa, en Lucas 9.23. El evangelista narra el llamado a los que se convertirían en sus discípulos para que no solo tomen la cruz, sino que lo hagan *a diario*. Según la narrativa de Lucas-Hechos es probable que en aquellos momentos esos hombres no estuvieran preparados para afrontar la muerte por su fe y lealtad a Jesús como Señor, pero sí a enfrentarse a la oposición. Y esto es así para Pedro y Juan en Hechos 3, Esteban en Hechos 6–7, y Pablo en Hechos 13–28. Fue cierto en primer lugar para Jesús, cuya fidelidad llevó a su vergonzoso sufrimiento y ejecución. La oposición no es, pues, una negación de la fidelidad. En la perspectiva de Lucas el conflicto no es tan siquiera ni un impedimento forzoso para difundir las buenas nuevas. Al ser Jesús el Salvador (Lc 2.11; Hch 5.30-31), su muerte y su resurrección abren nuevas puertas a una misión universal, que abarca tanto a los judíos como a los gentiles y, a lo largo de Hechos, la resistencia no disuade el crecimiento de la iglesia, sino que en realidad parece aumentarlo (cp. Hch 14.22).

En el Evangelio de Juan, como en el relato de la pasión, el evangelista describe a Jesús con aclamaciones reales, siempre en control de los acontecimientos que conducen a su propia muerte. Judas no identifica a Jesús para aquel pelotón; más bien es Jesús quien se autoidentifica, y con tanta grandeza que los que pretenden arrestarlo responden como si fuera una *teofanía (Jn 18.3-7). Los discípulos no huyen cuando lo arrestan (como en Marcos y Mateo); en realidad, Jesús negocia la liberación de ellos (Jn 18.8-9). Jesús acepta el título de rey que otros le dan, pero interpreta que su dominio regio se origina en los dominios de Dios, aunque esté presente en este mundo (Jn 18.36; Jesús declara que su reino no es *desde* este mundo; no niega que sea *de* [perteneciente a] este mundo). Incluso sus oponentes lo aclaman como rey, aunque de una forma irónica, y es conducido a la crucifixión por ser una amenaza al emperador (Jn 19.1-12, 15, 21-22). Tras su muerte, recibe una sepultura digna de un *rey (Jn 19.39-41).

Finalmente, deberíamos notar que la historia factual de la pasión en los Evangelios se convierte en el texto central al que alude el resto del NT. No sería exagerado decir que las Epístolas y el libro de Apocalipsis son un comentario extendido sobre el significado soteriológico de la historia de la pasión.

Ver también CORDERO; CRUZ; CRUZ ANTES DE LA CORONA; ENTIERRO, FUNERAL; EXPIACIÓN; MUERTE; PASCUA; RESURRECCIÓN; SIERVO SUFRIENTE; TUMBA.

BIBLIOGRAFÍA. R. E. Brown, *The Death of the Messiah—From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives* (2 vols.; abril; Nueva York: Doubleday, 1994); J. T. Carroll and J. B. Green, *The Death of Jesus in the Early Church* (Peabody, MA: Hendrickson, 1995); M. D. Hooker, *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

PASTOR. *Ver* OVEJA, PASTOR.

PASTOS

Loa pastos constituyen sobre todo una imagen pastoral y rural, y evocan sentimientos arquetípicos sobre la *belleza, la *naturaleza y la agricultura. Para la imaginación

occidental, los pastos pertenecen a un mundo verde, tal como se plasma en la imagen inigualable de los *verdes pastos y las *aguas tranquilas de Salmos 23.2. En una tierra propensa a la sequía como la del mundo bíblico, el espectáculo de los pastos secos es una imagen de terror en lugar de *abundancia y seguridad (Jer 23.10).

Las tierras de pastoreo de Israel incluían regiones ricas y exuberantes como las llanuras costeras (1 Cr 5.16) y Galilea (Jos 21.32), así como zonas áridas y desérticas como el *desierto de Judea (Am 7.14) y el Neguev (Gn 27.27-31). Los pastos de Israel sustentaban animales domesticados como *ovejas y *cabras (Gn 29.7), *asnos (Jer 14.6), *ganado (1 R 4.23) y camellos (Ez 25.5). También albergaban animales salvajes como el ciervo (Lm 1.6), chacales (Jer 9.10-11), *leones y osos (1 S 17.34). Aunque desde una perspectiva urbana los pastos puedan parecer insignificantes, una distribución apropiada y la calidad de los mismos eran fundamentales para la prosperidad de los asentamientos en el mundo antiguo (cp. Gn 47.3-6; Jos 21.1-42).

Es imposible exagerar la importancia de los pastos para una economía pastoral. Josué 21, que trata de la división de la tierra de Canaán, contiene más de cincuenta referencias a los mismos («ejidos» RVR1960), mientras un pasaje similar en 1 Crónicas 6 contiene más de cuarenta. Los pastos no eran únicamente un alimento básico para el sustento del ganado. También presuponía un terreno de buena calidad y suministro de agua. Los pastos abundantes son tan positivos en el AT que aparecen frecuentemente en las visiones proféticas idealizadas de la *restauración venidera o la edad de oro del favor de Dios (Is 30.23; 65.10; Jer 50.19; Ez 34.14; Mi 2.12; Sof 2.6-7; 3.13).

La imagen principal de los pastos es el cuidado y el sustento pastoral. El pueblo de Dios es llamado frecuentemente las ovejas del prado del Señor (Sal 74.1; 79.13; 95.7; 100.3; Jer 23.1; Ez 34.31). Los salmistas hablan de la vida con Dios como el disfrute de pastos seguros y fértiles. Son lugares de descanso, seguridad y satisfacción (Sal 23.1; 37.3). Los profetas utilizan la imagen de los pastos para expresar la esperanza de la restauración. El pueblo de Dios disfrutará de su provisión y seguridad como ovejas restauradas a ricos pastos (Is 14.30; 49.9; Jer 23.3; 33.13; Ez 34.13-18). Incluso los gobernantes malvados se representan como pastores que cuidan de ovejas en sus pastos (Jer 25.34-38; 49.20; 50.45). En el NT, Jesús emplea la imagen de los pastos para indicar que suplirá todas las necesidades de los salvos (Jn 10.9). Jeremías altera en cierto modo la imagen y describe al propio Dios como el pasto de su pueblo (Jer 50.7). Él, y no los *ídolos o caminos de las naciones, es la fuente de cuidado y provisión.

Aunque los pastos constituyen principalmente una imagen pastoral idealizada de provisión y belleza natural, en ocasiones la misma es negativa. Cuando Dios invade una ciudad en *juicio, los pastos se vuelven un lugar de desolación y ruina, útiles únicamente para que pasten *rebaños y manadas (Is 5.17; 32.14; Ez 25.5). Además, los pastos secos indican por sí mismos en ocasiones el juicio de Dios (Jer 23.10; Am 1.2).

Ver también ABUNDANCIA; GANADO; HIERBA; LABRANZA; NATURALEZA; OVEJA, PASTOR; REBAÑO; TIERRA; VALLE; VERDE.

PATERFAMILIAS. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

PATRIARCA JOSÉ

La historia de José (Gn 37–50) ha cautivado siempre la imaginación de aquellos que la han leído, en gran parte debido a que engloba muchas tramas arquetípicas. Por una parte, es el clásico relato del crecimiento de un muchacho hasta llegar a la madurez, en la que, a pesar de los contratiempos, materializa todo el potencial de su juventud. Así pues, los primeros sueños de grandeza de José no solo se cumplen cuando sus hermanos se inclinan ante él, sino también cuando asume el poder como mano derecha de Potifar, del encargado de la *cárcel y finalmente de *Faraón. Las dificultades que afronta entretanto muestran cómo José supera muchos obstáculos convencionales: rivalidad entre *hermanos, codicia, esclavitud, acoso sexual, encarcelamiento, abandono, separación de su hogar e incluso el propio éxito.

Por otra parte, esa trama de ascenso suave no capta en absoluto la complejidad de esta rica narración. También es la historia por excelencia de una familia trastornada; explora con realismo psicológico una hogar desgarrado por los conflictos entre las madres, el trato preferencial del padre a un hijo *menor, el reconocimiento por parte de ese hijo de su papel único y la ira celosa de sus hermanos mayores. En su presentación de José como soñador e intérprete, la narración desvela la imagen del profeta despreciado en su casa y ensalzado en tierras distantes. Además, el largo final en el que José pone a prueba a sus hermanos provee un equivalente al trato que ellos le dieron anteriormente y una leyenda de venganza convertida en redención.

El patrón literario de la historia de José se estructura firmemente en una serie de secuencias repetitivas. Hay tres series de *sueños, cada uno de los cuales viene en una de dos: los sueños de supremacía de José sobre su familia; el del copero y el panadero sobre su suerte inminente; los de Faraón de *abundancia y *hambruna. Estos sueños se relacionan estrechamente con el confinamiento de José en la *cisterna, en la *esclavitud y en la cárcel, así como con su ascenso de hijo favorito/marginado a segundo en el escalafón de la casa de Potifar, de la cárcel y finalmente de todo Egipto.

José también completa la estructura literaria de Génesis. Del mismo modo que Abraham y Sara, progenitores de la raza israelita, recuerdan a Adán y Eva, los ancestros de la raza humana, José recuerda la vida de Noé. Como hombres justos salvan a la raza humana y a los israelitas respectivamente de la destrucción segura por el diluvio y la hambruna. De forma parecida, la historia de José resume muchos de los temas importantes que se desarrollan a lo largo de Génesis: *felix culpa* (la «caída afortunada» en la que un mal acaba en un bien mejor), la imagen del hermano menor exitoso y el retrato de Egipto como una tierra tanto de amenaza como de promesa. Además, comienza la lucha entre la casa de Judá (la que gobernará) y la de José (la que recibe una doble bendición), que continúa con la rivalidad entre Judá e Israel.

A pesar de sus fuertes patrones literarios y teológicos, la propia Biblia no hace uso de la historia de José como una narración paradigmática. Cuando se hace referencia a la historia, se acentúa la protección providencial de José y la nación por parte de Dios (p.ej., Sal 105.17). La forma en que Esteban cuenta la historia da la impresión de que esta era muy conocida y empleada como imagen del cuidado providencial de Dios (Hch

7.9-14). Sin embargo, la vida de José se ha visto reflejada frecuentemente en la historia de *Daniel, otro intérprete de sueños tratado injustamente, y en Jesús, quien a pesar de ser despreciado por sus «hermanos» y vendido por plata, llevó a cabo la redención de aquellos que lo maltrataron.

El propio José es un *héroe por excelencia, la persona de integridad y una capacidad superior, que asciende a la preeminencia en toda situación en la que se encuentra, el hijo o yerno que toda madre querría. Sin embargo, a pesar de todo su éxito, también es un siervo sufridor, la persona que pasa por un sufrimiento inmerecido que da lugar a la redención en la vida de otros. Constituye un ejemplo práctico de resistencia y es generoso en su perdón. Sobre todo, es una persona de destino, cuyo final es evidente casi desde el principio, anunciado por sueños proféticos de supremacía.

Ver también EGIPTO; GÉNESIS, LIBRO DE; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; JACOB; RIVALIDAD ENTRE HERMANOS.

BIBLIOGRAFÍA. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York: Basic Books, 1981) 157-76; M. Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987).

PATRONES RETÓRICOS

El adjetivo *retórico* denota dos rasgos claros de un discurso. Significa una estrategia persuasiva por la cual un discurso escrito u oral influye en una audiencia o un conjunto de temas convencionales o fórmulas que aparecen en el cuerpo de un discurso. Este artículo tiene que ver con elementos convencionales que aparecen en los textos bíblicos. No pretendemos ser exhaustivos, sino solo perfilar parte de los rasgos principales de la retórica bíblica, acompañados con suficiente ejemplos para ilustrarlos.

Proporción y completitud. El más simple de los patrones retóricos asume la forma de crear composiciones que poseen un sentido de proporción y de completitud. La consagrada fórmula de Aristóteles, en cuanto a que una composición está entera y completa si tiene un principio, una parte central y un final discernibles, es probablemente la mejor explicación que existe. Los escritores bíblicos prefieren la unidad breve, y esto es obvio; sin embargo, las minicomposiciones resultantes manifiestan un impulso por encuadrar la principal composición con un principio y un final formales.

La historia de Caín, por ejemplo, empieza presentando al protagonista en escena con un relato de su nacimiento y acaba expulsándolo con una nota final («Así Caín se alejó de la presencia del Señor y se fue a vivir a la región llamada Nod» [Gn ٤.١٦ NVI]). La historia del intercambio de la primogenitura (Gn 25.29-34) empieza con una breve versión de «érase una vez» («un día, cuando Jacob estaba haciendo un guiso») y acaba con el relato de cómo Esaú «luego de comer y beber, Esaú se levantó y se fue», seguido del comentario interpretativo del narrador sobre el suceso («así menospreció Esaú la primogenitura», RVR1960). A mayor escala, la historia de Rut empieza situando a la familia de la historia en un entorno temporal y geográfico («Aconteció en los días que gobernaban los jueces») y acaba con una genealogía. Lo que vemos aquí es el impulso hacia la completitud y la resolución, como poniendo un marco alrededor de una foto.

Si acudimos a los poemas líricos de la Biblia, descubrimos el mismo impulso hacia principio-mitad-final. Prácticamente todos los poemas del Salterio empiezan con una línea o pareado que anuncia el tema del poema: « ¿Quién, Señor, puede habitar en tu santuario?» (Sal 15.1 NVI). Y casi todos los salmos acaban con una declaración final generalizada y semiseparada que redondea la meditación con una nota definitiva: «El que así actúa no caerá jamás» (Sal 15.5 NVI). «Bienaventurado el hombre«, anuncia el poeta mientras inicia el retrato de la persona piadosa (Sal 1.1 RVR1960). Tras ensamblar el retrato, el poeta da un veredicto final sobre los dos caminos presentados en el poema: «Porque el Señor cuida el camino de los justos, mas la senda de los malos lleva a la perdición» (Sal 1.6). Algo similar ocurre en las Epístolas del NT. Empiezan de una manera formal con una salutación, por lo general seguida de una acción de gracias. A continuación sigue el asunto que ha ocasionado la carta. Las epístolas no acaban sencillamente; en vez de esto, llegan a una nota de cierre con saludos finales y una bendición: « La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Co 13.14 RVR1960).

Incluso la Biblia en su totalidad posee una proporción y una integridad. Sus dos primeros capítulos describen un mundo del que el mal está ausente, como en los dos últimos. El *jardín paradisíaco de Génesis 2 hace su reaparición en el último capítulo de Apocalipsis (Ap 22.2). El aura de la nueva *creación en los primeros capítulos se equilibra con una aura similar que rodea los nuevos *cielos y la nueva *tierra de los capítulos finales. El jardín en el que se coloca a dos personas perfectas alcanza un final apoteósico en la ciudad santa, donde la hueste de redimidos disfrutan la vida para siempre. Entre este principio obvio y el final se extienden los anales de la historia de los seres humanos caídos.

Estructuras circulares. En su forma destacada, el impulso hacia la proporción adopta la forma de estructura de sobre. Varios salmos, por ejemplo, empiezan y acaban con la misma frase (Sal 8; 103; 106; 113; 117; 135; 147). En los salmos que comienzan y terminan con una imaginería o vocabulario similar se percibe una modificación. El Salmo 1, por ejemplo, empieza y acaba con el simbolismo de la *senda o camino. El Salmo 139 se inicia y concluye con la idea de que Dios conoce el camino del orador.

Muchas narrativas históricas del AT comienzan y acaban de un modo similar. Para un viajero como *Abraham, el patrón común es principiar una historia llevándolo a una región («Abraham se fue a vivir a Egipto» Gn 12.10 NVI). En las crónicas de los reyes del AT, la ubicación es temporal y no geográfico: « Manasés tenía doce años cuando ascendió al trono... Y durmió Manasés con sus padres, y lo sepultaron en su casa» (2 Cr 33.1 NVI, 20 RVR1960).

El nombre informal para este patrón retórico es «sujetalibros». El término técnico latín es *inclusio*. Isaías rodea una sección de su profecía con una fraseología casi idéntica sobre la *oscuridad y la aflicción (Is 5.30; 8.22). La mujer del Cantar de los Cantares empieza y acaba una meditación sobre su amado comparándolo a un corzo y a un joven cervatillo (Cnt 2.9, 17). Cuando se aplica a todo un libro, este impulso de estructura circular adopta la forma de «composición anular» en la que el material se dispone en

«círculos» concéntricos alrededor de un eje central. El *Cantar de los Cantares, por ejemplo, describe en su parte central la *boda de una pareja. El libro empieza y acaba con líricas de cortejo. Entre el centro y los topes hay cánticos de amor romántico.

La estructuración de un pasaje de manera que la segunda mitad retoma asuntos de la primera en sentido inverso se denomina *quiasmo,* por el término griego para «cruzar». Incluso después de haber concedido que muchas de las estructuras quiásticas reclamadas por los eruditos en la Biblia están impuestas por ellos y que el texto en realidad no las señala, parece concluyente que los autores bíblicos escribieron siendo conscientes del quiasmo como principio retórico. Isaías 6.10, por ejemplo, nos proporciona la secuencia corazón-oídos-ojos-ojos-oídos-corazón. Amós 5.4b-6a empieza y acaba con la orden de «buscar» a Dios y «vivir», y entre este envoltorio buscamos la serie Bet-el-Gilgal-Beerseba-Gilgal-Bet-el. Algunas de las estructuras quiástica son más sutiles y requieren una lectura minuciosa para descubrirlas: romanos 11.33-35 siguen la secuencia riqueza-sabiduría-conocimiento-juicios impenetrables-caminos inescrutables-mente-consolador-don.

Tema y variación. Pocos principios de composición son más recurrentes que el tema y la variación. El tema de una composición es su núcleo central unificador: una idea, una imagen, una situación, una emoción. Las variaciones son las formas específicas en que el escritor elabora y desarrolla el tema. El principio retórico del tema y la variación impone una doble obligación sobre el autor y el lector: hallar un principio que unifique toda la composición y que relacione todas las partes de ese núcleo central unificador. Una composición construida de este modo se adhiere al principio consagrado de «el mismo en el otro» y «el todo en cada parte».

Los poemas líricos son los ejemplos más obvios de las composiciones construidas sobre el tema y la variación. El Salmo 23, por ejemplo, está elaborado alrededor de los actos que un pastor realiza por las *ovejas durante el desarrollo de un día típico; las variaciones son las actividades específicas que forman la imagen compuesta. El Salmo 121 es uno de los «Cánticos de Ascenso»; su tema central es la capacidad que Dios tiene de proteger al viajero, y el poema constituye por consiguiente un catálogo de los actos protectores de Dios en la vida del *peregrino. El Salmo 104 presenta las variaciones sobre la provisión de Dios para la *naturaleza y por medio de ella (*ver* PROVIDENCIA).

La mayoría de los pasajes de prosa expositora manifiesta, de igual manera, una adherencia obvia al principio del tema y la variación. 1 Corintios 13 hace resonar los cambios sobre la superioridad y de ahí lo indispensable del amor para la vida cristiana. Las bienaventuranzas de Jesús proporcionan un retrato multilateral del discípulo ideal, El discurso de Jesús contra la ansiedad (Mt 6.25-34) presenta una imagen siempre en expansión de lo fútil y e infiel que resulta que el cristiano se preocupe de la comida y la ropa. Los Diez Mandamientos dan respuestas específicas a la pregunta de cómo quiere Dios que viva su pueblo.

Las historias están compuestas alrededor de la premisa de una rama de conflicto que va hacia su resolución. A pesar de ello, en la narrativa bíblica el principio del tema y la variación está en funcionamiento. Aristóteles fue el primero en establecer como principio

literario que debemos ser capaces de ver cómo cada episodio que incluye el narrador es relevante para el conjunto de la historia. Existe una sensación, por tanto, en la que hasta las narrativas están construidas sobre el principio del tema y la variación. Los episodios individuales de la vida de *José refuerza el tema de la providencia de Dios obrando por medio de la vida de un personaje ejemplar. Cada detalle de la historia de Rut contribuye a la imagen de la heroína doméstica comprometida en la búsqueda del hogar y de la familia.

La repetición. La importancia de la repetición en la Biblia se reconoce a nivel universal. Los patrones de repetición son numerosos. En la narrativa bíblica, por ejemplo, los escritores suelen revertir a una fórmula común o patrón según se desarrolla la historia. El libro de Génesis está puntuada, pues, con las fórmulas «estas son las generaciones de» y «estos son los descendientes de», manteniendo así viva nuestra conciencia de que este es el libro de los comienzos. Los cronistas de los reyes del AT repiten fórmulas del tipo «en el año quince de Amasías, hijo de Joás, rey de Judá, comenzó a reinar Jeroboam, hijo de Joás, sobre Israel en Samaria; y reinó durante cuarenta y un años» (2 R 14.23 RVR1960). De manera similar « y durmió Jeroboam con sus padres, los reyes de Israel, y reinó en su lugar Zacarías su hijo» (2 R 14.29 RVR1960).

No toda la repetición en las historias bíblicas está resaltada por fórmulas como estas. El siguiente ciclo recurre en el libro de Jueces: la nación se aparta de los mandamientos de Dios y cae en la idolatría; Dios libera a la nación en el poder de una nación vecina opresora; el pueblo se arrepiente y clama a Dios pidiendo ayuda; Dios levanta a un libertador. El libro de Hechos tiene su propio ciclo repetido también dispuesto en forma de espiral de expansión: los líderes cristianos surgen y predican el evangelio; Dios realiza hechos poderosos y añade a la iglesia; los oponentes empiezan a perseguir a los líderes cristianos; Dios interviene para *rescatar a los líderes o proteger a la iglesia.

La repetición es incluso más evidente en la poesía de la Biblia. El ejemplo más franco es el Salmo 136, antifonal. Algunos salmos emplean patrones de palabras repetidos; el Salmo 119 está formado alrededor de sinónimos par la ley como *testimonios, preceptos, mandamientos* y *estatutos*. Un salmo también puede usar palabras repetidas al principio de las estrofas (Sal 36.5, 7, 10). De manera alternativa, el vocabulario repetido puede aparecer al final de las unidades (Sal 42.5, 11 y 43.5; 46.7, 11; 49.12, 20).

La repetición también aparece en los pasajes en prosa. Varias partes del Sermón del Monte de Jesús, el *elogio al amor en 1 Corintios 13 y el papel de honor de la fe en Hebreos 11 son casos prácticos en el uso de las palabras y fórmulas repetidas para dar fuerza y elocuencia a una composición en prosa. A este respecto resulta útil saber que la forma hebrea característica de dirigir un argumento no consiste en desarrollar una serie de argumentos lógicos que lleven a una conclusión, sino a una idea repetida con tanta frecuencia que el argumento sea válido. El libro de Eclesiastés proporciona numerosos ejemplo como la meditación sobre los ciclos sin sentido de la vida (Ec 1.4-11) o el poema sobre «un tiempo para todo» (Ec 3.1-8).

No es poco frecuente que los patrones de repetición en la Biblia estén vinculados a numerosas fórmulas. El Salmo 29 empieza con una triple atribución de alabanza a Dios

(Sal 29.1-2), y el cuerpo del poema consiste en un catálogo séptuple de acciones mediante el «Dios de la tormenta», en el que cada cláusula empieza con la frase «la voz del Señor» como sujeto de la acción (Sal 29.3-9). La importancia de la triple repetición, y del patrón tres-más-uno, es bien conocido tanto en la literatura popular como en la Biblia (*ver* TRES, TERCERO). Patrones de siete impregnan el libro de *Apocalipsis. Los escritores de sabiduría también elaboran sus repeticiones alrededor del elemento mnemónico de los números (Pr 30.15-16, 18-20, 21-31).

Patrones binarios. Algo bien establecido es que el pensamiento binario es inherente a la imaginación y a la vida humanas, y la Biblia da fe de la verdad de esto (*ver* DOS). Muchas cosas de la vida existen, sencillamente, en pareja. Existen dos categorías principales de patrones binarios. En la retórica dialéctica las parejas son opuestas, y compiten por la supremacía. Dada la preocupación bíblica por los valores, algunos de estos opuestos son recurrentes y fundamentales para el significado de la Biblia: el *bien y el *mal, la *luz y la *oscuridad, *Dios y *Satanás, *héroe y *villano, antes y después de la *conversión, la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la *sabiduría y la *necedad. Raro es el pasaje de la Biblia que no contribuya a uno o más de estos emparejamientos antitéticos.

Pero las parejas también pueden pertenecer a la retórica de la complementariedad. Aquí, ambas cosas pueden ser, en realidad, diferentes la una de la otra, pero han sido creados para existir en armonía, cada una de ella ayudando a complementar la otra. Los ejemplos vienen enseguida a la mente: Dios y el pueblo, el *hombre y la *mujer, padres e *hijo, *amo y *siervo, individuo y comunidad, *tierra y *cielo, esta vida y el *más allá, el *jardín y la *ciudad (naturaleza y civilización), *juventud y *edad avanzada. Aquí también resulta difícil encontrar un pasaje bíblico que no manifieste el patrón de los pares complementarios. Una importante verdad teológica que emerge del modelo de patrón binario es que aunque Dios creó muchas parejas para que fueran complementarias, siempre existe el potencial de que estas se vuelvan antitéticas en un mundo caído.

Las narrativas específicas o libros de la Biblia revelan a veces incluso más dependencia de los patrones binarios. En la historia de José, por ejemplo, encontramos dos túnicas que significan favor (la que su padre le hizo y la de Faraón), dos ocasiones en las que los antagonistas de José usan la túnica para engañar a una figura de autoridad; un par de sueños en los que la familia de José se inclina ante él; un par de sueños de Faraón que José interpreta y dos visitas de los hermanos de José a Egipto. En el Evangelio de Mateo también recurren parejas de cosas. Las bienaventuranzas equilibran la declaración de bendición con una frase de motivación que empieza con la repetida fórmula «porque...» (Mt 5.3-12). En la misma frase, Jesús empareja cosas como la sal y la luz como metáforas del discípulo ideal (Mt 5.13-14), comida y ropa como cosas sobre las que las personas no deberían angustiarse (Mt 6.25-31), aves y lirios como pruebas del cuidado providencial de Dios (Mt 26.26-30), perros y cerdos como animales de los que hay que guardar las cosas valiosas (Mt 7.6), el camino estrecho y el ancho (Mt 7.13-14), la roca y la arena como fundamentos para una casa (Mt 7.24-27).

Equilibrio. Hay un breve paso entre el emparejamiento complementario y el elemento de equilibrio que forma parte de la estructura profunda del pensamiento y la imaginación de los escritores bíblicos. Aquí, el principio esencial es que el primer elemento de una pareja está incompleto hasta que se introduce el segundo para equilibrarlo. El ejemplo más dominante de esto tiene que ver con la relación entre el AT y el NT. El primero anticipa y apunta al segundo que lo cumple. Para entender plenamente el NT requiere conocer las promesas y las premoniciones del AT. Sin el cumplimiento del NT estas promesas y premoniciones, el AT estaría incompleto e inacabado para siempre.

Existen, asimismo, otros ejemplos más localizados de equilibrio. Una vez alertado de estos actos de equilibrado cuando nos encontramos la mitad de alguna ecuación bíblica familiar, esperamos instintivamente que llegue la otra mitad: es la proverbial espera de que caiga el otro zapato. En los salmos de *lamento, por ejemplo, después de que el poeta haya pintado una imagen intensificada de la desparejada situación en la que se encuentra él mismo, aprendemos a anticipar las buenas nuevas —una declaración de confianza en Dios y un *juramento de *alabarle— que proporcionará el equilibrio con las malas nuevas. Una vez familiarizados con las epístolas paulinas, intuitivamente nos preparamos para un giro que haga que Pablo pase de la doctrina a la aplicación, de la teología a la moralidad. Mateo estructuró su Evangelio en secciones equilibradas de narrativa y enseñanza, y Juan hizo algo similar al emparejar los acontecimientos de la vida de Jesús con extensos discursos basados en algún aspecto de ellos (p. ej., el milagro de la alimentación de los cinco mil vinculado a un discurso sobre Jesús como el pan de vida. En los libros proféticos del AT llegamos a esperar que tras las terribles denuncias y predicciones de lamento, en un último momento (o intercalados a lo largo de ellos) el profeta dará la visión de una restauración venidera del favor y la bendición de Dios.

El ejemplo más famoso del equilibrado en la Biblia es la forma del versículo en el que los poetas bíblicos y los oradores hablaban: el paralelismo. Independientemente del tipo específico de paralelismo (sinónimo, antitético, incremental), el principio básico es que una línea va equilibrada por la (s) siguiente(s): « El Señor Todopoderoso está con nosotros / nuestro refugio es el Dios de Jacob»; «el Señor cuida el camino de los justos /mas la senda de los malos lleva a la perdición». No deberíamos permitir que la simplicidad de este tipo de equilibrio oscurezca lo mucho que se basa la Biblia en ello: los libros proféticos y la literatura de sabiduría de la Biblia, así como los discursos de Jesús, se apoyan en la forma de paralelismo del versículo bíblico.

Aunque la poesía bíblica, con su paralelismo, esté marcada por la retórica del equilibrio, la narrativa también la posee en maneras fáciles de pasar por alto. El ritmo básico de la narrativa es un movimiento en el que el argumento de conflicto se equilibra al final mediante la resolución y cierre. El lector o el oyente experimentan la catarsis correspondiente (purga emocional) como tensión da paso a la liberación y el equilibrio al final. En vista del dominio de la *justicia poética (los buenos personajes recompensados y los malos castigados) como forma habitual de acabar una historia, esta catarsis es moral a la vez que emocional, a medida que se lleva a la audiencia a creer que el orden moral del universo es bienhechor para los buenos.

La retórica de la subversión. La Biblia es una revelación sobrenatural. Como tal, transmite más cosas y diferentes de las que la razón humana o la imaginación producen sin ayuda. En muchos puntos, la Biblia desafía la sabiduría convencional humana y las formas de vida. El medio por el cual lo hace es, en parte, su retórica de la subversión que socava las formas consabidas de pensar y valorar.

La paradoja, por ejemplo, es un elemento bíblico principal (sobre todo en el NT). Los primeros son los últimos y los últimos los primeros (Mt 19.30; 20.16). Los que se humillan son exaltados, y los que se exaltan son humillados (Mt 23.12; Lc 14.11; 18.14). Los que pierden su vida la encuentran (Mt 10.39; 16.25). Cuando una persona es *débil, es fuerte (2 Co 12.10). Los creyentes no tienen nada, aunque lo poseen todo (2 Co 6.10). Lo que todas estas paradojas tienen en común es que menoscaban los principios por los que viven las personas del mundo.

Los patrones de *inversión funcionan del mismo modo. Dios escoge lo débil del mundo para confundir a lo fuerte; y lo necio para refutar a los que son sabios según el mundo (1 Co 1.18-31). De forma «inusual» se prefiere al hijo *menor en lugar del *mayor y esto es tan común en las historias de héroes del AT como para convertirse en la norma. Jesús contó parábolas en las que la fortuna de un hombre rico y un mendigo se invierten en el más allá, en el que la ayuda a un viajero herido llega de la fuente menos esperada y en la que un *fariseo se va condenado a su casa tras adorar en el templo, mientras que un publicano se marcha justificado por Dios.

La parodia (haciéndose eco de una pieza existente de literatura que invertía el efecto) también es una técnica de subversión. La *jactancia convencional, por ejemplo, expresa la autodependencia de un guerrero, aunque en la Biblia se gloría a Dios como única fuerza suficiente. Armar al héroe es un importante momento en la literatura épica —la celebración de la capacidad humana del héroe para conquistar con su propia fuerza—, pero en Salmo 18.32-35 Dios es quien le da las armas al héroe. En lugar del héroe, la Biblia exalta en ocasiones al *antihéroe: el protagonista que carece de la confianza y las aptitudes del héroe convencional. El profeta Amós es un maestro de la parodia, como en la chocante inversión de la exhortación sacerdotal a adorar: «Vayan a Betel y pequen; vayan a Guilgal y sigan pecando» (Am 4.4 NVI).

La retórica de hacer creer. Aunque la Biblia es un libro muy realista, arraigado en los acontecimientos reales, cotidianos, situada en la historia del espacio y el tiempo, hay mucho en ella que la hace fantástica. La metáfora, por ejemplo, es siempre una mentira literal, por cuanto afirma algo que sabemos que es falso: «El Señor es mi roca» declara el salmista (Sal 18.2 NVI), pero sabemos que Dios no es literalmente una *roca. Dios «me resguardará…al amparo de su tabernáculo me protegerá» (Sal 27.5 NVI), per Dios no pone a las personas literalmente en una *tienda. La retórica de la metáfora y el símil es inherentemente ficticio y fantástico; juega a «finjamos que...». Las *lenguas humanas no se pasean por la tierra (Sal 73.9); solo es la imaginación del poeta la que las lleva a hacerlo.

La Biblia parece hacer alarde de la fantasía inclinándose a la retórica de la hipérbole, la declaración exagerada que transmite un sentimiento intensificado de un modo obviamente

no literal (ver también TEMA DE LO GIGANTESCO). «Podrán caer mil a tu izquierda, y diez mil a tu derecha», dice el poeta (Sal 91.7 NVI) en una estampa realzada de la liberación en el campo de batalla. Una vez más, «aplastarás al león y a la víbora; ¡hollarás fieras y serpientes!» (Sal 91.13 NVI). De manera similar, la exultante confianza de David es tan fuerte que se jacta de que en Dios «puede desbaratar ejércitos» y «asaltar muros» (Sal 18.29 NVI). La verdad que transmite esta retórica hiperbólica no es literal ni una verdad objetiva, sino emocional. El espíritu resultante es exultante y boyante, pero no literal.

Las visiones *apostólicas de la Biblia manifiesta el elemento de ficción y fantasía de un modo incluso más abierta. En la visión de Nabucodonosor, los futuros reinos políticas se describen como una estatua humana compuesta de varios metales (Dn (Dn 2.31-45). En la imaginación profética encontramos tan fantásticas imágenes como «criaturas vivientes» con «seis alas y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos» (Ap 4.8 RVR1960), dos mujeres que vuelan con alas como las de una cigüeña (Zac 5.9) y una bestia que «era como un león y tenía alas de águila» a la que le arrancaron las alas y «se puso enhiesta sobre los pies a manera de hombre» (Dn 7.4 RVR1960). La retórica de la extrañeza en el escrito apocalíptico expresa la naturaleza sobrenatural y misteriosa de la realidad que se está describiendo.

Catálogos. A los escritores bíblicos les encantan los catálogos (listas). Debemos recordar a este respecto que la literatura oral y escrita era el método de almacenamiento de información, de recuperación de datos en el mundo antiguo y que las culturas orales siempre necesitan ayudas mnemónicas (de la memoria). Los catálogos son esos elementos mnemónicos.

Los catálogos adoptan muchas formas en la Biblia. Una es la genealogía venerable, que a los lectores occidentales modernos les parece incómoda y aburrida, pero que sigue siendo un favorito en las culturas orales hasta este día. La verdad es que podemos tropezarnos con una lista casi en cualquier parte de la Biblia: listas de instrucciones para el tabernáculo y el templo; listas de personas que realizan varias actividades; listas de tribus, de mandamientos, de ingredientes, de soldados, de reyes, de virtudes y vicios. Encontramos una lista de actividades humanas para las que hay un tiempo (Ec 3.1-8), una lista de cualidades que hacen que una persona sea bendita (Mt 5.3-12), una lista de lamentos contra los fariseos (Mt 23), una lista de actividades humanas que ya «no será más» después de que Babilonia haya sido definitivamente derrotada (Ap 21.21-24). En los poemas líricos encontramos catálogos de los rasgos atractivos de los amados (Cantar de los Cantares), catálogos de los actos dignos de alabanza de Dios y de sus cualidades en los salmos de alabanza, y catálogos de los actos de protección de Dios en otros salmos (Sal 91; 121). El elogio bíblico (una composición en alabanza de una cualidad abstracta o tipo de carácter) se estructura del mismo modo que un catálogo, como en 1 Corintios 13 sobre el amor y Hebreos 11 sobre la fe.

La retórica de trascendencia. En un libro en el que un mundo espiritual invisible se describe sistemáticamente compartiendo existencia con la esfera terrenal visible, es

inevitable que los escritores empleen un conjunto de elementos típicos para ilustrar el cielo o a los seres espirituales cuentan con siete técnicas base.

Otra técnica es el contraste. El cielo es «otra cosa» distinta a lo que experimentamos ordinariamente, una distinción hecha explícita en la designación familiar de otro mundo. Por supuesto que los contrastes en las visiones celestiales amplían realidades familiares en este mundo, que en efecto mezclan lo familiar y lo que no lo es para evocar una imagen de algo distinto de la realidad ordinaria. Apocalipsis 21 hace referencia a un «cielo nuevo», una «tierra nueva» y la «nueva Jerusalén». Tenemos nuestras versiones del *cielo, la *tierra y *Jerusalén, pero el adjetivo nuevo señala que la versión celestial de estas es diferente. En el mismo capítulo leemos que «la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna que brillen en ella, porque la gloria de Dios la ilumina» (Ap 21.23 RVR1960). Esto es obviamente un mundo bastante diferente del nuestro.

El contraste específico está pasado en lo que los siglos pasados llamaron simbolismo esmaltado, una imaginería que combina el brillo de la luz y la *dureza de la textura, con *joyas como colofón de la lista. En las visiones celestiales del libro de Apocalipsis, por ejemplo, leemos sobre un mar de cristal, un río resplandeciente como el cristal y una ciudad «de oro puro, tan cristalina como el vidrio» (Ap 21.18 NTV). ¿Qué debeos hacer con este simbolismo que parece tener semejante coherencia en las visiones del cielo? La mejor explicación es que evoca un mundo de valor, esplendor y permanencia superiores a nuestro mundo cíclico vegetativo.

Los escritores que retratan lo trascendente también usan la técnica de la negación, denegándole al mundo espiritual las cualidades de la realidad finita. En esta «teología negativa» se describe lo que Dios no es: «inmortal» (no mortal; Ro 1.23; 1 Ti 1.17), «inconmensurable» (Sal 147.5), «inaccesible» (1 Ti 6.16). En Apocalipsis 21.4 leemos que en el cielo «no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron» (RVR1960). En resumen, lo trascendente puede describirse negándole las cualidades de la tierra.

El camino de la negación siempre se ha equilibrado mediante la afirmación como forma de retratar lo trascendente. Usando las imágenes terrenales para describir a Dios y el cielo presupone el principio de la *analogía* entre la tierra y el cielo. Después de todo, el lenguaje terrenal y la experiencia son los únicos materiales que tenemos para retratar el «otro mundo. Este principio de analogía es evidente en prácticamente cualquier descripción del cielo que podamos leer. Se suele representar el cielo como una *ciudad con *puertas y *calles, por ejemplo en la versión evocadora de Jesús, según la cual es una gran *casa con «muchas habitaciones» (Jn 14.2). El cielo también se ha retratado como una corte real, repleta de *tronos, *coronas y asistentes cortesanos. La armonía musical ha sido, del mismo modo, una imagen prevalente que establece de nuevo un enlace entre la vida del cielo y la de la tierra.

Este tipo de analogía es metafórica. A cierto nivel, la imagen física afirma algo que es verdad con respecto al cielo. Juan el vidente describe una y otra vez diversos aspectos del cielo en términos de cómo «son», es decir, similares a la realidad terrenal. Lo que importa es la correspondencia o el significado integrado, no la imagen literal. Si se retrata

el cielo como una ciudad, la imagen física implica las cualidades de la unidad y la comunidad que el cielo posee de verdad. Jesús podría comparar el cielo a una casa imponente con muchas habitaciones, porque realmente hay conexiones entre una casa y el cielo, como *refugio, *reposo y vivir juntos. Lo mismo ocurre con la *luz: ciertas cualidades del cielo (como la iluminación que existe allí) realmente es como la luz.

Conforme avanzamos por la continuidad del simbolismo usado para describir el cielo, nos apartamos de la analogía literal para acercarnos al *simbolismo*, que se toma mayores libertades que la primera con las imágenes físicas usadas. En la analogía atribuimos un grado de creencia literal a la imagen física, aun cuando seguimos pensando en la posibilidad de que no sea cierta en el cielo, exactamente en la forma corriente. Parece inevitable, por ejemplo, que el cielo posea en realidad algunas de las cualidades de una ciudad y casa, mientras que las puertas de *perla y las calles de *oro son probablemente simbólicas.

El gran ejemplo de un libro de la biblia en el que el escritor crea una realidad simbólica es Apocalipsis, donde los creyentes glorificados se describen como recibiendo simbólicamente cosas como la *estrella de la mañana (Ap 2.28), una *piedra *blanca con un nombre secreto escrito en ella (Ap 2.17) y agua de una fuente de vida (Ap 21.6). La profecía de Daniel representa a ciudadanos del reino celestial que resplandecen «como las estrellas por toda la eternidad» (Dn ١٢.٣ NVI), un símbolo de su gloria, aunque no una imagen real de lo que son. Apocalipsis 14.4 afirma que los redimidos en el cielo son varones vírgenes, sin duda un símbolo para la pureza de devoción de los creyentes a Cristo. En una de las muchas promesas celestiales expresadas en el libro de Apocalipsis, quien entre al cielo se convertirá en «una columna del templo de mi Dios» (Ap 3.12 RVR19600), una imagen más simbólica que objetiva.

La quinta técnica para transmitir trascendencia es el *distanciamiento* de la esfera sobrenatural de la realidad terrenal. El cielo supera literalmente nuestra experiencia conocida. Por tanto, los escritores lo describen como física y espiritualmente remoto. La estructura de la visión es el principal elemento de distanciamiento de la Biblia, ya que los escritores describen la realidad celestial en términos de algo que se imagina, y no como una realidad tangible que se pueda visitar físicamente en este mundo. En el libro de Apocalipsis, Juan describe varias veces lo que «parecía» ser (Ap 6.6; 13.3; 19.1, 6), implicando que lo que vio se encontraba a tanta distancia que no podía verlo con precisión.

Los escritores que retratan el cielo también gravitan hacia *tipos de imaginería* predecibles. Una categoría es el simbolismo esmaltado, como hemos indicado más arriba. Otra es el simbolismo conceptual, palabras que mencionan las cualidades abstractas en lugar de las sensaciones. Por tanto, «justicia y juicio son el fundamento» del «trono» celestial de Dios (Sal 89.14 RVR1960). Y la «la santidad conviene a [su] casa, eternamente» (Sal 93.5 LBLA). Se describe una y otra vez a Dios mismo, el Trascendente, por sus atributos, así como roca y fortaleza, nombres metafóricos.

Una técnica final para retratar la trascendencia consiste en internalizar los efectos del cielo como el visionario que capta un vislumbre del cielo o los ciudadanos reales del

cielo. La premisa es que el cielo solo se conoce en parte por cómo satisface y deleita a la persona o el ángel que reside allí. El salmista afirma: «En justicia contemplaré tu [de Dios] rostro» y cuando lo haga, «me bastará con verte» (Sal 17.15 NVI). Experimentamos el cielo de las visiones de Juan parcialmente en términos de la bienaventuranza de los que adoran a Dios alrededor del trono celestial.

Retórica de géneros. Muchos de los géneros de la Biblia tienen sus propios patrones retóricos. Algunas fórmulas comunes de la literatura de sabiduría, por ejemplo, son las invitaciones a escuchar, declaraciones de motivación (incentivos a escuchar y prestar atención), series de amonestaciones y declaraciones de consecuencias por obedecer la sabiduría del maestro. A los escritores de sabiduría también les gusta usar analogías de la naturaleza, como cuando Santiago compara el discurso («la lengua»9 al timón de un *barco y a un *fuego de bosque (Stg 3.4-5). En ocasiones, los maestros de sabiduría combinan mandamiento y recompensa en una secuencia de acción rápida (Pr 3.1-12) o formulan una serie de preguntas retóricas que acaban con la cuestión que el maestro está tratando en la actualidad (Pr 6.27-29; cp. Am 3.3-6 por ejemplo en la literatura profética).

El oráculo bíblico también tiene sus propios patrones retóricos. La forma básica es la profecía, la declaración o la visión de que el profeta está hablando de Dios. Fórmulas como «Así dice el Señor» o «Vino palabra del Señora mí, diciendo» son introducciones comunes a las visiones. Las palabras citadas directamente son un elemento principal en estas profecías. Los oráculos mismos se dividen en dos categorías principales, oráculos de juicio en los que el profeta denuncia el vicio y predice calamidad inminente, y los oráculos de redención en los que el profeta predice un tiempo de restauración y salvación. La fórmula de lamento es una convención en la que el profeta pronuncia directamente el lamento sobre el pueblo al que está sometiendo a la reprensión satírica. Los mandamientos salpicados de reforma son comunes y, en ocasiones, se describen los sucesos futuros en tiempo pasado como si ya hubieran ocurrido. Llamar por nombre y vituperar (reprensión directa y cruel) son cosas que a veces están presentes: «Oigan esta palabra ustedes, vacas de Basán» escribe Amós contra las mujeres ricas de Samaria (Am 4.1 NVI).

Por citar un tercer ejemplo de retórica de género, las *epístolas del NT emplean numerosos rasgos retóricos. Uno de estos el formato epistolar en sí mismo, que consiste de cinco elementos: apertura (remitente, destinatario, saldo), acción de gracias, cuerpo, *paraenesis* (exhortaciones) y cierre (salutaciones y bendiciones finales). Los rasgos retóricos específicos siguen multiplicándose dentro de este formato. La retórica persuasiva adopta la forma de un poema (introducción al tema y situación al alcance de la mano), narración (trasfondo), proposición (la tesis que hay que defender), la prueba (incluida la refutación) y el epílogo. Elementos de la diatriba están presentes: el autor confronta y debate con una audiencia imaginaria, repleta de discursos a oyentes u oponentes imaginados, preguntas retóricas, construcciones de pregunta y respuesta, exclamaciones y la exposición a un falso razonamiento o conclusiones erróneas. Las listas de virtudes y vicios son una forma retórica usada por los escritores de las Epístolas,

como lo es el código de familia que establece las normas para la vida familiar. También podemos encontrar bendiciones, doxologías, fragmentos litúrgicos, himnos y credos salpicados.

La literatura de sabiduría, la profecía y la epístola son especímenes de la retórica de género específico que prevalece a lo largo de la Biblia (*ver* HIMNO DE CRISTO; ELOGIO; SALMOS DE LAMENTO; ORÁCULO; SALMOS DE ALABANZA; PROVERBIO COMO FORMA LITERARIA; SALMOS DE ADORACIÓN).

La ironía. La ironía se divide en tres categorías, que manifiestan un elemento de discrepancia. La ironía verbal consiste en decir lo opuesto a lo que se quiere expresar. La ironía de situación aparece cuando la circunstancia es la contraria a lo que uno espera o a la adecuada. La ironía dramática sucede cuando un lector o audiencia sabe más que los personajes de la historia. La Biblia contiene una abundancia del segundo de los dos tipos. La ironía de situación más dominante en la Biblia surge de una falta de fe. Como receptor de la bendición pactal de Dios, Jacob, por ejemplo, debería haberse comportado de un modo más ejemplar hasta el momento de luchar con el ángel de Dios. En vista del repetido rescate divino y su provisión para la Israel, la nación del *éxodo debería haberse elevado por encima de su continua murmuración y su decisión final de no entrar en la *Tierra Prometida. En los Evangelios, la trayectoria de Jesús enseñando a sus discípulos y realizando milagros públicos debería haber producido más creencia en los discípulos.

El otro tipo principal de ironía de la situación gira en torno a la inversión de valores observados con anterioridad. Esperamos que el hijo mayor sea el hijo del destino, aunque Dios escoge al más joven. Es un axioma de la literatura marcial antigua que la victoria vaya al guerrero que tenga más fuerza y un equipamiento militar; a pesar de todo, la Biblia declara que «no por su mucha fuerza se libra el valiente» (Sal 33.16-17 NVI). Esperaríamos que la deidad hubiera nacido en circunstancias más propicias que un establo. A lo largo de la Biblia encontramos continuas discrepancias irónicas entre las expectativas y la realidad.

Apenas puede el narrador contar una historia sin usar la ironía dramática, y, al ser la Biblia mayormente una narrativa, la ironía dramática es dominante. Una y otra vez observamos personajes en las historias bíblicas que carecen de alguna de la información privilegiada que poseemos. Cuando observamos cómo se desarrollan los acontecimientos cuando Abraham le miente a Faraón sobre la identidad de su esposa, o Jacob a su padre ciego sobre su propia identidad, lo hacemos con la plena consciencia de una información de la que Faraón e Isaac (y, a otro nivel, Abraham y Jacob) carecen. Una ironía dramática similar impregna la historia de David, *Betsabé y Urías, ya que el primero cree irónicamente que puede mantener su aventura en secreto; Urías le lleva a su capitán las instrucciones para su propia muerte; y Natán le tiende una trampa a David para que se condene a sí mismo mientras cree ser el único que juzga un caso civil. La ironía dramática de este tipo es inherente al narrador; si hay una nota distintiva de ella en las historias de la Biblia es que Dios es un observador soberano y omnisciente de toda la acción humana y nosotros, como lectores, experimentamos las historias de la Biblia bajo esa luz.

Un segundo tipo de ironía dramática en la Biblia está claramente arraigada en una realidad espiritual. Las Escrituras yuxtaponen una y otra vez argumentos aparentes y escondidos. La acción visible es la que está en primer plano, la que no podemos evitar ver. En las historias de la Biblia esta es la esfera de acción terrenal y humana. Los argumentos aparentes en las historias de José y Jesús, por ejemplo, tienen que ver con el fracaso humano, el sufrimiento, la injusticia y la victimización. La trama escondida es menos evidente, al menos mientras se desarrolla la acción y está relacionada con el propósito supremo y el resultado de la acción. En las historias de José y Jesús, lo que parece ser una serie de desastres para los protagonistas es, en realidad, una historia de providencia y redención. Al presuponer la Biblia la existencia de dos mundos —el visible y terrenal y uno espiritual invisible— este tipo de ironía dramática está rara vez ausente de las historias de la Biblia.

La exposición anterior de la ironía en la Biblia solo proporciona especímenes de patrones dominantes. Las Escrituras son un libro muy irónico y ser consciente de los patrones irónicos es un requisito importante para leerlas bien.

Elementos de retórica. Podríamos observar sencilla y finalmente, una serie de elementos retóricos comunes que aparecen en la Biblia. Un grupo es dramático en naturaleza, y refuerza el grado en que las Escrituras emplean las técnicas del drama y tal vez reflejan una cultura oral en su mayor parte. La cita directa es un elemento principal de las secciones narrativas. El apóstrofe (discurso directo a alguien ausente como si estuviera presente) es la contrapartida de las partes poéticas, como las construcciones tipo pregunta y respuesta, que se encuentra en las Epístolas. Las preguntas retóricas presuponen un oyente que responderá, como en el caso de las acusaciones y las denuncias. De similar naturaleza es el llamamiento a testigos imaginarios o ausentes.

Los elementos de orden constituyen otro grupo. El paralelismo de líneas o grupos de líneas es el elemento más frecuente de arreglo ingenioso en la Biblia. La regla del hincapié final en el que el elemento más importante de una serie o un argumento se coloca al final (las parábolas de Jesús son una fuente directa de ilustraciones), y las oratorias así como las epístolas acaban con una perorata (declaración culminante llena de elocuencia). Encontramos, asimismo, arreglos escalonados en los que la última palabra clave de una frase se convierte en el primero de la siguiente (Ro 5.3-5). En otros lugares, una serie de cláusulas podría empezar con una frase común (1 Co 12.8-10).

Otro grupo de elementos retóricos está relacionado con la argumentación lógica. La lista incluye la invocación a los testigos imaginarios o ausentes para reforzar el argumento del autor, y expresar la razón de una declaración (conocido como «justificación causal» [Ro 1.16]), concesión, corrección, exclamación para un efecto persuasivo, exhortación, asociación del autor con aquellos a los que se dirige (inclusión), indignación, burla, interrogación, refutación y oración.

Los elementos variados son igualmente importantes. Prácticamente todos los géneros tienen sus versiones de declaraciones sumarias. Algunos libros de la Biblia tienen prólogo y epílogo o postdata. El estilo bíblico tiende al aforismo (un dicho conciso y memorable) La autoridad de las declaraciones se afirma en ocasiones mediante fórmulas como: «Vino

a mí palabra del Señor» o «Así dice el Señor» o «De cierto, de cierto («En verdad, en verdad». Varios tipos de juegos de palabras también son importantes a veces pero su efecto depende, por supuesto, del conocimiento del hebreo o el griego original, Los pasajes oratorios o epistolares suelen depender de sinónimos que se acumulan para dar mayor énfasis.

Ver también TIPOS DE CARÁCTER; NÚMEROS EN LA BÍBLIA; MONOMITOS; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS.

BIBLIOGRAFÍA. J. L. Bailey and L. Vander Broek, *Literary Forms in the New Testament: A Handbook* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1988); P. D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985); E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (Filadelfia: Westminster, 1965); S. Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984); N. Lund, *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1942).

PATRONES binarios. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

PAZ

Para los antiguos griegos y romanos, la paz era más importante en la teoría que en la práctica. Deificaban el concepto en la *diosa Pax o Eirene, una hembra joven que llevaba en su brazo izquierdo un cuerno de abundancia, una cornucopia, y en su mano derecha una rama de olivo o al rico bebé Pluto. Era una de las Horas, una diosa con poder para hacer crecer las cosas, que personificaba las estaciones.

Por el contrario, en la Biblia la paz es una característica fundamental y un concepto prominente. Como en sus equivalentes antiguos, el sentido predominante de la paz en la Biblia es político. Sin embargo, los significados políticos de la paz se relacionan con los emocionales y físicos así como con numerosas imágenes de lo militar, la agricultura y el hogar. El hebreo šālēm (del que proviene el nombre hebreo familiar

šālôm) se refiere literalmente a estar sin heridas, seguro y sano, o completo. El griego *eirēneuō* se refiere principalmente a estar en paz política.

La paz como justicia política. Cuando Isaac y Abimelec formalizan un *pacto de «paz», prometen no hacerse daño físico el uno al otro (Gn 26.29, 31; Jos 9.15). Jesús habla de un embajador como alguien que busca términos de paz entre naciones en guerra (Lc 14.31-32).

Si la «paz» es literalmente negociaciones políticas, la Biblia construye sobre esta imagen la verdad más amplia de una reconciliación total, física y emocional, entre partes enemistadas. En la Biblia, la paz genuina siempre es justa y moral. El «pacto de paz» de Dios se hace posible gracias a *sacerdotes obedientes que evitan la ira del Señor (Nm 25.12). Paz es buscar el bienestar de otros y de uno mismo. Débora, llamada *profeta y juez, trajo paz política, justa y moral a Israel durante *cuarenta años (Jue 4.1-31).

Jesús predicó las «buenas nuevas de la paz», curando y haciendo el bien (Hch 10.36 NVI). Los falsos profetas dicen «paz, paz» cuando no hay paz, porque no han *curado las

*heridas de las personas ni acabado con su codicia e injusticia (Jer 6.14; 8.11). El pacificador bíblico es por tanto médico y profeta. Gedeón podía ir a Penuel «en paz», derribando sus torres y matando a todos los hombres de la *ciudad, porque estaba haciendo *«justicia» a una ciudad que no dio alimentos a los israelitas (Jue 8.9, 17). Una mujer sabia trajo paz a la ciudad de *Abel entregando a un rebelde político (2 S 20.1-2, 14-22).

Así pues, «pacificador» era una posición política, un embajador de paz, alguien que ponía fin a guerras, traía seguridad física y salud a las personas, buscaba su bienestar, y proveía justicia. Jesús es el Príncipe de Paz porque unió a judíos y *gentiles, derribando la *pared divisoria de hostilidad y reconciliándolos (Is 9.6; Ef 2.14-17).

El pacificador/profeta/embajador es el modelo para el predicador. Filón destaca que los «heraldos que establecen la paz» vienen a suspender guerras, llevando sandalias para ser muy veloces con las noticias que llevan (*Embajada a Gayo* 13). Así pues, el predicador del NT es un «heraldo» que trae reconciliación entre Dios y los seres humanos, y entre las personas (Ro 10.15; Ef 6.15; 2 Co 5.16-20).

El profeta bíblico, como el embajador político, se colocaba en las encrucijadas con buenas nuevas potenciales para los ejércitos que marchaban. Juan es Bautista era uno de esos profetas que debía guiar al pueblo hacia un camino de paz (Lc 1.79). Desgraciadamente, no todos los que le oían querían prestar atención a su mensaje. Lo mataron. A Jesús también.

La paz en el lenguaje figurado. Como hemos destacado, la paz se personificaba como la joven Pax en el pensamiento clásico. Bíblicamente, sería un *guerrero fuerte, sabio, veloz y decidido, la Sabiduría personificada de Proverbios (Pr 3.13-17), que sostiene un cuerno de abundancia para indicar las riquezas de Dios y una rama de olivo como símbolo de reconciliación.

En la Biblia, los aspectos políticos y justos de la paz se expresan con diversas imágenes figuradas. *«Pies» es una sinécdoque habitual para una persona que corre veloz por un terreno difícil con el fin de traer buenas noticias (Is 52.7; Nah 1.15; Ro 10.15; Ef 6.15). La paz no solo protege el cuerpo sino también el ser más interior, el corazón (Fil 4.7). «Gobierna» o «juzga» entre muchos corazones (Col 3.15). La paz también se personifica como un grupo de reconocimiento que avanza para observar el territorio enemigo, o como una *paloma mensajera (Gn 8.8-12). Si un hogar recibe al mensajero de Dios, la «paz» de este permanece allí; si no, la misma regresa con él (Mt 10.13). La paz no se puede quedar donde no es bien recibida.

La paz también puede representarse de formas más orgánicas. Dios dará paz a una *Jerusalén arrepentida de la misma forma que una madre provee un «torrente» de *leche al niño que amamanta (Is 66.10-13). La paz también puede ser un suelo oscuro, fértil en el que el *«fruto» de la justicia crece si el sembrador es una persona pacífica o justa. La lluvia puede contener paz (Stg 3.17-18). Esta también es el fruto sembrado por el Espíritu Santo o a través de la disciplina justa (Gá 5.22; He 12.11). ¿Cómo es el fruto de la paz? No tiene manchas ni faltas (2 P 3.14). La paz es una cualidad que puede crecer con el tiempo si está bien plantada, bien sembrada y bien regada.

Ver también PALOMA; ENEMIGO; GUERRA.

PECADO

La Biblia está prácticamente tan llena de pecado como de gracia. Las Escrituras recogen los sórdidos detalles de todo, desde la más insignificante malversación (Hch 5.1-11) hasta el sacrificio de niños (Jer 7.31), desde el maltrato verbal (2 S 16.5-14) hasta la *violación homicida (Jue 19). La pasmosa variedad de pecado en la Biblia refleja la totalidad de la depravación humana que confirma el veredicto: «Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra » (Jn 8.7 NVI).

El pecado se ejemplifica y se personifica desde las primeras páginas de la Biblia. La caída de *Adán y *Eva (Gn 3) es el pecado ejemplificado. Comer del fruto prohibido —indicativo como es de pecados tan variados como querer apoderarse de la deidad, desconfiar de la providencia divina, desobedecer la palabra de Dios y la posterior vergüenza y culpa— es el pecado paradigmático. En la historia que viene inmediatamente a continuación, la de *Caín y *Abel, el pecado adquiere la forma palpable ya que se personifica: Dios le advierte a Caín: «Si haces lo malo, el pecado te acecha» (Gn 4.7 NVI). El pecado es el acosador escondido tras la puerta y cubre con una larga y oscura sombra el resto de la historia de la humanidad. Otras traducciones describen el pecado como «acechando» a la puerta como un monstruo depredador que, a través de una larga costumbre, ha sido domesticado (cp. Ro 7.9). La posterior historia de Génesis está repleta de pruebas de que el acosador no está falto de víctimas; estas incluyen a toda la raza humana —de la que Dios dice que «todos sus pensamientos tendían siempre hacia el mal» (Gn 6.5 NVI)— los constructores de la Torre de *Babel (Gn 11) y las ciudades pecaminosas de *Sodoma y Gomorra (Gn 19). Y estos solo son los capítulos primeros del libro de la pecaminosidad humana que constituye una parte tan grande de la Biblia.

El rico vocabulario bíblico para el pecado tiene su origen en la metáfora (como también una gran cantidad de lenguaje). Los términos más destacados del AT aparecen todos en Éxodo 34.7: «iniquidad, rebelión y pecado» (NVI). *Iniquidad* (heb. *ʿāwōn*) tiene su origen en la idea de doblarse o retorcerse. *Rebelión* (*pešaʿ*) es transgresión o quebrantar la ley. *Pecado* (*ḥaṭṭāʾâ*) denota errar el blanco o desviarse de la senda. El principal término del NT para pecado es *hamartia*, una palabra que, en su etimología está asociada a errar el blanco en el tiro al arco. El más infrecuente *paraptōma* sugiere caer o perder el camino (p. ej. He 6.6). De manera similar, *parábasis* (*transgresión*) tiene el sentido obvio de salirse del camino correcto (p. ej. Judas en Hch 1.25) o sobrepasar el límite adecuado (Stg 2.9). Con todo, estos y los demás términos bíblicos para pecado se vuelven tan convencionales que las metáforas subyacentes han desaparecido por su largo uso en el discurso común. Los que quedan son términos sinónimos de pecado que se solapan entre sí.

¿Cómo es el pecado? Con frecuencia se describe como una forma de tiranía o esclavitud. El pecado envuelve al pecador con fuertes cuerdas (Pr 5.22), y enreda con facilidad a su víctima (He 12.1). La razón por la que se le advierte a Caín que no deje que el pecado lo domine (Gn 4.7) es que es un tratante de *esclavo. El salmista se dio por aludido y oró para que el pecado no se enseñoreara de él (Sal 119.133). Jesús

advirtió que «todo el que peca es esclavo del pecado (Jn 8.34 NVI). Pablo podía hablar de la esclavitud del pecado por su propia experiencia como hombre «vendido como esclavo al pecado... un prisionero de la ley del pecado» (Ro 7.14, 23 NVI; cp. Ro 6). En realidad, «todos somos prisioneros del pecado» (Gá 3.22 NVI).

El pecado es como caer o volver la espalda a una buena *senda. Ezequiel argumenta que la *plata y el *oro hicieron que los hijos de Israel «*tropezaran en pecado» (Ez 7.19). Pecar es desviarse, volver al propio camino de uno (Is 53.6; cp. Dn 9.11). Aunque el pecado sea una especie de *deambulación, no es un accidente. Tanto el escritor de Proverbios como el profeta Isaías observan que los pies de los pecadores «corren hacia el mal» (Pr 1.16 RVE1960; Is 59.7; cp. Jer 8.6 NVI: «Todos corren por el camino del pecado tan veloces como galopa un caballo a la batalla»).

El pecado es costoso y desagradable. Puede compararse a una deuda que se debe pagar. Merece un castigo (Job 8.4) que se puede tomar en cuanta como una acusación contra alguien (Hch 7.60NVI). También se puede comparar a una mancha indeleble. Los pecados son como la escarlata; son rojos como el carmesí (Is 1.18; *ver* COLORES).

El pecado es mortífero. La relación entre el pecado y la *muerte se enfatiza en la Torá mediante las provisiones, que se repiten con frecuencia, para las ofrendas por el pecado que involucran un *sacrificio de *sangre. Lo costoso y lo letal del pecado se aúnan en el memorable epigrama de Pablo: «La paga del pecado es muerte» (Ro 6.23 RVR1960; cp. Ro 5.12). Ser un pecador es estar «muertos en vuestros delitos y pecados» (Ef 2.1 NVI; Col 2.13). Pablo llega tan lejos como para personificar el pecado como un asesino o un verdugo: «El pecado, tomando ocasión por el mandamiento, me engañó, y por él me mató» (Ro 7.11 RVR1960). De manera alternativa, es la madre de todas las muertes, porque «el pecado, cuando se deja crecer, da a luz la muerte» (Stg 1.15 NVI). Una variante del tema pecado-como-muerte es la descripción bíblica de este como enfermedad de la que uno debe deshacerse (Sal 32.1-5; 103.3; Is 53.5; Mt 9.2, 5; Mr 2.5, 9; Lc 5.20, 23; 1 P 2.24).

Aunque la Biblia está saturada de imágenes que retratan la omnipresencia del pecado, también ofrece un remedio completo para este (*ver* PERDÓN*)*. Con el fin de matar al pecado de una vez por todas, Jesucristo se convirtió en el pecado personificado en la *cruz: «Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él» (2 Co 5.21 RVR1960). Jesús mata al acosador de Caín pagando el precio por el pecado: «Hablen con ternura a Jerusalén y díganle... que sus pecados están perdonados» (Is 40.2 RVR1960). Y también: «Bienaventurado el varón a quien el Señor no inculpa de pecado» (Ro 4.8; cp. Sal 32.2).

El efecto de la muerte y la *resurrección de Jesucristo consiste en deshacer todo el daño del pecado. Su victoria libera de la *esclavitud del pecado (Jn 8.36; cp. Ro 6; 8.2). Su sangre es la fuente que limpia de «pecados e impureza» (Zac 13.1 NVI), que puede «limpiarme de mi pecado» (Sal 51.2 LBLA) y hacer que mis manchas escarlatas sean «blancas como la nieve» (Is 1.18). Aunque el pecado no puede ocultarse de Dios, puede ser cubierto por Cristo (Sal 32.1, 85.2; Is 14.17). Aunque «mi pecado está siempre por delante de mí» la gracia de la *expiación puede «borra[r] toda mi maldad» (Sal 51.3, 9

NVI; cp. Is 43.25) y «quitar nuestros pecados» (1 Jn 3.5 NVI; cp. He 9.28). ¿Cuánto ha alejado Dios «nuestras transgresiones» de nosotros? «Tan lejos... como está el oriente del occidente» (Sal 103.12 NTV).

Dios no solo limpia y quita el pecado, sino que también lo olvida. Dios «no se acuerda más de tus pecados» (Is 43.25 NVI; cp. Jer 31.34; He 8.12). El profeta Miqueas describe de forma más gráfica el olvido divino del pecado perdonado: «[Dios] sepultará nuestras iniquidades, y echará en lo profundo del mar todos nuestros pecados» (Mi 7.19 RVR1960; cp. Is 38.17: «echaste tras tus espaldas todos mis pecados» [RVR1960]).

El término **pecador* puede usarse de forma peyorativa, como cuando los fariseos le preguntaron a los discípulos por qué comía Jesús «con publicanos y pecadores» (Mt 9.10 RVR1960). Sin embargo, en los labios de un arrepentido, es una marca de la más pura piedad: «Dios, ten misericordia de mí, pecador» (Lc 18.13 RVR1960).

Pecado y sus sinónimos aparecen en muchas otras frases memorables de la Biblia. Aunque estas frases no son imágenes en el más estricto sentido de la palabra, su naturaleza evocadora los ha transformado en emblemas simbólicos: «el pecado de los padres» (p. ej. Ex 20.5 NVI); «vuestro pecado os alcanzará» (Nm 32.23 RVR1960); «los pecados de mi juventud» (Job 13.26 NTV; Sal 25.7); «si tu ojo derecho te hace pecar» (Mt 5.29 NVI); «perdónanos nuestras deudas» (Mt 6.12 RVR1960); «el pecado imperdonable» (Mr 3.29); «tus pecados te son perdonados» (Lc 7.48 RVR1960); «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1.29 RVR1960); «todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios» (Ro 3.23 RVR1960); «cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia» (Ro 5.20); «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co 15.3 NVI); «disfrutar de los placeres momentáneos del pecado» (He 11.25 NTV); «si decimos que no tenemos pecado» (1 Jn 1.8 NVI); «si confesamos nuestros pecados» (1 Jn 1.9 NVI). Lo más memorable de todo: «él fue traspasado por nuestras rebeliones y aplastado por nuestros pecados... el Señor puso sobre él los pecados de todos nosotros» (Is 53.5-6 NTV).

Ver también ADULTERIO; APOSTASÍA; ARREPENTIMIENTO; CAER DE LA INOCENCIA; CORAZÓN; CULPA; EXPIACIÓN; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; HISTORIAS DE ASESINATO; ÍDOLO, IDOLATRÍA; PECADO, HISTORIAS DE; PECADOR; PUREZA; REBELIÓN; ROBO, LADRÓN; SACRIFICIO; SANGRE; TENTACIÓN, TENTADOR; TROPEZAR, PIEDRA DE TROPIEZO; VIOLACIÓN, VIOLENCIA SEXUAL.

PECADO, HISTORIAS DE

La Biblia es un libro que se preocupa por el bien y el mal. Su visión predominante de la persona es que los humanos son seres imperfectos con una inclinación inherente a hacer lo incorrecto la mayor parte del tiempo. Por tanto, no sorprende que una gran parte de los relatos de la Biblia puedan clasificarse como historias de *pecado. Con la *ley y la voluntad revelada de Dios como calibradores del corazón y los actos humanos, la mayor parte de las mismas giran en torno a un acto de desobediencia. En este sentido, la primera historia de pecado de la Biblia, la de *Adán y *Eva cuando comen la *fruta prohibida, es prototípica.

En la línea de las clasificaciones medievales del pecado (como se sintetiza en *La divina comedia* de Dante), enumerar las historias de pecado más conocidas de la Biblia es proveer una anatomía virtual de los pecados. Conforme vamos pasando páginas, encontramos relatos de asesinato (*Caín y *Abel, Gn 4.1-16; la muerte de Nabot a manos de Jezabel, 1 R 21), mentira (el profeta mentiroso, 1 R 13; Ananías y Safira, Hch 5.1-11), codicia (Giezi, 2 R 5.19-24), *adulterio (*David y *Betsabé, 2 S 11), engaño (el robo de la bendición por parte de *Jacob, Gn 27), incesto (Amnón y Tamar, 2 S 13), *violación (la concubina del levita, Jue 19), *liderazgo débil (la tragedia del rey Saúl), desperdicio de los dones de Dios junto al quebrantamiento de un *voto a él (la tragedia de *Sansón), *soberbia (Nabucodonosor, Dn 3–4), *idolatría (el becerro de oro, Ex 32.1-10), impaciencia e *ira (*Moisés en la roca, Nm 20.7-13) y quejas (la murmuración de los israelitas durante el éxodo).

Con esto, no negamos que la Biblia también contiene historias de virtud ni que muestra un realismo de la gracia así como de la depravación. Se trata únicamente de destacar que las historias de pecado son prominentes en la Biblia.

Ver también CAÍDA DE LA INOCENCIA; CULPA; PECADO; PECADOR.

PECADOR

Lo contrario de *santo es pecador. A pesar de la multitud de *tipos de carácter existente en la Biblia, el paradigma básico es que todos los personajes actúan en cualquier momento como un santo o como un pecador. La denominación *pecador* parece más natural para aquellos conocidos principalmente por su desobediencia a los mandatos de Dios de buena conducta, y habitualmente también por su comisión de ofensas contra personas buenas (quizá durante episodios individuales en la historia de su vida).

Los pecadores arquetípicos de la teología cristiana y la literatura occidental son *Adán y *Eva, prototípicos porque fueron los primeros pecadores. No quiere decir que se niegue la posibilidad de que fuesen redimidos finalmente; solamente se reconoce que se les recuerda habitualmente por su pecado. En la historia del primer pecado podemos ver la esencia de lo que hace a un pecador: la desobediencia a los mandatos de justicia de Dios. Pecadores famosos siguen la línea marcada por Adán y Eva: Caín, Lamec, Faraón, numerosos reyes de Israel y Judá en el AT, tiranos paganos como el rey de Tiro y Nabucodonosor. De las páginas del NT recordamos como pecadores a Herodes, Judas Iscariote y los responsables de la ejecución de Jesús.

Aunque parece natural pensar en estos personajes específicos como pecadores, cuando la Biblia emplea este término raramente vincula el tipo de carácter con un personaje o grupo determinado. Las excepciones son el pasaje en que se identifica al pueblo de *Sodoma como «pecadores contra Jehová en gran manera» (Gn 13.13 RVR1960) y los que relacionan la designación con los amalecitas (1 S 15.18) y el pueblo de Sion (Is 33.14). De forma individual, se llama pecadora a la mujer que unge a Jesús (Lc 7.37, 39). Sin embargo, casi en todas las setenta ocasiones en que aparece el epíteto, lo hace en plural e identifica un estado espiritual que se entiende sin que sea necesario definirlo. Los pecadores son los reprobados, fuera de la fe salvadora en Dios y enfrentados con su voluntad.

Ver también SANTOS.

PECHO

Como otras muchas partes del cuerpo, el pecho tiene una gran importancia simbólica en las Escrituras. Se emplea como una imagen de la *sexualidad femenina. La estampa de la *madre dando el pecho a su hijo simboliza alivio y seguridad. El concepto de seguridad también aparece en la protección del pecho, expuesto y vulnerable, con el peto de la armadura. Casi todos los usos del término en las Escrituras tienen relación directa o indirecta con uno de estos tres conceptos.

Salomón ensalza las cualidades de los pechos de su amada (Cnt 4.5; 7.3; 8.10). Proverbios insta al joven a mantener relaciones sexuales únicamente con su esposa: «¡Que sus pechos te satisfagan siempre!» (Pr 5.19 NVI). Por una parte, las imágenes transmiten una actitud muy positiva hacia los placeres y beneficios del sexo como algo dado por Dios; y por el contrario, una clara condena de la conducta promiscua como un uso incorrecto del sexo. Oseas anhela que su esposa «aparte... sus adulterios de entre sus pechos» (Os 2.2 RVR1960).

La imagen de un *bebé aliviado y alimentado por el pecho de su madre es evocadora para todas las personas y particularmente significativa tanto para la madre como para el niño. Para la primera, tener a su hijo en el pecho provee realización y estatus: «¿Quién dijera a Abraham que Sara habría de dar de mamar a su hijo?» (Gn 21.7 RVR1960); «Bienaventurado[s]... los senos que mamaste» (Lc 11.27). Sin embargo, dos imágenes presentan los extremos: los pechos secos son sinónimos de ausencia de hijos (Os 9.13; *ver* Estéril) y el proverbio «La sanguijuela tiene dos hijas que dicen: ¡Dame! ¡Dame!» puede hacer alusión a la frustración de criar gemelos (Pr 30.15 RVR1960).

Para el niño, hay protección («confiado en el regazo de mi madre» [Sal 22.9 NVI]), seguridad («¿Puede una madre olvidar a su niño de pecho?» [Is 49.15]) y consolación en el pecho de su madre. Puede ser que para el adulto, el abrazo provea un alivio parecido. Quizá no sea imaginar demasiado ver a Juan reclinado sobre el pecho de Jesús en la última cena en esos términos (Jn 13.25; 21.20).

*Jerusalén, como todas las grandes ciudades, se consideraba una madre para sus habitantes, a los que se instaba a alegrarse «con Jerusalén... para que maméis y os saciéis de los pechos de sus consolaciones; para que bebáis, y os deleitéis con el resplandor de su gloria» (Is 66.10-11 RVR1960). Incluso el consuelo de Dios se representa acertadamente como el de una madre lactante (Is 49.15; 66.13). La misma imagen se emplea en ocasiones de forma positiva para acentuar el éxito: «Y mamarás la *leche de las naciones, el pecho de los reyes mamarás» (Is 60.16 RVR1960; cp. 49.23), y negativamente para representar peligro o falta de seguridad: «Bienaventuradas las estériles... y los pechos que no criaron» (Lc 23.29 RVR1960; cp. Job 3.12; 24.9; Mt 24.19). Golpearse el pecho simboliza gráficamente pérdida de seguridad, o de paz (Nah 2.7; Is 32.12; Lc 18.13; 23.48).

El pecho alberga las emociones y el aliento de vida. Para el soldado, el peto de la armadura ofrecía cierta seguridad (*ver* Armadura). Metafóricamente, se alienta al

creyente a buscar la seguridad espiritual llevando la coraza de justicia (Is 59.17; Ef 6.14), o «de la fe y del amor» (1 Ts 5.8).

Ver también LECHE; MADRE, MATERNIDAD; NODRIZA; SEXO.

PEDAGOGO. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA; GÁLATAS, CARTA A LOS.

PEDERNAL. *Ver* MINERALES.

PEDRO, PRIMERA CARTA DE

1 Pedro se presenta como una carta dirigida a los cristianos que vivían en las regiones del norte de Asia menor. Es menos personal que las epístolas de Pablo, y no hace una referencia específica a individuos ni interactúa con las preguntas de los destinatarios, asuntos particulares de doctrina o práctica. Sin embargo, se ocupa de una situación determinada: los creyentes que se están enfrentando a la *persecución y la calumnia debido a su profesión del cristianismo. El autor ayuda a sus lectores a gestionar tal *sufrimiento y los exhorta a seguir el ejemplo de Cristo.

En 1911, R. Perdelwitz sugirió que 1 Pedro no fue originalmente una carta sino dos homilías diferentes, 1.3–4.11 (combinada más adelante con 1.1-2) y 4.12–5.14. Muchos expertos de la primera mitad del siglo XX consideraban que la primera parte constituía algún tipo de liturgia con el *bautismo como núcleo. Sin embargo, estas opiniones se han puesto en duda recientemente porque la carta en su conjunto admite un carácter unificado racional sin tener que recurrir a tales conjeturas. Aunque muchos siguen sosteniendo que el bautismo es un tema dominante de 1 Pedro, la carta se ve ahora más habitualmente como una unidad.

No quiere decir que el autor no haya utilizado fuentes. No resulta difícil destacar la frecuencia con la que 1 Pedro respalda sus exhortaciones con una citación liberal del AT. También parece que pueda estar empleando algún otro material preexistente con el que la iglesia estuviese familiarizada. Varios expertos, comenzando con H. Windisch (1930), han identificado el material hímnico de 1 Pedro, normalmente conectado en cierta forma con la hipótesis de la liturgia bautismal. M. E. Boismard afirmó haber encontrado cuatro *himnos (1.3-5; 2.22-25; 3.18-22; y 5.5-9), todos los cuales tienen parecido con material altamente estilizado en otras partes del NT. También vio fragmentos de himnos en 1.20 y 4.6. Como ninguna de estas piezas tienen una marcada forma métrica o estrófica, tales identificaciones siguen siendo hipotéticas; pero al menos podemos decir que esté o no empleando fuentes el autor, estos pasajes exhiben un lenguaje literalmente elevado, especialmente en 1 Pedro 2.21-25 y 3.18-22. Ambos pasajes están marcados por una frecuencia de pronombres relativos (p.ej., *en tō stomati* y *en tō sōmati* en 1 P 2.22, 24) y aluden implícitamente o explícitamente al AT y material tradicional. Además, ambos puede ser quiásticos en su estructura. Sin embargo, todos esos posibles himnos se entienden mejor como cristológicos en su carácter más que centrados en el bautismo, que solo se menciona de pasada en un texto.

Pedro emplea numerosas imágenes, extraídas en su mayoría del AT, para describir e iluminar la situación y las responsabilidades de sus lectores. La metáfora que controla las mismas es *Israel, el pueblo de Dios. Esta se expresa en cuatro aspectos: (1) que los

creyentes como el Israel espiritual no pertenecen a este mundo, (2) que pertenecen a la *casa de Dios (Israel) por su identificación con Jesucristo, (3) que el Señor los ha traído misericordiosamente a ese estado de pertenencia y (4) que esa situación desemboca en una especie de *guerra.

No pertenencia. 1 Pedro acentúa el distanciamiento de los creyentes del mundo social que los rodea. Ello deriva del hecho de que como pueblo de Dios son **santos*; esto es, apartados para el Señor (1 P 1.15-16). Por tanto, se hace referencia a ellos como peregrinos y extraños (1 P 1.1; 1.17; 2.11; *ver* Forastero), términos tomados de contextos del AT que hablan de un Abraham que vaga por Canaán (Gn 23.4; cp. He 11.13). Recientemente, se han realizado intentos de identificar este distanciamiento como una situación social literal (Elliott), pero el énfasis principal de la carta parece ser la distinción y separación de los creyentes debido al hecho de que su ciudadanía definitiva reside en cualquier otro lugar que cualquier entidad política de este mundo presente. En particular, 1 Pedro 2.11-12 vincula específicamente el reconocimiento del estatus de extraño con los patrones de conducta distintivos que diferencian a los creyentes de los *«gentiles» entre los que viven. Esta distinción de los gentiles también se refleja en el uso por parte del autor de *diaspora* en referencia a sus lectores. Aunque comentaristas más antiguos interpretaban que esto indicaba una audiencia judía, casi todos los expertos coinciden ahora en que pasajes como 1 Pedro 1.18 y 4.2-4 muestran que al menos una gran parte de la audiencia era originalmente de antecedentes paganos. Así pues, la imagen judía de la dispersión, una referencia al hecho de que el pueblo de Dios estaba esparcido por todo el mundo grecorromano, acabó aplicándose a los cristianos, que también estaban exiliados y dispersos por todo el mundo. Esta también puede ser la razón por la que Pedro parece referirse a Roma como *«Babilonia» en 1 Pedro 5.13, no porque Roma hubiese saqueado Jerusalén en esa época, sino porque era el centro político del imperio dentro del cual estaba dispersado el pueblo de Dios.

Pertenencia. En contraste con las imágenes del extraño/peregrino que reflejan la no pertenencia de Israel, existen otras que acentúan lo contrario. Estas referencias se apilan una sobre otra en 1 Pedro 2.5-10. Las más prominentes son las diversas formas de simbolismo de la casa de Dios. Debido a que los creyentes como Israel es el tema dominante, la casa de Dios se refiere ante todo al hogar, a las personas que constituyen la familia del Señor. Pero por supuesto, la «casa de Dios» puede referirse también a un lugar de adoración, el templo. La representación de todos los creyentes como *piedras vivas que edifican un *templo de Dios espiritual (1 P 2.5) sobre el fundamento de Cristo (1 P 2.4, 6-8) combina estos sentidos en una imagen muy rica y múltiple, que se retoma en 1 Pedro 4.17, donde el sufrimiento cristiano se describe como un juicio que comienza con la casa de Dios.

La idea de los cristianos como familia de Dios continúa en 1 Pedro 2.9-10, donde se explica el contraste entre el estado pasado y presente de los lectores empleando el lenguaje de Oseas 1 y 2. Así pues, los cristianos pueden llamar *Padre a Dios (1 p 1.17), pero este hecho implica actuar como hijos suyos. Asimismo, como familia del Señor, las

«normas de la casa» que prevalecen en las obligaciones sociales generales (1 P 2.18–3.7) tienen su equivalente en la iglesia (1 P 5.1-5).

El *sacerdocio es una extensión de los conceptos de la «familia de Dios» y el «templo». Como los levitas y especialmente los sacerdotes se apartaban especialmente para Dios en el AT, el nuevo pueblo del Señor se considera también en su conjunto un sacerdocio (1 P 2.4), como lo era Israel en su totalidad (1 P 2.9, que cita de Is 43.20 [LXX] y Ex 19.6). Este sacerdocio ofrece *sacrificios espirituales aceptables para Dios (1 P 2.5). Probablemente se esté haciendo referencia a las oraciones de los creyentes, aunque también puede representar su conducta justa frente a la persecución o incluso, como Pablo dice en Romanos 12, su propio ser, ya que en este versículo son tanto las piedras que forman la casa como los sacerdotes que sirven en ella.

La imagen del *rebaño de *ovejas también se encuentra en esta serie de metáforas de la permanencia. Se hace referencia a los cristianos como el rebaño de Dios (1 P 5.2), retomando la metáfora habitual del AT (p.ej., Sal 78.52; 80.1; 95.7; Is 40.11; 63.11; Jer 10.21). La imagen correlativa de Dios como *pastor está probablemente operativa aquí, y posiblemente también sea un recordatorio de las palabras de Jesús recogidas en Juan 10.11.

Iniciación. Otra serie de metáforas desarrolla el proceso de *iniciación y recepción en el pueblo de Dios. Los cristianos son el rebaño del Señor porque fueron llevados de vuelta al pastor (1 P 2.25). Anteriormente, en 1 Pedro 2.9, el autor señala que las personas elegidas pertenecen a Dios porque fueron llamadas de las *tinieblas a la luz.

Además, todo este capítulo comienza una exhortación a ansiar la palabra de Dios como los recién nacidos anhelan la *leche (1 P 2.2). Esta imagen recurre al hecho de que los creyentes han renacido a una esperanza incorruptible (1 P 1.3) por la *«semilla» de la palabra de Dios (1 P 1.23). Como han vuelto a nacer, han sido apartados, hechos santos al ser «rociados» con la *sangre de Jesús (1 P 1.2; reflejando el rociado con sangre de Israel en el Sinaí), que también los «compró» de la esclavitud implícita de sus viejos patrones de conducta tradicionales y fútiles (1 P 1.18-19; haciéndose eco probablemente de la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto).

El pasaje más problemático de la carta, 1 Pedro 3.19-22, tiene en el centro una referencia a la salvación de Noé por el *diluvio como una tipología de la iniciación y la purificación de los creyentes por el bautismo. Independientemente de lo que signifique este enigmático pasaje, parece que autor está empleando una imagen física del AT como metáfora de la realidad espiritual de la incorporación en Cristo. Del mismo modo que el diluvio rescató a la familia de Noé separándola del viejo mundo, el bautismo hace lo propio con los creyentes *«purificando» la conciencia, por medio de la identificación con la muerte y la resurrección de Jesús. Una vez más, como el pueblo de Dios es santo, debe apartarse o «morir» a los pecados a fin de vivir por la justicia (1 P 2.24).

Guerra. El autor desea que sus lectores vivan como pueblo de Dios en medio de una situación inherentemente opuesta al Señor. Así pues, se espera que en ocasiones se sufra «por el nombre» de Cristo, algo que es bueno y agrada a Dios (1 P 4.12-14). Esto

significa que la vida del creyente será de lucha; de ahí que 1 Pedro refleje ciertas imágenes de guerra. Sin embargo, la *batalla es cognitiva y de conducta, no física.

Por tanto, 1 Pedro 1.13, que se traduce literalmente «ceñid los lomos de vuestra mente», representa al soldado ajustándose el uniforme para que no le obstaculice a la hora de correr o manejar las armas. La lucha es mental, y los cristianos deben tener su mente preparada para la batalla. De forma parecida, en 1 Pedro 4.1, los lectores deben «armarse» con la misma mentalidad que Cristo tuvo al enfrentarse al sufrimiento. Así también, cuando sufran persecución, los cristianos no deben vengarse porque la batalla no es física. El principio de la *imitatio Christi* debe gobernar la conducta de los creyentes. El sufrimiento de Cristo sin represalias dejó el modelo (1 P 2.21). Así como su pelea fue contra fuerzas espirituales (1 P 3.22, y probablemente 3.19 también), la guerra del creyente no se libra contra personas sino contra los «deseos carnales que batallan contra el alma» (1 P 2.11 RVR1960).

Ver también PEDRO, SEGUNDA CARTA DE; PERSECUCIÓN; SUFRIMIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. P. Achtemeier, «New-Born Babes and Living Stones: Literal and Figurative in 1 Peter» en *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph H. Fitzmeyer*, ed. M. P. Horgan y P. J. Kobelski (Nueva York: Crossroad/Continuum, 1988) 207-36; M. E. Boismard, *Quatre Hymnes Baptismales dans la Première Epître de Pierre* (París: Editions du Cerf, 1961); J. H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Filadelfia: Fortress, 1981); T. W. Martin, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (*SBLDS* 131; Atlanta: Scholars, 1992); C. F. D. Moule, «The Nature and Purpose of 1 Peter», *NTS* 3 (1956-57) 1-11.

PEDRO, SEGUNDA CARTA DE

Las principales preocupaciones temáticas de 2 Pedro son el contraste entre la *profecía falsa y la verdadera, la importancia de la venida de Cristo en *juicio, y el peligro inherente en abandonar la esperanza de ello. El libro es muy gráfico en sus descripciones tanto del fin de este mundo (esp. 2 P 3.10-13) como de la maldad de los falsos profetas (2 P 2).

2 Pedro debería verse probablemente como una forma de testamento o discurso de *despedida: contiene predicciones sobre la muerte del autor y otras catástrofes inminentes, junto con exhortaciones a la fidelidad y la promesa de una victoria definitiva. Un rasgo muy importante en común con muchos discursos de despedida parecidos es que los falsos profetas se consideran una importante amenaza, y se advierte de ello con fuerza a los lectores.

Como el libro de *Judas (al que se parece mucho, no tanto en las palabras reales como en la serie de descripciones utilizadas), el segundo capítulo de 2 Pedro acumula una seria de imágenes negativas para reafirmar el peligro de la falsa profecía y la depravación de aquellos que la practican. Aparecen imágenes de licencias sexuales (2 P 2.6, 13-14). Probablemente no sean referencias literales a una depravación sexual real sino metáforas del *adulterio espiritual y la seducción que implica la falsa profecía. Por el contrario, la codicia fiscal (2 P 2.3, 14-15) puede ser una descripción literal. Sin duda, la avaricia

económica es un motivo frecuente para la profecía falsa (se menciona explícitamente el ejemplo de Balaam aquí en 2 P 2.15). No queda claro si la descripción de estos falsos profetas como difamadores de los *ángeles (2 P 2.10-12) es una indicación de algunos rituales o enseñanzas exorcistas extraños, o simplemente otra serie de imágenes tomadas de la tradición común para representar la depravación de aquellos que se apartan de la verdad (cp. Jud 8-10).

Las «*fuentes sin agua» y «las *nubes empujadas por la tormenta» en 2 Pedro 2.17 son imágenes particularmente contundentes para los habitantes de Palestina, donde el agua es un bien muy preciado y raro en algunos lugares. Una persona que gasta sus energías para llegar a un manantial en el desierto no solo se decepciona cuando lo encuentra seco; su error podría resultar fatal. De igual forma, las nubes prometen *lluvia, pero las nubes empujadas por un viento recio constituyen una falsa esperanza, pues pasan de largo o traen una lluvia tan fuerte que destruye los cultivos. La profecía falsa suena y parece prometedora pero en realidad es ilusoria.

2 Pedro también emplea de forma positiva imágenes extraídas atrevidamente. 2 Pedro 1.2-4 establece una «escalera» de ocho peldaños para hacer hincapié en el desarrollo del carácter cristiano (cp. Ro 5.3-5; Gá 5.22ss.). La lista comienza con la exhortación de «añadir» virtudes a la fe. La palabra empleada aquí se utilizaba también para designar a los ricos mecenas de los dramas, que donaban dinero para el vestuario del grupo de actores. Lo que debemos representar, por tanto, es un atuendo espléndido para nosotros con las virtudes cristianas. Además, la exhortación a prestar atención a la profecía verdadera (2 P 1.19) vincula esta con la segunda venida, comparándola con «una lámpara que brilla en un lugar oscuro, hasta que despunte el día y salga el lucero de la mañana en sus corazones» (NVI), una imagen tomada de Isaías 60.1 (cp. Lc 1.78-79).

2 Pedro se escribe en parte en respuesta al problema de una parusía retrasada. Las personas se burlan de los cristianos porque su expectativa del retorno de Cristo no se ha cumplido aún (2 P 3.3-13). Como en nuestro día, el escepticismo racionalista o científico se burla del catastrofismo bíblico. En 2 Pedro 3.5-6, el autor se refiere a las imágenes bíblicas de la *creación y el *diluvio, ambos sucesos catastróficos, para reforzar el punto de vista bíblico de una historia salpicada por lo muy inesperado. Por tanto, no piensa en estas circunstancias solo como imágenes sino como intrusiones reales en el espacio y el tiempo experiencial. Las imágenes del *agua y el *fuego dominan el debate sobre el juicio cataclísmico.

Sobre todo, podemos decir que las imágenes de la carta pintan en intenso contraste entre el bien y el mal, entre los verdaderos creyentes y los incrédulos. Por un lado, tenemos el simbolismo de añadir virtudes cristianas a le fe propia; de prestar atención a la profecía como si fuese una *lámpara que alumbra en le *oscuridad; de personas que viven en santidad y piedad; de ser hallado sin mancha por Cristo, sin tacha y en paz con él, una amplia estampa de todo lo que es agradable en la vida cristiana. Por otro lado, leemos acerca de falsos profetas culpables de vicios lujuriosos, de la condenación de demonios al infierno por parte de Dios y del sometimiento de la humanidad impía a diluvios y *azufre, del *perro que vuelve a su *vómito y del cerdo revolcándose en el

lodo, de cristianos declarados descarriados por el error de personas sin ley. Encontramos manifestaciones buenas y malas para casi para cada categoría nombrada. Por ejemplo, «la palabra profética más segura» (2 P 1.19 RVR1960), frente a «los indoctos e inconstantes» que «tuercen» las Escrituras «para su propia perdición» (2 P 3.16 RVR1960).

Ver también DISCURSO DE DESPEDIDA; JUDAS; PEDRO, PRIMERA CARTA DE; PROFETA, PROFETISA.

PELIGRO, HISTORIAS DE

Las historias de peligro llaman mucho la atención porque capturan la atención y las emociones del lector. La Biblia apela a este interés humano profundamente asentado. Las historias de héroes se vuelven especialmente peligrosas, de acuerdo a su impulso de mostrar a las personas valientes que se encuentran con circunstancias extraordinarias y las vencen. Para ser calificada como una historia de peligro, un relato debe poner de manifiesto que existe una amenaza para el protagonista con el suficiente detalle como para dar lugar a que el lector experimente el peligro en cuestión. Según la premisa bíblica de la primacía de la esfera espiritual, el peligro es frecuentemente moral y espiritual en lugar de físico.

Las historias de *Génesis, el «libro de los principios» en la Biblia, proveen ejemplos repetidos de peligro. Cuando *Abraham y posteriormente Isaac se ven en una nación extranjera en compañía de una esposa que podría atraer al rey de la región, reaccionan ante la situación con miedo y oportunismo (Gn 12.10-20; 20; 26.6-11). Agar se enfrenta al peligro en el *desierto en forma de posible muerte (Gn 16.7-14), y Lot tiene razones para temer lo que podría acontecerle mientras viviese en una ciudad malvada bajo el juicio del Señor (Gn 19; *ver* Sodoma y Gomorra). En ocasiones el peligro es más imaginario que real, como cuando un *Jacob con sentimiento de culpa teme las represalias de su hermano *Esaú mientras se prepara para reencontrarse con él, y este lo persona generosamente (Gn 32–33.14). El patriarca que pasa por más peligros es *José, vendido como esclavo en un país extranjero, sometido a la tentación sexual y encarcelado en base a una acusación falsa.

La épica de *Éxodo se construye de principio a fin alrededor del tema del peligro. La propia nación está amenazada cuando «se levantó sobre Egipto un nuevo rey que no conocía a José» (Ex 1.8 RVR1960; *ver* Faraón). *Moisés, el futuro libertador de Israel, se enfrenta al peligro de la extinción ya en su propio *nacimiento (Ex 2.1-10). Una vez que empieza la marcha a través del desierto, la historia es un verdadero catálogo de peligros, de inanición y falta de agua, de las naciones vecinas hostiles, de serpientes y depredadores, de tensiones dentro de la comunidad, de los espectaculares actos de *juicio de Dios contra los pecadores, de morir en el desierto. La historia de la conquista narrada en Josué sustituye los peligros de viajar por los de la *batalla.

El libro de *Jueces, una recopilación de historias de *rescate, nos provee naturalmente imágenes intensas de peligro. Pensamos en Aod, con su osado asesinato del rey enemigo en sus propios aposentos, en Débora liderando un ejército contra un adversario superior, en el tímido Gedeón derribando un altar y dirigiendo más adelante una incursión nocturna

contra los temidos madianitas, en *Sansón entrando en batalla en solitario en lugar de llevar un ejército de apoyo contra los filisteos. En la historia subsiguiente del AT, la vida de *David durante sus años como fugitivo es una seria de huidas por poco. Sin embargo, su peligro más problemático tiene lugar cuando sucumbe ante la tentación del adulterio y seguidamente trata de encubrirlo con un asesinato.

Conforme vamos pasando páginas de los libros de Reyes y Crónicas, la impresión no es que el principal peligro venga por la invasión extranjera sino por la *idolatría y otras formas de pecado, que provocan impactantes demostraciones de juicio divino. Observamos el declive de Salomón, que cae en la idolatría pecaminosa y la indulgencia en sus últimos años. Leemos inquietantes afirmaciones sobre un rey que «no se apartó de su mal camino» (1 R 13.33 RVR1960), sobre otros que «hicieron lo que ofende al Señor, y con sus pecados provocaron los celos del Señor» (1 R 14.22 NVI), y sobre un rey que se había «vendido a hacer lo malo delante de Jehová» (1 R 21.20). En estas crónicas históricas nos movemos en un mundo en el que un *león mata a un profeta que desobedece una orden de Dios (1 R 13), el fuego del Señor destruye repetidamente grupos de cincuenta hombres de un plumazo (2 R 1), un profeta codicioso y un monarca soberbio se ven afectados de inmediato por la lepra (2 R 5.20-27; 2 Cr 26.16-21), y un rey malvado recibe el azote de una *enfermedad incurable en sus entrañas (2 Cr 21.18). Los profetas que transmiten la palabra desagradable de Dios a los reyes malvados viven en continuo peligro, y personajes de virtud ejemplar, como Nabot, siempre están amenazados en una sociedad malvada (1 R 21). En el mundo de conflictos políticos que encontramos aquí, el peligro de la decapitación siempre acecha en los alrededores (2 R 10).

Las personas que viven en el *exilio también están en peligro. En la literatura que habla de este tema encontramos historias sobre los judíos amenazados con la aniquilación debido a la conspiración de Amán contra ellos (Ester), los tres amigos de Daniel echados en un horno de fuego y el propio Daniel en el foso de los leones (Daniel).

La misma atmósfera impregna el NT. La vida de Jesús retratada en los Evangelios está llena de amenazas intermitentes contra su vida. Comenzando con su nacimiento y culminando en la exitosa conspiración de las instituciones religiosas contra él en los sucesos que rodearon a la crucifixión. La historia de Pablo y otros discípulos es igualmente una de huidas por poco, salpicada de encarcelamientos y *martirios.

Las historias de peligro de la Biblia subrayan varias cosas sobre este libro. Una de ellas es el recordatorio de la peligrosidad de la vida que es la suerte común del ser humano, otra dimensión del realismo de la Biblia. La segunda, el elevado sentido de vigilancia con el que las Escrituras nos animan a vivir, con la conciencia de que existe peligro para el alma así como para el cuerpo. La tercera, aunque los escritores de la Biblia no compusieron relatos ficticios de peligro para que sus historias fuesen más atrayentes y entretenidas, la presencia del mismo como tema en la narrativa bíblica vincula las historias de las Escrituras con la narrativa popular a lo largo de los siglos, y como tal provee una vía adicional para experimentar la Biblia como literatura.

Ver también ASESINATO, HISTORIAS DE; BATALLAS, HISTORIAS DE; DESIERTO; ENEMIGO; GUERRA; HÉROE, HEROÍNA; JUICIO; LEÓN; MUERTE; RELATO DE AVENTURAS; RESCATE: SERPIENTE.

PELO

Rodeado de matices rituales y simbólicos, el pelo siempre ha sido importante y controvertido en las sociedades, y la Biblia no es una excepción en el tema. Con casi una centena de referencias, el pelo humano se considera una importante imagen bíblica, y la variedad de las mismas también las hace complejas. Además, algunas de las imágenes específicas se encuentran entre los detalles y las escenas memorables de las Escrituras.

En el nivel más mundano, el pelo señala la salud de una persona o la ausencia de ella. Levítico 13–14 es una letanía melancólica, que resulta finalmente repulsiva de leer, de como el pelo indicaría una *enfermedad o inmundicia en la vida hebrea, con los sacerdotes sirviendo como inspectores de salud de la comunidad en el asunto. Igualmente negativas son las antiguas costumbres de arrancarse el cabello propio como señal de *pesar o devastación (Esd 9.3; Ez 23.34; Jer 7.29) o tirar del de otra persona en la lucha cuerpo a cuerpo (Neh 13.25). El crecimiento excesivo del pelo de un hombre tiene matices bárbaros, como en el caso de Esaú (Gn 25.25) y de Nabucodonosor durante su enajenación mental, cuando «su pelo creció como plumas de águila, y sus uñas como las de las aves» (Dn 4.33 RVR1960).

Principalmente, por tanto, el pelo es una imagen positiva en la Biblia; llevarlo moderadamente largo es una norma estética, como lo es también que sea oscuro. Una marca de la belleza de Absalón era su abundante cabellera, tan profusa que el día que se la cortaba era una festividad anual, con la balanza en la mano para ayudar al alardeo y conferir carisma a su estatus de celebridad (2 S 14.25-26). Para el varón enamorado del *Cantar de los Cantares, el pelo de la amada y sus encantadores movimientos son «como manada de cabras que se recuestan en las laderas de Galaad» (Cnt 4.1 RVR1960; 6.5), principalmente una comparación por su valor más que una correspondencia visual. La doncella, por su parte, admira la cabellera «ondulada» de su hombre, «negra como un cuervo» (Cnt 5.11 NVI).

En base a la premisa de que una cabeza llena de pelo es la norma de salud, *belleza y vigor, encontramos el tema de la ignominia de estar sin cabello. Isaías dice que en el día del juicio Dios se volverá un cortador de pelo: «En aquel día el Señor raerá con navaja... cabeza y pelo de los pies, y aun la barba también quitará» (Is 7.20 RVR1960). Con un toque surrealista, Miqueas evoca la imagen «calvo como águila» cuando los hijos de Judá van al exilio (Mi 1.16; *ver* Calvicie). De forma parecida, la visión de Jeremías de un pueblo desolado incluye la imagen de toda cabeza afeitada (Jer 48.37). Isaías predice un tiempo para las mujeres de Judá en el que tendrán «calvicie en vez de peinado elegante... vergüenza en vez de belleza» (Is 3.24 NVI). Los chicos traviesos del vecindario se burlan del profeta Eliseo con el grito: «¡Calvo, sube!» (2 R 2.23 RVR1960).

La longitud del pelo de una persona ha señalado a menudo asuntos mayores, y también captamos pinceladas de ello en la Biblia. La prohibición del AT de no cortarse «el cabello en redondo» en sus templos (Lv 19.27 NVI) tenía como propósito apartar a Israel de las

prácticas de las naciones vecinas paganas (Jer 9.26; 25.23). La prescripción de Ezequiel para los sacerdotes en la nueva era es que «no se raparán su cabeza, ni dejarán crecer su cabello, sino que lo recortarán solamente» (Ez 44.20 RVR1960). Cuando llegamos al NT, Pablo considera que el pelo largo es la norma para las mujeres pero resulta degradante para los hombres (1 Co 11.14-15). Una excesiva atención al mismo, como los peinados ostentosos, puede indicar una preocupación mundana por lo externo (1 Ti 2.9; 1 P 3.3).

En ocasiones, el tratamiento del pelo forma parte directa de una práctica religiosa. El afeitado total de la cabeza se llevaba a cabo como parte de un ritual de purificación (Lv 14.8-9; Nm 6.18-19). Los nazareos tenían prohibido cortarse el pelo mientras estuviesen bajo su voto (Nm 6.5, 18), pues simbolizaba que se habían apartado para la santidad, una señal de renuncia ascética, no de atractivo físico.

Ungir el pelo con *aceite era un ritual, aunque no religioso, sino de belleza (Rt 3.3), festividad (Ec 9.8) u *hospitalidad (Sal 23.5).

Al final de la vida encontramos referencias que son abiertamente simbólicas. El pelo *blanco o gris como señal de la edad avanzada es un arquetipo en la Biblia (Dt 32.25; Sal 71.18; Is 46.4), donde esa madurez es una marca de *honra y belleza (Pr 20.29). Por el contrario, los ancianos son figuras especialmente dignas de compasión y vulnerables, por lo que el pesar que cae sobre alguien con canas es especialmente intenso (Gn 42.38; 44.29, 31). Como representa una pequeña característica del cuerpo de la persona, tanto el pelo individual como el conjunto de los mismos en una cabeza aparecen en declaraciones acerca del punto hasta el cual Dios protegerá o salvará a una persona (1 S 14.45; 2 S 14.11; Lc 21.18; Hch 27.34). La pequeñez del pelo individual también es el marco de referencia en el proverbio acerca de los guerreros escogidos que podían tirar «una piedra con la honda a un cabello, y no erraban» (Jue 20.16 RVR1960). En el sentido contrario, el gran número de pelos de una persona hace de ellos un ejemplo de algo numeroso o grande, como las calamidades que han caído sobre una persona (Sal 40.12), sus enemigos (Sal 69.4) y la magnitud del conocimiento providencial de Dios y su cuidado de un ser humano (Mt 10.30; Lc 12.7). Finalmente, el pelo blanco como señal de ancianidad se eleva a un plano trascendente en imágenes de Dios con pelo blanco y ardiente (Dn 7.9; Ap 1.14).

También recordamos algunas imágenes memorables de la Biblia relacionadas con el pecado. Una de ellas es la escena de Sansón reposando su cabeza de larga cabellera en el regazo de Dalila, que hace que le corten las siete guedejas de la misma (Jue 16.15-21). En la misma historia, cuando estas vuelven a crecer se está simbolizando el reavivamiento de alma y cuerpo (Jue 16.22). Los Evangelios nos proveen la estampa de María ungiendo los pies de Jesús y secándolos con sus cabellos en un gesto extraordinario de devoción (Lc 7.38, 44; Jn 11.2-3).

¿Cuál es , entonces, el significado del pelo en la Biblia? Simplemente es importante como fenómeno literal y físico, como algo cuyo tratamiento apuntaba a asuntos morales y espirituales mayores, y como un símbolo.

Ver también BELLEZA; CABEZA; CALVICIE; HONOR; SANSÓN.

PENA

Las Escrituras describen todo tipo de *pesar, tristeza y pena del ser humano, como consecuencia de circunstancias adversas, enfermedad, separación, pérdida personal, fracaso o *pecado. En la pena, el *corazón, el núcleo de las emociones según los hebreos, se vuelve pesado y queda desconsolado. La mayor parte de las referencias bíblicas hablan de la pena literal de hombres y mujeres (Sal 116.3; Ro 9.2), pero en dos aspectos la pena también se atribuye a Dios.

En la Biblia, la pena humana es una respuesta a la calamidad. Es la imagen de Jacob, cuando dice: «Ustedes tendrán la culpa de que este pobre viejo se muera de tristeza» (Gn 42.38 NVI), o la de Raquel llorando por sus hijos muertos «y no quiere ser consolada» (Jer 31.15 NVI; cp Mt 2.18), o Jesús en Getsemaní, con su alma «muy triste, hasta la muerte» (Mt 26.38 RVR1960 par. Mr 14.34). Las imágenes específicas relacionadas con la pena incluyen *ojos que desfallecen (Sal 6.7; 31.9); una carga angustiosa en el corazón (Sal 13.2); un estado en el que uno se siente superado (Sal 116.3), o abrumado (Mt 26.38; Mr 14.34); un alma cansada (Sal 119.28); algo que suma al *dolor, agota a una persona y le roba el descanso (Jer 45.3); agotamiento físico (Lc 22.45); y angustia de corazón (Ro 9.2).

La pena también tiene relación con *Dios. En primer lugar, hay ocasiones en que se describe al Señor triste por algo que ha hecho. En la época del *diluvio, «se arrepintió Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y le dolió en su corazón. Y dijo Jehová: Raeré de sobre la faz de la tierra a los hombres que he creado, desde el hombre hasta la bestia, y hasta el reptil y las aves del cielo; pues me arrepiento de haberlos hecho» (Gn 6.6-7 RVR1960). De forma parecida, las Escrituras dicen que el fracaso del primer rey de Israel, Saúl, apenó a Dios (1 S 15.11, 35).

En ocasiones, se representa a Dios entristecido por las calamidades que sus propios *juicios han provocado. Así fue con la mortandad que había enviado como castigo por el censo de David del pueblo (2 S 24.16; 1 Cr 21.15). Se aflige igualmente por su *tierra devastada (Jer 42.10), y se le describe incluso lamentando y *llorando por la destrucción de Moab (Jer 48.32), aunque él mismo fuese sin duda responsable de ella.

Referencias como estas, si se toman en un sentido estrictamente literal, cuestionan factores como la presciencia perfecta de Dios y sus propósitos en el *mundo, algo que sin duda no era el propósito de los que las emplearon, porque se nos dice en más de una ocasión que el Señor no cambia de opinión (Nm 23.19; 1 S 15.29; Sal 110.4). En su lugar, pertenecen a una categoría conocida como antropomorfismo, en la que se describe a Dios en términos humanos. Del mismo modo que los autores bíblicos podían hablar del brazo o la mano del Señor, también podían hacer referencia a su aflicción o su *arrepentimiento, es decir, cambiar de opinión sobre lo que había hecho.

Sin embargo, una vez dicho esto, las Escrituras dejan claro que Dios siente pena. Esta circunstancia nos introduce en el segundo aspecto del uso de esta imagen. Se dice que los actos desobedientes del pueblo lo entristecen. El *pecado de *Sodoma y Gomorra fue tan «gravísimo» que visitó esos lugares con su juicio (Gn 18.20). Los pecados de su propio pueblo tuvieron un efecto parecido (Sal 78.40). Isaías dice que afligieron al *Espíritu Santo de Dios con su *rebelión (Is 63.10), una imagen adoptada por Pablo en

un contexto del NT: «No agravien al Espíritu Santo de Dios, con el cual fueron sellados para el día de la redención» (Ef 4.30 NVI). El lenguaje, aunque humano, es aplicable a la relación personal que los creyentes tienen con Dios, que no es un mero poder o una simple mente, impasible y estática; y esto, a su vez, pasa a ser un poderoso incentivo moral.

Ver también CORAZÓN; DOLOR; LÁGRIMAS; LAMENTO, LAMENTAR; PESAR; SUFRIMIENTO.

PENTECOSTÉS

Pentecostés es importante tanto en el AT como en el NT. *Pentecostés* es en realidad el nombre griego de una *festividad conocida en el AT como la fiesta de las semanas (Lv 23.15; Dt 16.9). La palabra griega significa *«cincuenta» y se refiere a los cincuenta días transcurridos desde la ofrenda mecida de la *Pascua. La fiesta de las semanas celebraba el final de la cosecha de *grano. Su uso más interesante tiene lugar en Joel y Hechos. Mirando atrás a la profecía de Joel (Jl 2.8-32) y al futuro a la promesa del Espíritu Santo en las últimas palabras de Cristo en la tierra antes de su *ascensión (Hch 1.8), Pentecostés marca el comienzo de la iglesia.

La única referencia a los acontecimientos reales de Pentecostés se encuentra en Hechos 2.1-3: «Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos» (RVR1960). Pentecostés recuerda la última *cena; en ambas escenas, los discípulos están juntos en una casa para lo que resultará ser un acontecimiento importante. En la última cena, los discípulos son testigos del final del ministerio terrenal del Mesías cuando este les pide que lo recuerden después de su muerte hasta que vuelva; en Pentecostés, los discípulos presencian el nacimiento de la iglesia del NT en la venida del Espíritu Santo para morar en todos los creyentes. Así pues, la escena de los discípulos en una estancia en Pentecostés constituye una escena tipo, que sirve como base para el inicio de la obra del Espíritu Santo en la iglesia con la conclusión del ministerio terrenal de Cristo en el aposento alto antes de la crucifixión.

Las imágenes del *viento y el *fuego del relato de Pentecostés resuenan abundantemente a lo largo del AT y el NT. El poderoso viento de Pentecostés vino con una «violenta ráfaga», pero no apagó las lenguas de fuego. Las referencias escriturales a la fuerza del mismo (entendido siempre bajo el control de Dios) abundan (Ex 10.13; Sal 18.42 e Is 11.15 en el AT y Mt 14.23-32 en el NT son únicamente unos pocos ejemplos). Más significativo que el viento como fuerza es el mismo («aliento», la misma palabra hebrea) como vida en el AT (Job 12.10) y como espíritu en el NT (Jn 3.8). Del mismo modo que el primer *Adán recibió el aliento de la vida física (Gn 2.7), el segundo trae el de la espiritual. La idea de esta generada por el Espíritu Santo está implícita sin duda en el viento de Pentecostés.

El fuego, otra imagen de Pentecostés, se relaciona frecuentemente en el AT con la presencia de Dios (Ex 3.2; 13.21-22; 24.17; Is 10.17) y su santidad (Sal 97.3; Mal 3.2); de igual forma, en el NT el fuego se asocia con la presencia del Señor (He 12.29) y la

purificación que puede llevar a cabo en la vida humana (Ap 3.18). La presencia y la santidad de Dios están implícitas en las lenguas de fuego de Pentecostés. De hecho, el fuego se identifica con el propio Cristo (Ap 1.14; 19.12); esta asociación subyace de manera natural al don del Espíritu Santo en Pentecostés, que enseñaría las cosas de Cristo a los discípulos (Jn 16.14).

El resto de Hechos 2 abunda en las imágenes con las que relacionamos el primer Pentecostés. Una imagen principal es el habla milagrosa en diversas lenguas extranjeras, que permitió a personas de nacionalidades diferentes comprender el mensaje de los apóstoles. Otra es la predicación atrevida e incisiva de Pedro a una audiencia judía. El efecto del sermón es igualmente gráfico, ya que los oyentes «se compungieron de corazón» (Hch 2.37 RVR1960) y recibieron una orden del apóstol: «Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros» (Hch 2.38). La narración concluye con tres mil almas que se suman a la comunión, el partimiento del pan y oraciones, señales y maravillas apostólicas, y la formación de una comunidad utópica en la que se suplieron las necesidades de todos.

Ver también CINCUENTA; ESPÍRITU SANTO; FESTIVIDAD.

PEQUEÑO

En la Biblia, el término *pequeño* y conceptos relacionados como «poco» y «menor» tienen significado y matices emocionales. Este hecho refleja un uso de menosprecio, pero frecuentemente la inversión o subversión de percepciones normales. «Pequeño» puede aplicarse a una medida, como la estatura o el valor. La imagen tiene muchos usos, a menudo buscando un efecto gráfico, como cuando nuestro Señor habló de la pequeña semilla de *mostaza y su consiguiente *crecimiento (Mt 13.31) o señaló el inmenso significado de la ofrenda de la *viuda (Lc 21.2). También existe un contraste irónico en el hecho de que unas pocas hogazas de pan y unos pequeños *peces alimentasen a miles (Jn 6.9, una lección sobre la fe, como le semilla de mostaza); de que mil personas huyesen de *una (Is 60.22; cp. también Is 29.5); y de que un adolescente, *David, demasiado joven para ser soldado, acabase con el *gigante Goliat (1 S 17). Una ironía parecida hace su aparición cuando *Santiago representa el efecto del pequeño timón de un *barco, una imagen empleada para ilustrar inolvidablemente lo que la *lengua puede provocar (Stg 3.4).

La estatura puede desempeñar un importante papel en el curso de los acontecimientos y convertirse así en un rasgo de una narración bíblica. Este hecho es evidente, por supuesto, en la altura de Saúl y Goliat (que confiaban en su virilidad en lugar del Dios viviente, en contraste con el relativamente pequeño David). Está ahí, graciosamente, en el diminuto Zaqueo, que tuvo que trepar a un árbol a fin de ver a Jesús (Lc 19). En la antigüedad, las biografías no se preocupaban por la imagen de una persona, como ahora, por lo que la estatura solo se recogía si era significativa para los actos de una persona. De ahí que no sepamos si Jesús era alto o pequeño, ya que existen datos relativos a su tamaño.

En muchos ejemplos, la Biblia emplea *pequeño* como lo contrario de *grande*, en referencia al rango, la posición, el espectro de la sociedad y posiblemente la altura. Una

frase común hace referencia a los multitudes, «desde el mayor hasta el menor» (p.ej., Est 1.5; Job 3.19; Jon 3.5; Ap 11.18). Los individuos se destacan en ocasiones con términos relacionados con el tamaño, como en «Jacobo el menor» (Mr 15.40), que probablemente se refiera a la edad. *Pequeño* puede referirse a los *niños y los *jóvenes (Mt 18.6, 10, 14; Mr 9.42). También puede ser un término cariñoso, como cuando el apóstol Juan denomina a los lectores de su carta «hijitos míos» (1 Jn 2.1, 12; *ver* Juan, cartas de), una forma amable de reafirmar su *autoridad apostólica. La imagen de la pequeñez tiene poderosos usos dentro de un racimo de sentidos: despreciada, aparentemente ordinaria, relativamente incapaz, marginada. Todos estos usos son irónicos, porque en perspectiva el sujeto tiene realmente una gran importancia, una con ramificaciones eternas. Así pues, aquí tenemos la idea fundamental de un *remanente pequeño y fiel (Esd 9.8; Jer 23.3; Ro 11.1-6). Existen lugares y naciones pequeños que deben verse con una nueva perspectiva, como *Belén, Nazaret y la pequeña nación del pueblo de Dios del AT (Am 7.2; Mt 2.6; Jn 1.46). Salmos 119.141 habla del dolor de ser desechado y despreciado, aunque uno sea fiel a Dios. El apóstol Pablo se ve genuinamente como el menor de todo el pueblo del Señor (Ef 3.8). Pablo destaca el sentido simbólico de ser pequeño y el menor, pues su impacto es la prueba de la gracia de Dios y mano amorosa en la historia.

Ver también GRANDE, GRANDEZA; INCREMENTO, HISTORIAS DE; LEVADURA, FERMENTACIÓN; REMANENTE; SEMILLA; SEMILLA DE MOSTAZA; UNO.

PERDEDOR

El triunfo arquetípico del perdedor es uno de los temas favoritos de la raza humana, apelando quizá al concepto propio que tiene la mayoría de las personas de estar menos cualificados que los grandes de su sociedad, combinado con un grado de animadversión hacia el «ganador». Las historias de la victoria del perdedor también poseen el atractivo de *tramas del argumento como la *sorpresa, la *inversión y (en ocasiones) la justicia poética (en base a la premisa de que el perdedor realmente merece la victoria).

Dada la debilidad de la Biblia por invertir las convenciones humanas y sustituirlas por estándares espirituales, no es de extrañar que encontremos en ella historias de perdedores. La nación de Israel es uno de los principales ejemplos, ya que era esencialmente una nación perdedora. Dios dice a los israelitas: «No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos» (Dt 7.7 RVR1960). Es como si el Señor escogiese lo *menos* probable para que suceda. La misión de los israelitas cuando entraron en la *tierra prometida era la de un segundón: «Para entrar a desposeer a naciones más numerosas y más poderosas que tú, ciudades grandes y amuralladas hasta el cielo; un pueblo grande y alto» (Dt 9.1-2 RVR1960). En Josué, leemos que los cananeos «salieron con sus ejércitos, caballos y carros de guerra. Eran tan numerosos que parecían arena a la orilla del mar» (Jos 11.4 NVI).

Además de escoger a un pueblo que era un segundón entre las naciones, Dios eligió líderes para el mismo que también lo eran. *Moisés, el líder hebreo más grande era un

orador pobre, que carecía de elocuencia; Gedeón era el miembro más joven de la menor familia de Manasés, la tribu más pequeña de Israel (Jue 6.15); Jefté era un marginado de su familia, cuya herencia se le negó porque era hijo ilegítimo; Débora, uno de los jueces de Israel, era una mujer. Así pues, el Señor preparó a muchos segundones con su propio poder para que fuesen jueces y líderes efectivos de la nación.

El mayor relato bíblico sobre el triunfo de un perdedor es la historia de David y Goliat (1 S 17). Hasta hoy, hablamos metafóricamente de los segundones como de «pequeños Davides». El propio Goliat es el «ganador arquetípico», casi tres metros de altura, con una armadura de escamas de 75 kilogramos de peso, una jabalina de bronce con una punta de nueve kilogramos, y protegido por escuderos. Todos los hombres israelitas «se turbaron y tuvieron gran miedo» (1 S 17.11 RVR1960), pero un joven muchacho no. *David era el miembro más joven de su familia, pero temía a Dios y creía en su promesa de protección. Únicamente con una honda, el niño derrotó al paladín con el que ningún soldado del ejército se había atrevido a enfrentarse, demostrando una vez más que Dios apoyaba a Israel, su nación de perdedores, solo por su gracia y poder.

En el NT, el Señor indica que aquellos a quienes salva no son menos segundones de lo que los israelitas lo habían sido entre las naciones. El propio Jesús se relacionaba con los marginados de su sociedad, publicanos, *prostitutas y pobres, más que los ricos y prestigiosos. Pablo pinta cuadros similares de los creyentes de la iglesia primitiva:

Pues mirad, hermanos, vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; y lo vil y lo menospreciado escogió Dios... a fin de que nadie se jacte en su presencia (1 Co 1.26-29 RVR1960).

Aquí tenemos el equivalente a la baja nación de Israel en el AT.

Un grupo relacionado de imágenes del perdedor converge en el tema del AT del hermano más *joven que suplanta al mayor. Dados los patrones antiguos de preferencia y primogenitura, estos hermanos más jóvenes son segundones que triunfan. Los ejemplos incluyen a Abel, a quien Dios favorece por delante de Caín; Isaac, que adelanta a Ismael; Jacob, que triunfa sobre Esaú; Raquel, que es preferida antes que Lea; José, que se levanta sobre sus hermanos mayores; y Moisés, que acaba siendo el líder de una nación en lugar de Aarón.

Ver también DÉBIL, DEBILIDAD; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; HIJO MENOR; JUSTICIA POÉTICA; SORPRESA, HISTORIAS DE.

PERDIDO Y HALLADO

El tema de encontrar recae en dos categorías en la Biblia, una más amplia de hallar algo (presumiblemente por primera vez) tras un proceso de búsqueda, y otra bastante más reducida de referencias a encontrar o recuperar algo que se había perdido. En la literatura en general, el tema de lo perdido y encontrado es una de las líneas argumentales favoritas de las leyendas populares (con el hallazgo de un miembro de la familia perdido como rasgo popular en la literatura cómica). Aunque la terminología específica es relativamente escasa, el patrón de lo perdido y encontrado es la trama dominante de la Biblia. En

*Adán, la raza humana perdió posesión del *huerto del Edén, la perfección, la comunión intachable con Dios, la *inocencia y la dicha inmortal. En Cristo, el segundo Adán, puede encontrar de nuevo o recuperar todas esas cualidades.

Además de innumerables referencias a objetos físicos largo de ambos Testamentos, muchos relatos significativos sobre lo perdido y hallado se abren camino a lo largo del registro bíblico. La idea más obvia es el simbolismo pastoral de las *ovejas. En el AT, el salmista habla de sí mismo diciendo que se descarrió «como oveja extraviada» (Sal 119.176 RVR1960), y el profeta Jeremías dice que los israelitas están perdidos, y que sus «pastores» (líderes espirituales) los han hecho errar (Jer 50.6). Aunque el AT habla de ovejas perdidas y de su búsqueda, hasta el NT no se habla demasiado de las encontradas. En Mateo, Jesús anuncia que vino a buscar «las ovejas perdidas de la casa de Israel» y ordena a sus discípulos que ministren a estas (Mt 10.6 RVR1960). Las referencias de Jesús aquí culminan el simbolismo pastoral en la literatura bíblica.

Sin embargo, el *locus classicus* lo constituyen las tres parábolas de Jesús recogidas en Lucas 15. Contadas para silenciar a los fariseos, que murmuraban cuando veían a Jesús recibir a pecadores y comer con ellos, las parábolas giran en torno a una oveja perdida que es rescatada, la última moneda de una mujer encontrada, y un hijo perdido que regresa. En la parábola del hijo pródigo (la culminante de las tres), cuando el hijo vuelve de su vida disoluta, el padre dice: «Porque este mi hijo muerto era, y ha revivido; se había perdido, y es hallado» (Lc 15.24 RVR1960). Relacionando metafóricamente la muerte con estar perdido y la nueva vida con ser encontrado, Jesús llega a lo más alto de los usos figurados de lo perdido y hallado equiparándolos con la muerte y la vida espirituales. Estar perdido es estar espiritualmente separado de Dios, y ser hallado es relacionarse correctamente con el Señor en Cristo. Este uso ha dominado nuestro pensamiento sobre lo perdido y lo encontrado en la Biblia.

Otras referencias importantes sobre este tema incluyen numerosas citas de la gracia perdida y hallada (Gn 6.8; Ex 33.16), así como el favor (Gn 18.3; Nm 11.11, 15) y la sabiduría (Job 32.13; Dn 5.11, 14). Las referencias a la gracia y el favor sugieren que el Señor inicia el hallazgo, mostrando bondad y compasión a aquellos que no lo merecen. Las referencias a la sabiduría y la palabra de Dios dan a entender que las personas deben buscar activamente para encontrar el objeto deseado.

Cuando las Escrituras se refieren únicamente a objetos perdidos, el tema de lo perdido y lo hallado conlleva un profundo significado espiritual. Las personas están perdidas en el pecado y necesitan que las hallen o rediman. Bajo las metáforas de la oveja, la moneda y el hijo perdidos, la Biblia afirma en ambos Testamentos por igual que el problema principal es estar perdido. El problema se rectifica cuando uno es hallado y llevado de vuelta a una relación correcta con Dios en Cristo, como atestiguan muchos pasajes del NT.

Ver también ENCONTRAR, ENCONTRADO; INOCENCIA, CAÍDA DE LA.

PERDÓN

Las aproximadamente 125 referencias directas al perdón en la Biblia son principalmente de naturaleza franca y apuntan al simbolismo que rodea al mismo. La clave para

comprender las imágenes del perdón es que este considera al pecado como *algo que debe erradicarse o eliminarse.* Complementando este tema tenemos otro que se centra en *las relaciones interrumpida entre personas que necesitan ser restauradas*. En ambos casos, las imágenes del perdón giran en torno a la resolución de un problema eliminando algo o reconciliándose con alguien.

Casi todas las imágenes bíblicas del perdón son estampas del divino. Sin embargo, en el plano humano, encontramos el de *José de sus malvados hermanos, el de *Esaú de *Jacob, y el mandato de Jesús de perdonar al prójimo «setenta veces siete» (Mt 18.22; Lc 17.4), respaldado por una parábola que hablaba de la cancelación de deudas (Mt 18.23-35). La imagen de una ecuación aparece en las declaraciones de Jesús acerca de que Dios perdona a las personas cuando estas hacen lo propio con los demás (Mt 6.12, 14-15). La parábola del *hijo pródigo y el padre perdonador es una imagen del perdón humano pero también una metáfora del divino (Lc 15.11-32).

El perdón como eliminación del pecado. La mayor parte de las imágenes bíblicas de perdón implican librarse del *pecado de una forma u otra. Parte del simbolismo es espacial, ya que el mismo es eliminado (Sal 103.12; Zac 3.9), echado a las *profundidades del mar (Mi 7.19), deshecho «como una nube... y como niebla» (Is 44.22 RVR1960), echado *detrás de la espalda de Dios (Is 38.17), quitado «de en medio» (Col 2.14; He 9.26 RVR1960). En una variante, se *cubre el pecado (Sal 32.1; Ro 4.7), para apartarlo de la vista, o se borra (Sal 51.9; Jer 18.23). Si comenzamos con la premisa de que el pecado es una contaminación interior, el perdón puede representarse como un proceso de *lavado (Sal 51.7; Is 4.4; Hch 22.16), de *purificación (Lv 16.30; Nm 8.21; Sal 51.2; Is 4.4; Jer 33.8; Ez 36.33; Zac 13.1; 1 Jn 1.7, 9), la recepción de un «*corazón limpio» (Sal 51.10) o ser «purificado con sangre» (He 9.22 NVI). El simbolismo del *color adopta el rojo como el del pecado, y el perdón es en consecuencia la limpieza de la sustancia escarlata para dejar un objeto tan *blanco como la *nieve y la *lana (Is 1.18).

El pecado también se considera una deuda o un castigo, con la consecuencia de que el perdón pasa a ser un pago o condonación de la deuda (Mt 6.12; Is 40.2) y una cancelación de «la deuda que teníamos pendiente por los requisitos de la ley» (Col 2.14 NVI). En una línea parecida encontramos diversos ejemplos de Dios *no* haciendo nada en relación al pecado, no contándolo (2 Co 5.19), no *recordándolo (Jer 31.34; He 8.12), no teniéndolo en cuenta (Ro 4.8). El perdón también es que Dios oculta su rostro del pecado de alguien (Sal 51.9; ver Jer 16.17 para la imagen opuesta).

Un grupo parecido de imágenes se centra en liberar de la *esclavitud y curar la enfermedad. Si el pecado es una carga que la persona lleva, el perdón es que Cristo «llevó él mismo nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero» (1 P 2.24), o que Dios los clava «en la cruz» (Col 2.14). El perdón también es una liberación de la esclavitud (Hch 13.38-39; Ro 6.7, 18; Gá 1.4; Ap 1.5). En la época bíblica, las personas establecían una poderosa conexión entre la pecaminosidad humana y la enfermedad física. En consecuencia, encontramos pasajes que consideran el perdón como un proceso

que al mismo tiempo también libera el cuerpo de la *enfermedad (Sal 32.1-5; 103.3; Is 53.5; Mt 9.2, 5; Mr 2.5, 9; Lc 5.20, 23; 1 P 2.24).

El perdón como relación de reconciliación. El segundo tema principal se centra en la relación restaurada entre Dios y el pecador que tiene lugar con el perdón. La imagen clásica es la de la bienvenida del padre al pródigo (Lc 15.11-32). Romanos 5.10-11 pinta un cuadro parecido de reconciliación acompañada por *gozo (cp. 2 Co 5.19; Col 1.22), mientras que otros pasajes emplean la imagen de hacer «la paz mediante la sangre de su cruz» (Col 1.20 RVR1960; cp. Ef 2.15). El perdón es la reconciliación de personas que eran «en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente» (Col 1.21 RVR1960). En los Evangelios tenemos imágenes de Jesús compartiendo *mesa con publicanos y *pecadores.

Los atributos específicos de Dios que se representan más a menudo con declaraciones de su perdón son la *misericordia, la gracia y el amor firme. De hecho, una fórmula estándar que aparece literalmente siete veces en la Biblia es que Dios es «misericordioso y piadoso, tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad» (Ex 34.6; Neh 9.17; Sal 86.15; 103.8; 145.8; Jl 2.13; Jon 4.2; modificada en 2 Cr 30.9; Neh 9.31; Sal 111.4; 112.4). Las imágenes que rodean al perdón de Dios se caracterizan por la magnitud y la abundancia. Son «abundantes», sin medias tintas. El Señor no solo elimina el pecado humano, sino que lo aleja «cuanto está lejos el oriente del occidente» (Sal 103.12), evidenciando así un amor tan grande «como la altura de los cielos sobre la tierra» (Sal 103.11). En la imagen de Jesús del padre que perdona a su hijo pródigo, aquel no solo acepta a este, sino que corre a abrazarlo y organiza una gran fiesta (*ver* Banquete). Equilibrando las imágenes de la magnitud encontramos las de la ternura: el cántico de Zacarías habla del perdón de los pecados «por la entrañable misericordia de nuestro Dios» (Lc 1.77-78), y Salmos 103 compensa el simbolismo del inmenso espacio con una imagen del Señor compadeciéndose de las personas «como el padre se compadece de los hijos» (Sal 103.13).

En el lado humano de esta transacción, el perdón se representa en base a que una persona tome la iniciativa pidiéndolo. Quien experimenta finalmente el perdón comienza como un penitente, una persona arrepentida de su pecado que pide perdón a Dios. Los salmos de penitencia, como el 32 y el 51, representan el abanico de sentimientos y actitudes del ser humano que dan forma al penitente. Para recibir el perdón del Señor, uno debe pedirlo (2 Cr 33.12-13). El salmista declara que Dios es «bueno y perdonador» con todos aquellos que le invocan (Sal 86.5). Las imágenes del perdón como un proceso que el penitente acomete es algo evidente en el camino hacia el perdón que Levítico 6.1-7 bosqueja y que el sistema de sacrificios del AT describe en términos más generales.

Un importante tema adicional es la naturaleza del «antes y el después de la experiencia del perdón. Este es un cambio de estatus de la *culpa a la inocencia declarada (cp. Ex 34.7, con su imagen de Dios limpiando al culpable; Sal 32.5; Jer 33.8). Existe una dimensión psicológica en esta experiencia del «antes y después», con ansiedad y síntomas psicosomáticos precediendo al acto de ser perdonado, así como alivio y gozo después del mismo. Salmos 32.1-2 marca la pauta cuando llama «bienaventurada» a la

persona perdonada. La respuesta humana al perdón de Dios también es amarle, con un amor que Jesús declaró proporcional a la magnitud del perdón recibido por el arrepentido (Lc 7.36-50).

Resumen. El aura predominante que rodea las imágenes bíblicas del perdón es triple, y gira en torno a la gran necesidad que el corazón humano tiene de ser perdonado, en un acto crucial por medio del cual Dios elimina el pecado y derrama abundantemente su misericordia.

Ver también ALTAR; ARREPENTIMIENTO; BLANCO; CUBRIR, CUBIERTA; CULPABLE; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; EXPIACIÓN; HIJO PRÓDIGO; LANA; MISERICORDIA; NIEVE; OFRENDA; PAZ; PECADO; PECADOR; PURIFICACIÓN; SACRIFICIO.

PEREGRINAR, peregrino. *Ver* FORASTERO; VAGABUNDO, ERRANTE.

PEREGRINO, PEREGRINAJE

Aunque las palabras *peregrino* y *peregrinaje* no aparecen en las traducciones de la Biblia, la imagen es una de las principales, y engloba algunos de los sentidos más profundos de lo que significa ser seguidor y adorador de Dios. En el AT, estas imágenes se centran en los peregrinajes anuales que individuos y familias realizaban a las *festividades celebradas en el *templo de Jerusalén. En ambos Testamentos, el peregrinaje pasa a ser una metáfora de la forma de la vida terrenal de cualquiera que se dirige a un cielo más allá de este mundo. En todos los ejemplos, la imagen indica un *viaje a un lugar sagrado, y ambas facetas son importantes: el peregrino siempre es un viajero, pero el destino final que motiva el viaje es una meta fija y gloriosa.

Peregrinajes literales. Los peregrinajes del AT tienen su raíz en las prácticas de adoración que predominaron después del asentamiento en la tierra prometida. La adoración comunitaria fundamental tenía lugar en el templo de Jerusalén. Los varones judíos tenían la obligación de adorar en Jerusalén un mínimo de tres veces al año (Ex 23.17; Dt 16.16), y es lógico suponer que otros miembros de la familia lo hacían también cuando podían. El lugar al que se desplazaban los peregrinos no solo era el centro de adoración de la nación sino también el político, lo que explica las asociaciones políticas evidentes en algunos de los salmos de adoración. Otro factor que ayuda a explicar la naturaleza de los peregrinajes es que en la época del AT, la *shekiná*, la *gloria de Dios, residía en forma visible sobre el arca del pacto en el lugar santísimo. Este hecho explica las referencias a la presencia del Señor en el templo (Sal 11.4; 26.8; 63.2; 132.13-14) y ayuda a completar el esplendor que los peregrinos del AT asociaban con el lugar al que se dirigían.

La imagen más completa disponible de los peregrinajes del AT puede deducirse de los salmos de ascenso gradual (Sal 120–134), una colección de quince salmos que se cantaban en las procesiones de peregrinaje a Jerusalén y en las festividades que tenían lugar allí. Estos salmos son un excelente indicador de los valores y preocupaciones de los peregrinos piadosos en las excursiones religiosas. Cuando los salmos de ascenso se leen en una secuencia, indican la experiencia de los peregrinos viajando desde una tierra

distante. El ciclo comienza con un lamento anhelante: «¡Ay de mí, que moro en Mesec, y habito entre las tiendas de Cedar!» (Sal 120.5 RVR1960). Seguidamente, encontramos un reconocimiento de la protección de Dios a los que peregrinan: «No dará tu pie al resbaladero, ni se dormirá el que te guarda» (Sal 121.3 RVR1960). Después, tenemos la llegada gozosa a Jerusalén: «Yo me alegré con los que me decían: A la casa de Jehová iremos. Nuestros pies estuvieron dentro de tus puertas, oh Jerusalén» (Sal 122.1-2 RVR1960). Salmos 123–133 incluye diversas oraciones, juramentos e invocaciones pronunciadas por los peregrinos en la festividad, seguidos por una bendición de despedida para los siervos del templo por parte de los peregrinos que se marchan, para completar el ciclo: «Desde Sion te bendiga Jehová, el cual ha hecho los cielos y la tierra» (Sal 134.3 RVR1960).

Salmos 84 también capta algo del sabor de la experiencia del peregrino. Comienza con el anhelo de este de llegar al templo, acompañado quizá por un primer avistamiento del edificio (Sal 84.1-2). Seguidamente, aparecen imágenes de los detalles físicos del templo (Sal 84.3); una exclamación relativa a la bendición que asiste a aquellos que «viven» metafóricamente en el templo (esto es, adorar a Dios en su casa; Sal 84.4); recuerdos del entusiasmo y la bendición del viaje, incluyendo el evocador clamor del corazón del peregrino: «Bienaventurado el hombre... en cuyo corazón están tus caminos» (Sal 84.5-7 RVR1960); una oración por el rey (Sal 84.8-9); y afirmaciones concluyentes del gran valor que el peregrino da a la adoración del Señor en el templo (Sal 84.10-12). Una razón del gran sentido de localización que impregna la adoración del AT es la institución del peregrinaje, que siempre orienta al viajero hacia un objetivo anunciado, un lugar sagrado.

Aunque esta imagen emergió de la experiencia histórica de los peregrinajes de Israel tres veces al año, uno siente que también engloba implicaciones mayores para el peregrinaje de fe y confianza que caracteriza al pueblo de Dios en todas las épocas. El arquetipo bíblico del peregrino de fe es *Abraham, cuyo relato comienza con la orden de partir de su patria, asentada sobre la base de la promesa de Dios (Gn 12.1-3). Ese peregrinaje también constituye un rasgo de los descendientes de Abraham, que son «extranjeros en tierra extraña» (Gn 15.13 NVI; cp. Gn 35.27; 47.4; Ex 6.4; Sal 105.12). Jacob describe tanto su propia vida como la sus ancestros como una «peregrinación» (Gn 47.9 RVR1960).

Desde el principio, pues, la vida de fe se considera un peregrinaje metafórico, una vida de viaje en busca de un lugar de descanso definitivo. Debido a esta característica del pasado formativo de Israel, incluso después de que el pueblo llegase a la tierra, siempre hubo provisión en la ley para los *forasteros que vivían entre los israelitas: «Y al extranjero no engañarás ni angustiarás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto» (Ex 22.21 RVR1960; cp. Ex 23.9; Lv 19.34; Dt 10.18-19).

Peregrinajes metafóricos. Los profetas, particularmente Isaías, emplean las imágenes del peregrinaje de diversas formas. Aunque emparejado frecuentemente con imágenes del *éxodo, el tema de la peregrinación en Isaías aparece inequívocamente en su descripción de la salvación futura. Como en el peregrinaje al templo, muchos pueblos dirán: «Venid, y subamos al monte de Jehová» (Is 2.3; cp. Is 2.1-4; Mi 4.1-8). Dios hará

que brote agua en el desierto para los peregrinos sedientos (Is 41.17-20; cp. Sal 84.6), y sus procesiones se llenarán con cánticos de regocijo (Is 30.29; 35.10; 51.11; Jer 31.10-14). Dios hará una vía en el desierto para el pueblo (Is 35.8; 40.3; cp. Sal 84.5) y proveerá protección divina a lo largo de la misma (Is 52.7-12; cp. Sal 121) cuando atraiga a personas de las cuatro esquinas de la tierra en el peregrinaje universal final (Is 11.11-12; 19.23-25; 43.5-6; cp. Os 11.11; Mi 7.12-13; Zac 8.7-8). Aunque estos textos no evocan de forma explícita la imagen de la peregrinación, esta hace las veces de subtexto para el patrón de salvación que describen.

La imagen del peregrinaje también está latente en los Evangelios, especialmente en los sinópticos, que subrayan la peregrinación final de Jesús a Jerusalén. En Marcos, este tema se acentúa repetidamente con los recordatorios del último viaje de Jesús (Mr 8.27; 9.33-34; 10.1, 17, 32, 46, 52), que pasa a ser la imagen dominante del discipulado. Este concepto se desarrolla en Lucas (Lc 9.51–19.28) y continúa en Hechos, donde se hace referencia al movimiento cristiano como «el Camino» (Hch 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22). En el Evangelio de Juan, se declara que el propio Jesús es la *senda del peregrino hacia el Padre.

El libro de *Hebreos explora repetidamente la vida cristiana por medio de imágenes de peregrinaje, retornando frecuentemente a los héroes bíblicos que también llevaron a cabo un peregrinaje de fe. Abraham obedeció a Dios «para salir al lugar que había de recibir como herencia», en busca de «la ciudad que tiene fundamentos, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (He 11.8-10 RVR1960). Sus descendientes murieron todos en fe como «extranjeros y peregrinos sobre la tierra» porque estaban buscando «una patria», ya que «anhelaban una mejor, esto es, celestial» (He 11.13-16 RVR1960). Muchos otros héroes de la fe se representan vagando en desiertos, montañas y cuevas, sin recibir nunca la promesa porque «Dios nos había preparado algo mejor» (He 11.38-40 NVI).

A la luz de esta herencia y este patrón, se exhorta a los cristianos a despojarse «de todo peso» mientras viajan hacia su meta, que no es la Sion terrenal sino «la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial» (He 12.1, 22 RVR1960). De una forma parecida, se retrata a Cristo como un precursor; él es el «autor de la salvación de ellos» (He 2.10 RVR1960), así como el «autor y consumador de la fe» (He 12.2 RVR1960).

La primera epístola de Pedro también ocupa su lugar en la literatura de peregrinación de la Biblia. Las comunidades cristianas a las que se dirige se retratan como peregrinos y extraños, que viven temporalmente en el exilio (1 P 1.17; 2.11) debido al aislamiento social y la persecución general de la sociedad. El propio autor refleja esta postura hacia el mundo cuando dice que escribe desde «Babilonia» (1 P 5.13), haciendo de nuevo alusión a la historia y el patrón anteriores del pueblo peregrino de Dios.

Resumen. A lo largo de la Biblia, los fieles que siguen a Dios se representan como peregrinos literales o figurados. Son personas del camino, que no están asentadas sino que viajan en busca del lugar espiritual que las satisfará.

Ver también ABRAHAM; CIELO ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; JERUSALÉN; SENDA; SION; SUBIDA; VIAJES, HISTORIAS DE.

PEREZA. *Ver* VAGO.

PERFUME

Ni Giorgio, ni Polo, ni Ralph Lauren perfuman las páginas de las Escrituras, sino la mirra, el incienso y el ámbar, tentando el sentido del *olfato de los lectores con aromas seductores. Otras fragancias específicas mencionadas en la Biblia incluyen el estacte, la menta, el gálbano, el comino, el nardo, el azafrán, el áloe, el alcanfor, el cálamo y la canela. Cuando los escritores bíblicos mencionan especias, *ungüentos, *inciensos, bálsamos, materiales de embalsamamiento y *aceites de unción se refieren a combinaciones de estas fragancias con otros ingredientes.

Desde Génesis hasta Apocalipsis, los escritores de la Biblia mencionan fragancias por muchas razones, registrando detalles aromáticos para reforzar la poesía, la historia, la narración y la profecía. Los aromas, individualmente o en mezclas, aparecen en un abanico de contextos: negociación («Tomad de lo mejor de la tierra en vuestros sacos, y llevad a aquel varón un presente, un poco de bálsamo, un poco de miel, aromas y mirra, nueces y almendras» [Gn 43.11 RVR1960]), comercio («y he aquí una compañía de ismaelitas que venía de Galaad, y sus camellos traían aromas, bálsamo y mirra, e iban a llevarlo a Egipto» [Gn 37.25 RVR1960]), romance (Salomón a su amada en un exceso de aromas: «Nardo y azafrán, caña aromática canela, con todos los árboles de incienso; mirra y áloes, con todas las principales especias aromáticas» [Cnt 4.14 RVR1960]), ritual religioso (en referencia al altar del incienso y el aceite de la unción: «Y Aarón quemará incienso aromático sobre él... cada mañana» [Ex 30.7 RVR1960], y «tomarás especias finas: de mirra excelente quinientos siclos, y de canela aromática la mitad, esto es, doscientas cincuenta, de cálamo aromático doscientos cincuenta» [Ex 30.23 RVR1960]), comparación poética («El ungüento y el perfume alegran el corazón, y el cordial consejo del amigo al hombre» [Pr 27.9 RVR1960], *adoración («postrándose, lo adoraron; y abriendo sus tesoros, le ofrecieron presentes: oro, incienso y mirra» [Mt 2.11 RVR1960] y *sepultura («luego volvieron a casa y prepararon especias aromáticas y perfumes» [Lc 23.56 NVI]).

Desde el primer libro hasta el último, desde el nacimiento de Jesús hasta su muerte, las fragancias realzan la potencia de la historia bíblica, asociadas en todo momento con las riquezas. Además de este uso, algunos de estos ingredientes también servían como condimentos, cosméticos (Rt 3.3) y medicinas (Jer 8.22).

Ver también ACEITE; AROMA, PERFUME; INCIENSO; UNCIÓN; UNGÜENTO.

PERLA

Las perlas se mencionan en menos de una docena de ocasiones en la Biblia. Su estatus de *joya preciada hace de ellas un punto de referencia de la *belleza, el valor y la *permanencia. Entre las referencias literales, la madreperla es una de las piedras preciosas que Asuero exhibe durante su banquete de siete días (Est 1.6), y cuando Pablo busca un contraste con la modestia femenina que elogia, sus imágenes de adornos externos inapropiados son los peinados ostentosos, el *oro, las perlas y el atuendo costoso (1 Ti 2.9). De importancia parecida es la repulsiva imagen de las lujosas galas de la ramera de *Babilonia, «vestida de púrpura y escarlata, y adornada de oro, de piedras

preciosas y de perlas» (Ap 17.4 RVR1960; cp. Ap 18.16). Como símbolo de un imperio mercantil, también se retrata a la ramera traficando con perlas (Ap 18.12).

Debido a su belleza y su valor, las perlas pasan a ser un reconocido estándar de la excelencia cuando los autores bíblicos desean establecer una comparación. Así pues, «la sabiduría es mejor que las piedras preciosas» (Job 28.18 RVR1960), y el propio evangelio es tan precioso que no debería ofrecerse a personas hostiles indiscriminadamente: «ni echéis vuestras perlas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen, y se vuelvan y os despedacen» (Mt 7.6 RVR1960). De forma parecida, «el reino de los cielos es semejante a un mercader que busca buenas perlas, que habiendo hallado una perla preciosa, fue y vendió todo lo que tenía, y la compró» (Mt 13.45-46 RVR1960).

La aparición final de la imagen en la Biblia es verdaderamente resplandeciente. Como la perla combina una textura dura con el brillo de la *luz reflejada, es un elemento básico de las «imágenes esmaltadas» que los poetas han empleado para retratar el *cielo desde tiempo inmemorial. Así pues, las perlas son prominentes en el aluvión de imágenes de joyas en la visión de Juan de la nueva *Jerusalén; de hecho, cada una de las doce *puertas de la *ciudad celestial es una única perla, con el efecto deslumbrante intensificado por la calle de la ciudad, que es «de oro puro, transparente como vidrio» (Ap 21.21 RVR1960).

Sobre todo, la perla es una imagen ambivalente en la Biblia. Su belleza y su valor son positivos cuando se asocia con la sabiduría de Dios o el reino celestial. Sin embargo, los mismos se vuelven reprobables cuando las personas los utilizan para dar una impresión externa extravagante.

Ver también JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS.

PERMANENCIA

Las imágenes bíblicas de la permanencia tienen su raíz en una concepción del universo de dos niveles, como se expresa en la afirmación del hombre sabio de que «Dios está en el cielo, y tú sobre la tierra» (Ec 5.2 RVR1960). El contraste fundamental de la Biblia se produce entre el *Dios inmutable y su creación dependiente, basada en el tiempo. Un nexo del simbolismo bíblico de la permanencia es por tanto el contraste entre lo temporal y lo eterno, vinculado al existente entre lo *terrenal y lo *celestial.

Imágenes conceptuales. Las imágenes empleadas para denotar el reino trascendental son en parte conceptuales, palabras que nombran cualidades en lugar de imágenes tangibles. Encabezando la lista tenemos los términos *siempre* y *eternamente* (casi 650 referencias). Se dice que algo es «firme» casi doscientas veces. El reino celestial también es «eterno» (aproximadamente 75 referencias). La palabra raíz *perdurar* aparece en casi 150 ocasiones. El epíteto *perpetuo* también es importante (cinco docenas de referencias).

Los escritores también han recurrido a lo largo de los siglos a la *via negativa* al hablar acerca del cielo y la deidad, negándoles las cualidades que caracterizan a los seres mortales. Aquí encontramos términos como *inmortal* («no mortal»; Ro 1.23; 1 Ti 1.17; *ver* Mortalidad), *incorruptible* (1 Co 9.25; 15.24; *ver* Decaimiento) e *inmarchitable* (1 Pedro 1.4; 5.4; *ver* Desvanecerse). La permanencia de la persona piadosa se representa en la imagen de un árbol cuya hoja «no cae» (Sal 1.3 RVR1960; ver también Ez 47.12).

El *locus classicus* para definir el reino celestial permanente en contraste con el terrenal transitorio es la descripción de Pablo del cuerpo de la *resurrección en 1 Corintios 15.35-58.

Un tema relacionado es intensificar la eternidad de Dios contrastándola con algo transitorio. Por ejemplo, Salmos 103.15-18 lo hace entre la mutabilidad de las personas, que son como la *hierba que se seca, con el amor firme del Señor, que «es desde la eternidad y hasta la eternidad» (RVR1960). De nuevo, «los montes se moverán, y los collados temblarán, pero no se apartará de ti mi misericordia» (Is 54.10 RVR1960). De forma parecida, las personas y las plantas perecen, «mas la palabra del Señor permanece para siempre» (1 P 1.24-25 RVR1960). La permanencia se representa aquí en términos de su contraste con la *transitoriedad.

Imágenes esmaltadas. Los poetas siempre han utilizado las imágenes esmaltadas para retratar la permanencia, especialmente la trascendente. Las mismas combinan la *dureza de textura con el brillo de la luz para indicar un reino más permanente que el cíclico y vegetativo en el que vivimos. Las imágenes de las *joyas constituyen el tipo predominante de imágenes esmaltadas. La visión de Ezequiel de un nivel celestial de realidad está repleta de ellas, *fuego y *relámpagos brillantes, *bronce bruñido que centellea, crisólito y zafiro relucientes (Ez 1). A esto podemos añadir las memorables imágenes en Apocalipsis de un mar de vidrio como el cristal, la aparición de Dios en un esplendor como el del jaspe y la cornalina, *coronas de *oro, *puertas de *perla, una *ciudad de oro puro.

La naturaleza. La *naturaleza también ha provisto a los poetas imágenes por medio de la cuales retratar la permanencia. Ciertas características de la naturaleza pasan a ser candidatas para tal uso simplemente por su estabilidad y permanencia comparativa. Las *montañas, por ejemplo, atraen a los escritores bíblicos como una imagen de permanencia. Para la imaginación bíblica, las montañas son «antiguas» y las colinas «eternas» (Dt 33.15). Cuando se dice que la justicia de Dios es «como los montes» (Sal 36.6 RVR1960), probablemente se esté haciendo referencia a su permanencia así como a su magnitud. Incluso los constantemente repetidos ciclos de la naturaleza pueden volverse paradójicamente una imagen de permanencia (Ec 1.4-7). El mundo o el cosmos constituyen también una imagen de permanencia en la Biblia; así pues, «el mundo será aún establecido, para que no se conmueva» (1 Cr 16.30 RVR1960; cp. Sal 93.1; 96.10).

Las cosas que perduran. Podemos destacar finalmente una lista de cosas que la Biblia declara permanentes. La más importante es el propio *Dios, el «Rey de los siglos, inmortal», a quien se dará honor y gloria «por los siglos de los siglos» (1 Ti 1.17 RVR1960). La ley de Dios, también, durará «hasta que pasen el cielo y la tierra» (Mt 5.18 RVR1960). La palabra del Señor «permanece para siempre» (1 P 1.25 RVR1960). La misericordia de Dios es «para siempre» (Sal 136 RVR1960; cp. Is 54.10). Entre las virtudes cristianas, el amor es la más perdurable; de hecho, «nunca deja de ser» (1 Co 13.8). La protección que Dios provee a los suyos «desde ahora y para siempre» (Sal 121.8 RVR1960).

Ver también DECAIMIENTO; DESVANECERSE; DIOS; DURO, ENDURECER, DUREZA; MORTALIDAD; TRANSITORIEDAD.

PERROS

Aunque la expresión «la vida de un perro» epitomiza una vida de comodidad desprovista de ansiedad en la sociedad occidental contemporánea, en el contexto bíblico la misma impacta al lector con visiones de miseria, pobreza deprimente y de la vida de un paria en lo más bajo de la escala social.

Los perros se representan repetidamente en términos de su dieta repugnante e inadecuada. Habitualmente devoran las sobras de la comida de los humanos, y que se describe normalmente como simples migajas (Mt 15.26, 27; Mr 7.27, 28). Sin duda no se les dan alimentos de calidad (Mt 7.6). Por consiguiente, nunca están satisfechos y buscan constantemente alimentarse. Como lo que consiguen rebuscar es inapropiado, pueden consumir cosas repulsivas (Pr 26.11; 2 P 2.22) o no aptas para el consumo humano (Ex 22.31).

De todos los animales domesticados, los perros provocan una repulsión particular, ya que es el único dispuesto a comer cadáveres humanos, un hecho reprobable para toda persona y explotado únicamente por el libro de Reyes como una *maldición que cae sobre las dinastías malvadas (1 R 14.11; 16.4; 21.23, 24; 2 R 9.10, 36). Un salmista amenazado mezcla todos estos elementos cuando describe a sus enemigos como aquellos que «gruñan como perros y acechan alrededor de la ciudad. Van de un lado a otro buscando comida, y aúllan si no quedan satisfechos» (Sal 59.14-15 NVI). La metáfora se aplica de forma apropiada a los codiciosos líderes de Israel: «Son perros de voraz apetito; nunca parecen saciarse» (Is 56.11 NVI).

No es de extrañar que los perros se yuxtapongan en más de ocasiones con los *cerdos en la Biblia (Is 66.3; Mt 7.6; 2 P 2.22) ya que ambos son animales ritualmente inmundos cuya conducta repulsiva incluso para los animales impacta a los humanos por necia o incluso extraña.

Después de explicar que la existencia humana está «llena de mal» (Ec 9.3), Qohelet, el principal orador en el libro, afirma que es mejor estar vivo que muerto, aunque sea en escasez, «porque mejor es perro vivo que león muerto» (Ec 9.4 RVR1960).

Identificarse uno mismo como un perro es por tanto atraer la atención sobre la propia condición miserable como una criatura intrascendente («un perro muerto» 1 S 24.14; 2 S 9.8 RVR1960) o al trato terrible que se está recibiendo (1 S 17.43; 2 S 3.8; 2 R 8.13). Referirse a otro ser humano como un perro es rebajarlo a lo más bajo de la escala social (2 S 16.9). Jesús parece hacerse eco de manera intencionada de los sentimientos judíos hacia los gentiles cuando hace caso omiso a la súplica de la mujer sirofenicia con las palabras: «No está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos» (Mr 7.27 RVR1960). No obstante, esta acepta la denominación y la prioridad de los judíos sobre los gentiles, y responde con fe: «Sí, Señor; pero aun los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los hijos» (Mr 7.28 RVR1960). Pablo, por el contrario, no escatima imágenes cuando advierte a los filipenses contra los judaizantes que están intentando

arrebatarles la membresía plena en el pueblo de Dios: «Guardaos de los perros» (Fil 3.2 RVR1960).

Ver también ANIMALES.

Un par de valiosos perros de caza egipcios,

PERSECUCIÓN

La persecución es una conducta agresiva y dañina, con un espíritu hostil y antagonista, manifestada habitualmente por un grupo. Los perseguidores se conocen especialmente por su celo ardiente (Fil 3.6), un celo que otros pasajes dicen que «no se basa en el conocimiento» (Ro 10.2 NVI). La persecución en sí misma es un *terror, más o menos inevitable en el mundo bíblico, especialmente en el NT.

La persecución y su espíritu complementario de animosidad se establecen frente al trasfondo del gráfico retrato que la Biblia hace de la gran enemistad de *Satanás con Dios y su pueblo. Esta se expresa de forma concreta en el antagonismo de los impíos (descritos como hijos del diablo, Jn 8.44) hacia los justos (los hijos de Dios, Ap 12.17). De ahí que no sorprenda que la imagen de la persecución sea tan predominante en la Biblia, ya que recae sobre el pueblo del Señor en virtud de su relación con él (Jn 15.18-21). Este sentido de solidaridad y unión con Cristo y su pueblo se describe de manera conmovedora en Hechos 9.4, donde el Jesús resucitado pregunta a Saulo, perseguidor de los seguidores del Camino: «¿Por qué me persigues?». De hecho, la persecución sirve como una señal de la autenticidad de la relación de la persona con Jesús (Mt 5.10, 12; Fil 1.29) y de la respuesta de uno como verdadera prueba de fuego para determinar esa autenticidad (Mt 13.20-21). Los discípulos pueden dar por hecha la persecución. Aquellos que responden en fe serán contados como justos; sin embargo, «muchos se apartarán de la fe» (ver Mt 24.9-11 NVI).

A la luz de lo anterior, la persecución es principalmente de naturaleza religiosa en la Biblia (aunque también se produce la étnica, como en Ester). En este contexto espiritual, adopta numerosas formas diferentes: física (azotes, Is 50.6; apedreamiento, Hch 14.19), verbal (burlas, Lc 23.11; insultos, Sal 69.9; difamación, Ap 2.9), social (excomunión u ostracismo, Jn 9.22) o mental (intimidación, Lc 13.31; amenazas, Hch 4.21, 29). La persecución también implica o puede conducir al encarcelamiento (Mr 6.17), el destierro (Ap 1.9; *ver* Marginado), incluso la muerte (2 Cr 24.21; Ap 2.10).

Como la persecución es inevitable para los verdaderamente justos (Fil 1.29; 2 Ti 3.12), se exhorta al pueblo de Dios a responder de forma positiva. Las reacciones negativas como el *miedo (Fil 1.28; 1 P 3.14; Ap 2.10), la transigencia (Gá 6.12), la maldición (Ro 12.14), la deserción (Mt 26.56), las represalias (Ro 12.17-21) o la *apostasía (He 10.32-39) niegan el testimonio cristiano potencial. En su lugar, los creyentes deben comprometerse con Dios (1 P 4.19), regocijarse por la gran *recompensa escatológica que les aguarda (Mt 5.12), demostrar *paciencia (1 Co 4.12) y *perseverancia (He 10.36), y orar por aquellos que infligen persecución sobre ellos (Mt 5.44).

Ver también MARGINADO; MÁRTIR; PERSEVERANCIA; PRUEBA; TERROR, HISTORIAS DE; VIOLENCIA, HISTORIAS DE.

Persecución y huida. El tema de la *huida* (o *persecución y huida*) predomina en ambas divisiones del canon bíblico y se expresa en una diversidad de términos. Fundamentalmente, el concepto retrata la naturaleza y el carácter de las relaciones que los individuos tienen con el Señor Dios, con los demás, y con las realidades del pecado, la justicia y el juicio. Adicionalmente, este tema sirve para estructurar la secuencia de la acción en numerosas narraciones bíblicas.

La presencia de la idea de la huida en secciones narrativas estructura frecuentemente la historia, moviendo la acción desde el conflicto hasta la resolución. Los componentes estructurales de este tema no son estáticos en orden o apariencia; en su lugar, la naturaleza fluida del patrón enriquece la lectura detenida del texto. El primer elemento del patrón incluye una situación de conflicto entre individuos o al Señor comenzando la acción. La situación detonante podría ser la envidia (Gn 27), la esterilidad (Gn 16.1-5) o un cambio de actitud (Gn 31.2). Segundo, la consecuencia es una partida o una persecución. La intensidad de un conflicto interpersonal obligará a alguien a huir (Gn 16.6), o puede desembocar en una persecución (Gn 31.23). Tercero, tiene lugar una intervención divina o humana. El propósito de la misma varía y su ubicación en la línea narrativa es fluida. Aparece después de que la persecución comience a proteger al perseguido (Gn 31.24), y emerge antes de que la misma empiece a animar al perseguidor en su empresa (Jue 20.18, 23). En última instancia, la intervención cumple el propósito de Dios de rescatar o disciplinar (Jue 9.56-57).

Finalmente, se detalla el resultado. Un conflicto, una persecución y una intervención crean una tensión que necesita resolverse. En algunos relatos, el resultado incluye un escape (Jue 9.5), la captura del individuo perseguido (Jue 8.28), o una reunión entre las partes en conflicto (Gn 33.1-20). Otras narraciones, como las de Saúl y David, pasan de una solución temporal o calma en la acción a una continuación del conflicto y la persecución. La estructura de este tema crea numerosas tensiones en relación a la persecución y facilita la caracterización y la revelación de los motivos.

El AT nos provee historias de individuos que huyen del Señor (*Adán y *Eva, Gn 3.8-9; *Caín, Gn 4.12-16; *Jonás, Jon 1.3) y de los que lo hacen hacia él como refugio a fin de disfrutar de la seguridad de la protección divina (David, 2 S 22.3; Jer 16.19; Sal 59.17; 142.5).

Las relaciones entre personajes bíblicos degeneran a menudo en un conflicto que desemboca en una huida o una persecución. Una investigación histórica del canon del AT revela que el concepto de huida, persecución y huida estructura y desarrolla las mismas (Sarai y Agar; *Esaú y *Jacob; Jacob y Labán; *José y la esposa de Potifar; José y sus hermanos; *Moisés y Faraón; Abimelec y Jefté; Israel y la tribu de Benjamín; Saúl y *David; Absalón y David). Tristemente, el tema revela la tristeza de las relaciones disfuncionales entre miembros de la comunidad del pacto.

También vemos el tema desarrollado en las historias de la relación entre Dios, Israel y las naciones. Las narraciones de la conquista de *Josué ilustran la estructura y la teología del tema de la huida. La conquista de la tierra prometida se acomete en base a las *bendiciones y las *maldiciones de pacto relativas a la persecución y la huida (Lv 26.7,

17, 36; Dt 28.7, 25). Cada episodio de la conquista en Josué 2–11 representa a Israel persiguiendo o siendo perseguido según su lealtad al pacto. Los himnos de Ana (1 S 2) y David (2 S 22–23), así como la oración de Salomón (1 R 8) celebran la lealtad al pacto de Dios en asuntos de huida y persecución. El *guerrero divino irá tras sus enemigos y los traerá al juicio. Aunque algunos pueden tratar de eludir la persecución del Señor, los profetas predicen en contextos escatológicos que es imposible escapar de ella (Ap 9.6). El gozo de este escenario escatológico es la huida de la tristeza y el gemido (Is 35.10), así como la felicidad relacionada de la seguridad (Is 51.11).

El NT exhorta al pueblo de Dios a huir de la impiedad (1 Co 6.18; 10.14; 1 Ti 6.11) y buscar la justicia y las virtudes que la acompañan (Ro 12.13; 14.19; 1 Co 14.1; 1 Ts 5.15; 1 P 3.11). La naturaleza de esta huida y persecución revela el carácter y los motivos de la persona.

Ver también CORRER; ENEMIGOS; ESCONDER, ESCONDERSE; HISTORIAS DE BATALLAS; HUIR, HUIDA; MIEDO.

PERSEGUIDOR, fisca. *Ver* IMÁGENES LEGALES.

PERSEVERANCIA

La perseverancia tiene su raíz en la *confianza (en el Señor). La produce el *sufrimiento (Ro 5.3; Stg 1.3) y da lugar al carácter, «para que seáis perfectos y cabales, sin que os falte cosa alguna» (Stg 1.4 RVR1960; también Ro 5.4). La *fe exige perseverancia (He 12.1), porque el mundo odia a los creyentes y obra para desanimarlos a fin de que no acaban la *carrera. La perseverancia es la marca de un apóstol (2 Co 12.12) y de cualquiera que lleve a cabo la obra del Señor. En la perseverancia, la *fuerza viene de Dios, y él es glorificado en ella (He 11.27). Él ve la perseverancia de los cristianos (Ap 2.2, 19) y la *recompensa con compasión y *misericordia (1 Ti 4.16; He 10.36; Stg 5.11).

La perseverancia de Pablo es quizá el principal ejemplo bíblico. El apóstol dice a los corintios: «Cuando predico el evangelio... estoy bajo la obligación de hacerlo. ¡Ay de mí si no predico el evangelio!» (1 Co 9.16 NVI). Después de que los judíos lo apedreasen y lo diesen por muerto en Listra, Pablo se levanta y vuelve a la misma ciudad (Hch 14.19-20). De hecho, está tan decidido a predicar a Cristo que soporta terribles dificultades y *persecución:

De los judíos cinco veces he recibido cuarenta azotes menos uno. Tres veces he sido azotado con varas; una vez apedreado; tres veces he padecido naufragio; una noche y un día he estado como náufrago en alta mar; en caminos muchas veces; en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi nación, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre los falsos hermanos; en trabajo y fatiga, en muchos desvelos, en hambre y sed, en muchos ayunos, en frío y desnudez; y además de otras cosas, lo que sobre mí se agolpa cada día, la preocupación por todas las iglesias. ¿Quién enferma, y yo no enfermo? ¿A quién se le hace tropezar, y yo no me indigno? (2 Co 11.24-33 RVR1960).

La perseverancia de Pablo viene marcada por la humildad y la ausencia de preocupación por sí mismo. Siempre tiene en mente la gloria de Cristo y su inquietud por las iglesias. No cuida de sí mismo sino que continúa sirviendo fielmente al Señor según el *llamamiento que recibió.

Sin embargo, la perseverancia no se reserva solo para el apóstol; en Hebreos, se nos llama a mantener «firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que prometió... no dejando de congregarnos, como algunos tienen por costumbre, sino exhortándonos» (He 10.23-25 RVR1960). El llamamiento a perseverar es para todos los que confían en Cristo como su Señor.

Ver también FE; FUERZA; PERSECUCIÓN; PRUEBA; PRUEBA, HISTORAS DE; SUFRIMIENTO.

PERVERSO. *Ver* TORCIDO.

PESADO

El uso literal de la palabra *pesado* (tener masa corporal) aparece únicamente dos veces en la Biblia. En 1 Samuel 4.18, se dice que Elí tenía mucho peso, y en 2 Samuel 14.2, el cabello de Absalón es pesado. El resto de los 376 ejemplos de la raíz *kbd* en la Biblia hebrea, así como los pocos ejemplos del griego *boreō* o *phortizō* en el NT, son figurados, con un amplio abanico de usos.

Connotaciones negativas. El uso predominante de *pesado* tiene connotaciones negativas y puede dividirse en tres subgrupos (ver Harris y otros). El primero tiene que ver con la insensibilidad o el embotamiento del cuerpo humano. El término se emplea para el *endurecimiento del *corazón de Faraón en Éxodo. El término también se utiliza para los *ojos (Gn 48.10), los *oídos (Is 6.10), la *lengua (Ex 4.10) y las *manos (Ex 17.12). Estos atributos pesados tienen relación en ocasiones con una enfermedad, pero en la mayor parte de los casos son sintomáticos de un problema espiritual. El NT utiliza el griego *boreo* en este sentido corporal para los ojos pesados de los discípulos cuando se quedan dormidos mientras Jesús ora la noche en que fue traicionado.

Un segundo subgrupo con implicaciones negativas tiene relación con la severidad y se encuentra en términos de trabajo, esclavitud, guerra, plaga o hambruna. En muchas de estas situaciones, se dice que la mano del Señor es pesada (1 S 5.6, 11; Sal 32.4). En otras situaciones, el que tiene la mano pesada y opresora es humano. Frecuentemente, la severidad aparece en términos de un *yugo (1 R 12.4). Este hecho hace que la declaración de Jesús de que su yugo es fácil sea de lo más significativa, porque va dirigida a los que se encuentran cargados (*phortizō*) bajo un gran peso (Mt 11.28).

El tercer subgrupo negativo tiene relación con la magnitud del tamaño o la cantidad. Se utiliza cuando se describe la gravedad del *pecado o cuando un inmenso ejército se reúne contra el pueblo de Dios. El pecado de *Sodoma y Gomorra es muy pesado. Edom sale a luchar contra Israel con un ejército «poderoso» (pesado, Nm 20.20).

Connotaciones positivas. Sin embargo, en un área muy diferente de uso en el AT, la raíz *kbd* se emplea de una forma más positiva. En Génesis 13.2, se nos dice que Abraham es muy «rico» (pesado). Aquí, el contexto es el de sus posesiones materiales:

es un hombre importante y notable. En otros lugares, las personas para las que se emplea la raíz *kbd* se describen como *honorables, impresionantes, llenas de dignidad, *heroicas o, de forma más significativa, gloriosas.

El uso más importante de *kbd* tiene relación con el «peso» de Dios, que habitualmente se traduce como su *«gloria». La LXX traduce estos ejemplos empleando el término *doxa*. El nombre del Señor es glorioso (Sal 66.2; 79.9). Dios es el rey de gloria (Sal 24.7-10). En esta asociación, *kbd* adopta su sentido más sustancial. Cuando la gloria del Señor se revela, su presencia se da a conocer. Él manifiesta la misma a través del resplandor, el *fuego o la *nube. Cuando la gloria del Señor pasa por delante de Moisés, establece su morada en el *tabernáculo y el *templo, o se marcha de este en la visión de Ezequiel (Ez 11), los *fundamentos de la tierra *tiemblan bajo el peso de la gloria.

Aunque el NT solo emplea *boreō* y *phortizō* en pocas ocasiones, utiliza *doxa* unas 170 veces. Jesús habla de su propia gloria, de la de su Padre, de la de sus seguidores. En todos los ejemplos, el lector debe permitir que la idea positiva del *kbd* del AT conforme la interpretación. En el NT, *doxa* conlleva el mismo sentido de gran importancia y esplendor emparejado con una manifestación de la presencia de Dios. «Porque esta leve tribulación momentánea produce en nosotros un cada vez más excelente y eterno peso de gloria» (2 Co 4.17 RVR1960).

Uno de los ejemplos más elocuentes del «peso de gloria» se encuentra en el relato de la primera señal milagrosa de Jesús (Jn 2.1-11). Este creó una cantidad prodigiosa de vino, cientos de litros, para un banquete de boda que sin duda necesitaba menos. Se nos dice que Jesús reveló de esta forma su *doxa*, y que sus discípulos pusieron su fe en él a raíz de este acto. Para ellos, la enorme cantidad de vino de espléndida calidad reveló el «peso» de la persona que se encontraba entre ellos.

Ver también DURO, ENDURECER, DUREZA; GLORIA; HONOR.

BIBLIOGRAFÍA. R. L. Harris, G. L. Archer y B. K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Bible Institute, 1980; 426-27).

PESAR

La Biblia nos provee imágenes memorables del pesar, desde *Job sentado sobre cenizas al *Siervo sufridor de Isaías, rechazado aunque cargue con el pesar de los demás. El término *pesar* traduce varias palabras hebreas y griegas, y actualmente se refiere principalmente al sufrimiento mental. Sin embargo, en su uso escritural engloba tanto el *dolor físico como el emocional, de acuerdo con la idea hebrea de la unidad fundamental del ser humano. El pesar puede ser una respuesta al dolor por el pecado personal (Sal 51.1-4) o colectivo (Lm 3.51), o una reacción ante el sufrimiento individual (Sal 35.14) o de un grupo (Job 30.25). Sus expresiones, tanto internas como externas, son muy gráficas. Las elocuentes imágenes bíblicas de hombres y mujeres superados por el pesar revelan su naturaleza y la angustia que el mismo provoca.

Apesadumbrado, Job rasga su manto y se afeita la cabeza cuando oye que sus hijos e hijas han muerto (Job 1.20). Se sienta entre *cenizas, su cuerpo se llena de llagas. Sus amigos lo encuentran irreconocible, y se solidarizan con él rompiendo sus mantos y echándose polvo sobre la cabeza (2.12). David revela su pesar en palabras y actos,

contando cómo se ha apoderado de su vida: «Se han consumido de tristeza mis ojos, mi alma también y mi cuerpo» (Sal 31.9 RVR1960). Representa su pesar rasgando sus vestiduras y tirándose al suelo cuando oye que Absalón ha matado a todos sus hijos (2 S 13.31). Su clamor, «hijo mío, hijo mío», cuando lamenta la *muerte de este, retrata el pesar de forma inolvidable (2 S 18.33).

Sin embargo, el epítome del pesar es el Siervo sufridor de Dios. Despreciado y rechazado, carga con el dolor de los demás, curándolos de este modo (Is 53.3-5). La palabra *pesar* significa literalmente «enfermedad» aquí, pero de la mente y el alma así como del cuerpo. Cristo, la encarnación del Siervo sufridor, pasa por un dolor físico y mental, y cura *enfermedades del cuerpo y del alma.

Junto a Job y David, muchos personajes bíblicos demuestran su pesar por medio del gesto violento de rasgar sus *vestiduras, poniendo de manifiesto exteriormente lo que sienten en su interior. La acción destructiva revela la emoción repentina y marcada que sobrevuela a las preocupaciones habituales, como el cuidado de la apariencia y las posesiones. Llevar vestiduras rasgadas indica que la vida de la persona ha cambiado irrevocablemente para mal. También muestra el deseo de compartir el pesar de otro, como el caso de Husai, que rasga su túnica solidarizándose con su rey (2 S 15.32).

La pérdida repentina, o el miedo de sufrirla, provocan una expresión de violento pesar. En la historia de *José, Rubén y Jacob rasgan sus vestiduras, creyendo que José está muerto (Gn 37.29, 34). Todos los hermanos repiten el gesto cuando temen por Benjamín, cuya saca contiene la copa de plata de José (Gn 44.13). Jefté hace lo propio por su hija (Jue 11.35). Tamar, violada y rechazada por su hermano Amnón, rompe su «ropa de colores» (2 S 13.19 RVR1960).

El pesar por los ataques contra el honor de Dios o contra el bienestar de su nación provoca que algunos rasguen sus vestiduras: Josué y Caleb (Nm 14.6); los hombres de Ezequías que transmiten la amenaza de Senaquerib (2 R 18.37); Ezequías (2 R 19.1); Josías (2 R 22.11); Mardoqueo (Est 4.1) y Esdras (Esd 9.3). De igual forma, Bernabé y Pablo hacen lo propio con pesar cuando las multitudes de Listra los aclaman como dioses (Hch 14.14).

Dios ve que el acto de Josías está en armonía con su corazón: «Como te has conmovido y humillado... y como te has rasgado las vestiduras y has llorado en mi presencia, yo te he escuchado» (2 R 22.19 NVI). De no ser así, llevar vestiduras rasgadas significa el simple cumplimiento de una costumbre. De ahí que el profeta Joel ordene a Israel: «Rasgad vuestro corazón, y no vuestros vestidos» (Jl 2.13 RVR1960).

Entre otras prominentes causas de pesar tenemos los hijos desobedientes a las leyes de Dios. Un hijo necio es doloroso para sus padres (Pr 17.25). Las esposas heteas de Esaú constituyeron una fuente de pesar para Isaac y Rebeca (Gn 26.35). Dios salva a los malvados hijos de Elí para apesadumbrar su corazón (1 S 2.33). David conoció el pesar de los hijos rebeldes (2 S 13.21; 15.30), así como Dios, por el rebelde Israel (Sal 78.40). Pablo recuerda a los hijos de Dios por la fe en Cristo que no «contristen al Espíritu Santo de Dios» (Ef 4.30).

Finalmente, el pesar dará lugar al *gozo, su opuesto. Cristo dice a sus discípulos en la última cena: «Vuestra tristeza se convertirá en gozo» y «nadie os quitará vuestro gozo» (Jn 16.20, 22 RVR1960). Pedro habla de los creyentes regocijándose en la esperanza aunque estén afligidos en todo tipo de pruebas (1 P 1.6). El pesar es barrido del cielo; el gozo es el orden de la eternidad (Ap 21.4).

Ver también CENIZAS; DOLOR; ENFERMEDAD Y CURACIÓN; LAMENTAR; MADRE; MUERTE; PADRE; PASIÓN DE CRISTO; SIERVO SUFRIDOR; SUFRIMIENTO.

PESCADO, PESCADOR, PESCAR

Los peces constituyen una rama independiente del orden creado, hechos por Dios el quinto día junto a las criaturas aladas con las que frecuentemente se asocian (Gn 1.20-23). Pablo los consideraba un tipo diferente de carne (1 Co 15.39). Como son parte de la creación, se espera que los humanos ejerzan dominio sobre ellos (Gn 1.26, 28; Sal 8.8). En la Biblia, solo se clasifican en limpios e inmundos (Lv 11.9-12). Se advierte a los seres humanos de que no los adoren (Dt 4.18, cp. Ex 20.4).

Como toda la creación, los peces sufren ante el ejercicio del *juicio divino (Is 19.8; 50.2; Os 4.3; Sof 1.3). Fueron destruidos en la contaminación del Nilo y en la primera *plaga de Egipto (Ex 7.17, 21; cp. Sal 105.29), y también sufrirán en el *día del Señor (Ez 38.20). Por el contrario, aparecen abundantemente incluso en el Mar Muerto en el futuro ideal de Ezequiel (Ez 47.10).

Imágenes de la pesca y el mar. La imagen de la pesca se emplea ocasionalmente para describir el juicio de Dios sobre individuos y pueblos (p.ej., Ec 9.12; Am 4.2; Hab 1.15-17; Ez 26.5, 14; 29.3-7). Jeremías 16.16 asemeja la reunión de la nación para la bendición y el juicio con la actividad de un pescador (cp. Ez 32.3).

El escenario galileo del ministerio de *Jesús da lugar a ricas connotaciones metafóricas. Jesús llama al menos a siete pescadores (con reputación de rudos) para que sean sus discípulos (Mt 4.18-22; Mr 1.16-20; Lc 5.1-11). Desde el principio, su llamamiento está vinculado con su comisión a ser «pescadores de hombre» (Mt 4.19). El simbolismo parece tener una connotación menor de posible juicio que en el AT. Los discípulos están involucrados en la cosecha mesiánica comenzada por Jesús. De hecho, el relato de Lucas sugiere una abundancia mesiánica de peces por capturar (Lc 5.6-10). Esta circunstancia se capta una vez más en la alimentación de cinco mil (Mt 14.13-21; Mr 6.30-44; Lc 9.10-17; Jn 6.1-14) y los cuatro mil (Mt 15.32-39; Mr 8.1-10). Reflejando conscientemente la milagrosa provisión de *alimentos para Israel en el *desierto, también se describe a Jesús alimentando a su pueblo, como observamos en Mateo 17.24-27, donde un pez facilita el impuesto del templo para Jesús y sus discípulos.

En Mateo 13.47-50, el reino de Dios se asemeja de forma figurada a una red de arrastre en la que caen juntos toda clase de peces. En Juan 21.9-13, cuando el Señor resucitado come pescado con sus discípulos (cp. Lc 24.42), se restablece el vínculo simbólico con la alimentación mesiánica de las multitudes y la nueva comisión de, en este caso, Pedro. El número de 153 peces en Juan 21.11 no parece tener significado simbólico alguno.

Imágenes de juicio. Un importante aspecto de las actitudes bíblicas hacia los peces es el profundo miedo al mar, provocado sin duda por su inaccesibilidad a lo largo de gran parte de la historia de Israel. Al principio del tiempo, la tierra era un vacío caótico sin forma al que Dios trajo orden en su acto de *creación (Gn 1.1). El mar albergaba monstruos terribles como Leviatán (Job 41), una imagen que vuelve a aparecer en la imagen de la bestia del mar en Apocalipsis 13.1-10 (*ver* Monstruos). En este sentido, debe existir cierta relación con la temible realidad del dragón en Apocalipsis 12.

La imagen del gran pez en *Jonás no debe confundirse con las de los dragones del abismo. En su deseo de escapar del llamamiento de Dios, el profeta se marcha al *mar, el símbolo del *caos y el peligro. En su caso, el gran pez fue una fuente de salvación, que lo preservó de morir inevitablemente ahogado (Jon 2.1-10; 4.9-11). Independientemente de lo histórico que pueda ser este incidente, el pez debe entenderse simbólicamente como una representación de la gracia de liberación y *salvación de Dios. Interpretaciones más alegóricas, que identifican el pez con el *exilio babilónico, son bastante fantasiosas.

La iglesia primitiva. A pesar del hecho de que ni Pablo ni ningún otro escritor del NT emplea estas imágenes, la iglesia primitiva de los primeros siglos no tardó en hacer uso del pez y la pesca en su arte y literatura. Esta circunstancia se vincula generalmente a la imagen de la iglesia como una *barca, el lugar de seguridad y salvación (cp. Noé). El pez es uno de los símbolos de Pedro y se emplea en ocasiones como un símbolo de *bautismo. Se ha señalado frecuentemente que las mayúsculas griegas ICHTHUS («pez»), pueden representar en griego la frase «Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador».

Ver también ANIMALES; BARCA; CAZA; MAR; MONSTRUOS; PÁJAROS.



Pescadores trabajan con sus redes desde una barca.

PESCAR. *Ver* PESCADO, PESCADOR, PESCAR.

PESTILENCIA. *Ver* PLAGA.

PETO. *Ver* ARMADURA.

PICHÓN. *Ver* PALOMA.

PIEDRA

Nada podría tener menos vida que una piedra. Sin embargo, seleccionada y exhibida en un lugar prominente, una piedra puede llevar un mensaje y volverse casi personificada. Así pues, la piedra de Josué en Siquem oyó «todas las palabras que Jehová nos ha hablado; será, pues, testigo contra vosotros, para que no mintáis contra vuestro Dios» (Jos 24.27 RVR1960). Las piedras aparecen como *testigos en otros pasajes también. Se formaliza un *pacto, se come carne del sacrificio y las piedras sirven como testigos (Gn

31.44-54). Los arqueólogos han descubierto varios círculos de piedra (algunas con *ojos o *manos) que sin duda representan testigos de pactos u otros rituales religiosos.

Las imágenes de las piedras transmiten principalmente el concepto de ausencia de vida. Cuando Moisés recibió los diez mandamientos, estos se escribieron en tablas de piedra, un hecho que para los profetas de generaciones posteriores simbolizaba el corazón duro e insensible: «Quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne» (Ez 36.26 RVR1960; cp. Jer 31.33). Pablo hizo uso del contraste entre «el ministerio de muerte grabado con letras en piedras» y la mayor gloria del ministerio del Espíritu (2 Co 3.7-8 RVR1960; *ver* Espíritu Santo), que transformaba vidas.

Las piedras de gran densidad y peso constituyen una fuerza muy destructiva cuando se ponen en movimiento. Una piedra cortada, «no con mano», golpea los pies de la estatua del sueño de Nabucodonosor, destrozando el *oro, la *plata y otros estratos que representan a los imperios del mundo. Esta piedra sobrenatural crece para llenar la tierra y se describe como el *reino invencible de Dios (Dn 2.34-44). La piedra perdura, mientras los sucesivos reinos terrenales caen, para no levantarse más. La cualidad inmutable y perdurable está detrás del nombre que Jacob da a Dios, la «*Roca de Israel» (Gn 49.24).

Es significativo que Jesús fuese tentado a volver las piedras del *desierto en *pan. La tentación de Satanás era hacer algo que tuviese un atractivo inmediato. Pero Dios no necesita plegarse al «pan y circo» para ganar adeptos.

Acertadamente, el *templo del Señor se edificó con piedras labradas (1 R 5.17), un material de construcción más duradero que el *ladrillo manufacturado. Su propósito era representar la verdad, Dios con nosotros, y de hecho, cuando el templo se consagró, el Señor dijo a Salomón: «En ella estarán mis ojos y mi corazón todos los días» (1 R 9.3 RVR1960).

No obstante, este privilegio único conllevaba las temibles implicaciones de la santidad de Dios. Si su pueblo se volvía de seguirle como Señor, Israel sería cortado de su *tierra y el templo acabaría siendo un montón de ruinas (1 R 9.6-9). Isaías era consciente de que esta amenaza tendría lugar pronto: «A Jehová de los ejércitos, a él santificad... él será por santuario... por piedra para tropezar» (Is 8.13-14). El mismo Dios es tanto un santuario como una piedra para tropezar, dependiendo de la respuesta que el pueblo tenga ante su santidad. Aquellos que hacen del Altísimo su morada verán que sus *ángeles los guardan de tropezar con esa piedra (Sal 91.12; cp. Mt 4.6). Además, el propósito de Dios para *Jerusalén se cumplirá, a pesar de las intrigas de los líderes de Israel (Is 28.14).

El propósito futuro de Dios, revelado a Isaías, era establecer en *Sion «por fundamento una piedra, piedra probada, angular, preciosa» (Is 28.16 RVR1960) y emplear *edificadores de *juicio y justicia. Aquí, la *piedra angular forma parte del fundamento, mientras en otros contextos podría ser la piedra principal superior (Zac 4.7, 9). El NT hace uso de ambos sentidos. La piedra superior de un arco o un frontón demostraba que la instrucción del arquitecto se había llevado a cabo e ilustraba exactamente la obra de Cristo, la «piedra viva» (1 P 2.4). Pedro también cita Salmos 118.22: «La piedra que los edificadores desecharon ha venido a ser la cabeza del ángulo» (1 P 2.7 RVR1960), junto

con Isaías 8.14. Estas referencias se vincularon con los primeros cristianos porque apuntan a Jesús como el Mesías predicho por las Escrituras (cp. Hch 4.11): su Mesías había causado división y muchos lo rechazaron, pero eso se había anunciado de antemano. El propio Jesús era la fuente de esta aplicación de Salmos 118.22, a lo que añadió una referencia a la piedra de Daniel 2.34: «Todo el que cayere sobre aquella piedra, será quebrantado; mas sobre quien ella cayere, le desmenuzará» (Lc 20.17-18). Esta terrible imagen de juicio de los labios de Jesús solo aparece en los Evangelios.

Pablo fusionó Isaías 28.16 con Isaías 8.14 para explicar la incapacidad de Israel de aceptar la justicia por medio de la fe; los israelitas habían tropezado mientras los gentiles habían creído (Ro 9.33). En Efesios 2.20-21 recurre a la metáfora templo-edificio para dar lugar a su famosa visión de la *iglesia, formada por creyentes de todas las naciones, «edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra del ángulo Jesucristo mismo, en quien todo el edificio, bien coordinado, va creciendo para ser un templo santo en el Señor» (Ef 2.20-21 RVR1960).

En Nehemías 4.2, Sanbalat pregunta, en relación a los esfuerzos de los retornados judíos en la reedificación del *muro de Jerusalén: «¿Cómo creen que de esas piedras quemadas, de esos escombros, van a hacer algo nuevo?» (NVI). Aquí tenemos una interesante metáfora relativa a Pedro, que añadiría que los creyentes individuales son «como piedras vivas» (1 P 2.5). La meditación sobre su nombre quizá le había convencido de que no era el único que sería llamado Pedro, una piedra.

Finalmente, deberíamos mencionar que las piedras constituyen un tema unificador en la historia de Jacob narrada en Génesis, encarnando importantes facetas de la vida y la personalidad de este héroe.

Ver también APEDREAR; EDIFICAR, EDIFICACIÓN; LADRILLOS; PIEDRA ANGULAR; ROCA; TROPEZAR, PIEDRA DE TROPIEZO.

PIEDRA ANGULAR

La piedra angular es la *piedra principal alrededor de la cual se realizaba la construcción en la antigüedad. En el léxico de las imágenes bíblicas de la arquitectura, ninguna es más evocadora que la de la piedra angular, el punto de referencia de un edificio, el elemento del que depende la integridad estructural. De ahí que muy pronto en la lista de actos de creación de Dios, en Jon 38.6, la voz divina desde el *torbellino pregunte en relación al mundo: «¿Quién puso su piedra angular?» (RVR1960).

Haciendo sombra a todas las referencias bíblicas encontramos el uso mesiánico de la imagen. Su primera aparición describe la vindicación del rey de Israel: «La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo» (Sal 118.22 RVR1960). Aunque el sentido original del texto es dudoso, la paráfrasis aramea del Targum entiende claramente el pasaje en un sentido real: «El joven que los edificadores abandonaron está entre los hijos de Isaí y es digno de ser escogido para reinar y gobernar». Se entiende que se está haciendo referencia a David (cp. Tg. Sal 118.23-26).

La interpretación davídica explícita del Targum puede ayudar a explicar por qué Jesús empleó este pasaje en referencia a la parábola de los labradores (Mr 12.1-12). Del mismo modo que los labradores malvados (= los sacerdotes que ostentaban el poder) rechazaron

al hijo (= Jesús) del dueño de la viña (= Dios), la «piedra» (= Jesús, el verdadero rey de Israel) rechazada por los «edificadores» (= los sacerdotes en el poder) acabaría siendo la piedra angular (= el fundamento del pueblo restaurado de Dios), que a su vez sería el fundamento de una nueva comunidad de fe (cp. Hch 4.10-11; 1 P 2.4-5). El punto culminante de todas estas referencias habla de «Cristo Jesús mismo» como «la piedra angular» (Ef 2.20) del *templo metafórico compuesto por los creyentes.

La imagen de la piedra angular se amplifica con las alusiones a las imágenes de la «piedra de tropiezo» y la «piedra probada» en Isaías (8.14; 28.16). La combinación de estos pasajes de Isaías, junto con el citado anteriormente de Salmos 118.22 (cp. 1 P 2.4-10), vincula el entendimiento de la fe por parte de la iglesia primitiva con su cristología emergente: para quien tiene fe, Jesucristo es la piedra fundamental escogida y preciosa; pero para quien no tiene fe, es una piedra de *tropiezo.

Ver también FUNDACIÓN; PIEDRA; TEMPLO; TROPEZAR, TROPIEZO.

BIBLIOGRAFÍA. F. F. Bruce, «New Wine in Old Wine Skins III. The Corner Stone», *ExpT* 84 (1972-1973) 231-235; J. D. Derrett, «The Stone That the Builders Rejected», en *Studia Evangelica IV*, ed. F. L. Cross (TU 102; Berlin: Akademie, 1968) 180-86.

PIEDRA de tropiezo. *Ver* TROPEZAR, TROPIEZO.

PIEDRAS preciosas. *Ver* JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS.

PIEL

La palabra bíblica para la piel hace referencia a la capa exterior que cubre el *cuerpo y se diferencia de «carne». De las más de sesenta referencias a la piel en la Biblia, casi dos terceras partes aparecen en el libro de Levítico, con el libro de Job proveyendo la siguiente mayor cantidad de referencias. La piel es predominantemente una imagen de fragilidad, vulnerabilidad, *enfermedad y *sufrimiento físico humanos. La piel es objeto de enfermedad y descomposición.

La preocupación con la piel en Levítico tiene que ver con las enfermedades cutáneas, especialmente la *lepra. La imagen es particularmente una de terror, teniendo en cuenta que la lista de dolencias de la piel evoca un sentido de males potenciales en el futuro, de incomodidad física cuando se describen los síntomas y de comparecer sumisamente delante de los *sacerdotes que reafirma el código de salud para la comunidad. El libro de Job refuerza estas asociaciones con sus imágenes de sufrimiento físico, cuando nos adentramos en un mundo en el que «la piel se... raja y... supura» (Job 7.5 NVI)), «la enfermedad... carcome el cuerpo» (Job 18.13 NVI) y «la piel y la carne se... pegan a los huesos» (Job 19.20 NVI). Aquí, el punto más bajo de la vitalidad de Job se retrata indicando que sus *huesos son más débiles que su piel. El proverbio «he escapado con solo la piel de mis dientes» (Job 19.20 RVR1960) también apunta a su condición desesperada porque no le queda otra cosa que la piel de los *dientes que, por supuesto, no es nada en absoluto. Las cosas no mejoran en otros pasajes, cuando leemos acerca de piel que envejece (Lm 3.4) u opresores que arrancan la piel de sus víctimas y los desuellan (Mi 3.2-3).

Es necesario destacar algunas excepciones a las imágenes principales de la piel. Esta aparece como imagen de transitoriedad en Jeremías 13.23, donde leemos acerca de la incapacidad del etíope de cambiar su piel o del leopardo de eliminar sus manchas, seguida por la aplicación negativa de que alguien acostumbrado a hacer el *mal no puede hacer el bien. Una imagen genuinamente positiva de la piel es la de un *Moisés resplandeciente al descender del *Sinaí (Ex 34.29-34), una imagen notable de lo santo y lo numinoso en la Biblia. Por supuesto, todo este sentido negativo debe apaciguarse con la sensación incesante de que nuestros cuerpos fueron creados por Dios y son «buenos».

Cuando pasamos de la piel humana a la animal, la imagen se vuelve más positiva, comenzando con el momento en que Dios hace «túnicas de pieles» para vestir a *Adán y *Eva tras pronunciar la maldición subsiguiente a la caída (Gn 3.21 RVR1960). Negativamente, las pieles de cabra que Rebeca colocó sobre los brazos y el cuello de *Jacob (Gn 27.16) pasan a ser una imagen de engaño en una historia de superchería. El mayor número de referencias a las pieles de animal, sin embargo, tiene que ver con el material utilizado para elaborar las telas tintadas para el *tabernáculo. Aquí, la piel es una imagen de riqueza y color.

Ver también CUERPO; DECAIMIENTO; ENFERMEDAS Y CURACIÓN; HUESO; LEPROSO, LEPRA.

PIERNA

La pierna aparece como una imagen de fuerza humana en varios pasajes bíblicos. El salmista destaca que Dios se deleita en aquellos que le temen y confían en él en lugar de depositar su fe en la *fuerza física, un rasgo ilustrado por la potencia de un caballo o las piernas de un ser humano (Sal 147.10). La fuerza de un «ángel poderoso» se indica en el hecho de que «sus piernas parecían *columnas de fuego» (Ap 10.1 NVI). Por el contrario, los momentos de angustia particular se indican con el temblor (Dn 5.6) o la debilidad (Hab 3.16) de las piernas.

Se dice que las piernas del amado son «columnas de mármol» (Cnt 5.15 RVR1960). En respuesta, él afirma sobre ella: «Los contornos de tus muslos son como joyas» (Cnt 7.1 RVR1960). Herir «cadera y muslo» es una forma particularmente vigorosa de ataque (Jue 15.8), mientras golpearse el muslo es una señal de tristeza y arrepentimiento (Jer 31.19; Ez 21.12). La costumbre de hacer un juramento colocando la mano bajo el muslo de otra persona se menciona en Génesis 24.2 y 47.29. Un proverbio en la boca de un necio es como las piernas de un cojo, que pueden parecer fuertes pero solo cuelgan lacias (Pr 26.7).

En una comida, la parte superior de la pata de un animal se consideraba una de las partes más escogidas de la carne (Ez 24.4). Recibir esa parte era una señal de honor, por ejemplo como el concedido a Saúl por parte de Samuel (1 S 9.24). La pata de destaca frecuentemente de forma especial en la preparación de los sacrificios (p.ej., Ex 12.9; Lv 1.9).

Ver también BRAZO; DEDO; MANO; PIES.

PIES

Aunque los pies se asocian en ocasiones con objetos como baúles o mesas (p.ej., Ex 25.12), la Biblia se refiere principalmente a los de seres humanos y animales. «De pies a cabeza» es una forma de describir la totalidad de una persona (2 S 14.25; Is 1.6). También existen referencias antropomórficas ocasionales a los pies de Dios, como su promesa de glorificar el lugar de sus pies (Is 60.13; Ez 43.7; Zac 14.4).

Uno de los aspectos básicos de la hospitalidad en la Biblia era el *lavamiento de los pies de un invitado (Gn 18.4; 19.2; 24.32; Jue 19.21; 1 S 25.41). Una referencia a la extravagancia de lavar los pies con *aceite en la bendición de Moisés a Aser (Dt 33.24) indica la perspectiva de una riqueza considerable. Lavar los pies se asocia con ir a casa y no salir más ese día (2 S 11.8). De ahí que la amada se queje de que no puede salir a la puerta porque ya se ha lavado los pies (Cnt 5.3). Jesús sirve a sus discípulos lavándoles los pies, el acto de un *siervo común (Jn 13.2-11). Este servicio, que otros le prestaron en ocasiones anteriores (Lc 7.44; Jn 11.2; 12.3), establece un modelo para sus discípulos (Jn 13.14-16; 1 Ti 5.10).

El lavamiento ritual de *manos y pies tiene lugar con frecuencia (p.ej., Ex 30.19). Aunque suene bastante macabro, el pueblo de Dios puede esperar lavarse los pies en la *sangre de los impíos (Sal 58.10; 68.23).

Los pies también aparecen en situaciones en las que alguien tiene autoridad sobre una persona o un lugar. El hombre tiene derechos sobre la tierra que sus pies tocan (Dt 2.5; 11.24; Jos 1.3; Sal 122.2) y los pierde sobre aquella en la que no caminan (2 Cr 33.8). Una idea relacionada es la de los *enemigos vencidos *debajo de los pies de sus conquistadores (Jos 10.24; 1 R 5.3; Sal 8.6; 45.5; 110.1; Is 49.23; 60.14; Mal 4.3). El NT acentúa de esta forma la autoridad de Cristo sobre todas las cosas (Mt 22.44; 1 Co 15.25ss.; Ef 1.22; He 2.8) y la victoria final de los creyentes cristianos sobre Satanás y sus seguidores (Ro 16.20; Ap 3.9).

Caer a los pies de alguien voluntariamente es una señal de reverencia (1 S 25.24; 2 S 22.39ss.; Est 8.3; Hch 10.25), y muchos de los que se encuentran con Jesús lo hacen (p.ej., Mr 5.22; Ap 1.17). En Apocalipsis, el ángel que guía a Juan no le permite caer a sus pies, instándole a adorar a Dios en su lugar (Ap 19.10; 22.8). Sentarse a los pies de alguien es un acto de sumisión y disposición a aprender (Lc 8.35; 10.39). Agarrar los pies de otra persona es un acto de súplica (2 R 4.27; Mt 28.9); un ejemplo particular puede ser el momento en que Rut descubre los pies de Booz a fin de indicar su deseo de que él sea su pariente redentor (Rt 3.4-8).

Ser capaz de moverse por terrenos difíciles como un ciervo de pies ágiles es una imagen que se aplica a la vida de una persona justa (2 S 22.34; Hab 3.19). La obediencia a Dios garantiza que los pies de uno no resbalarán (Sal 17.5), porque se dice que Dios guarda los pies de sus santos (1 S 2.9). Este hecho tiene relación con el deseo de que los pies estén sobre un suelo llano (Sal 26.12; Pr 4.26; He 12.13), en un lugar espacioso (Sal 31.8), sobre terreno firme (Sal 40.2), y guiados por la *lámpara de la Palabra de Dios (Sal 119.105). La Biblia recoge varias oraciones pidiendo que los pies no se desvíen (Sal 44.18; 119.101; Pr 6.18) o se apresuren a pecar (Pr 1.16; Is 59.7; Jer 14.10). Una

característica del ministerio del Mesías es que él guiará sus pies en el camino de la paz (Lc 1.79).

Por el contrario, el pecado se caracteriza por los pies que resbalan o *tropiezan (Job 12.5; Sal 37.31; 56.13; 66.9; 73.2; 116.8; 121.3). En la misma línea, los pies pueden quedar atrapados en una red o un lazo, o ser engrilletados (Sal 25.15; 57.6; 105.18; Jer 18.22; Lm 1.13). Una de esas *trampas es la adulación (Pr 29.5), y el salmista ora para ser librado de aquellos que pueden trastornarlo (Sal 140.4).

Ir descalzo puede interpretarse de numerosas formas: reverencia en la presencia de Dios (Ex 3.5), una consecuencia del juicio (Is 20.2) o una señal de *duelo (Ez 24.17, 23).

Habitualmente, los pies no se consideran particularmente atractivos y pueden considerarse inferiores (1 Co 12.15, 21). Sin embargo, se vuelven hermosos cuando pertenecen a alguien que los utiliza para llevar las buenas nuevas de la salvación de Dios (Is 52.7; Nah 1.15; Ef 6.15; *ver* Danza). Si el mensaje es rechazado en un lugar determinado, los portadores del evangelio deben sacudirse el polvo de sus pies (Mt 10.14) como señal de protesta (Hch 13.51) y negarse a tener relación alguna con el lugar.

Ver también BAJO LOS PIES; DEDO DEL PIE; DESCALZO; TALÓN; TROPEZAR, PIEDRA DE TROPIEZO; ZAPATO, SANDALIA.

PILOTO. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA.

PISAR. *Ver* BAJO LOS PIES; TRIUNFO.

PISOTEAR. *Ver* BAJO LOS PIES; TRIUNFO.

PLACER

El placer es el sentimiento de disfrute, deleite y satisfacción de una persona. Por extensión, el término también se aplica a las cosas que producen este sentimiento en las personas, los pretendidos placeres de la vida. Para codificar las imágenes de placer en la Biblia, solo necesitamos preguntar qué categorías de experiencia producen disfrute y satisfacción a los personajes y escritores de la Biblia. Aunque toda la Biblia describe placeres, son los libros poéticos los que identifican particularmente ciertas experiencias como placenteras. Las Escrituras añaden complejidad a la imagen distinguiendo entre buenos placeres y los malos, los verdaderos y los falsos. Además, es útil distinguir entre los placeres de las personas y los de Dios.

Los placeres de las personas. ¿Qué es, pues, lo que produce placer a los personajes (incluidos los autores que encontramos en la Biblia? Una amplia categoría es la que abarca las experiencias de la *belleza. La hermosura de la *naturaleza, por ejemplo, es una fuente de placer, como atestiguan los cinco poemas de la naturaleza del Salterio (Sal 8; 19; 29; 104; 148; *ver* SALMOS DE NATURALEZA). El relato de la *lluvia y las cosechas resultantes que cierran el Salmo 65 (Sal 65.9-13) es tan evocador que el autor parece haber experimentado el tiempo y el crecimiento como se supone que las plantas lo disfrutan. De manera similar, en el Salmo 147 el poeta enumera las bellezas y las abundancias de la naturaleza —las estrellas, la lluvia y la hierba, lo mejor del trigo y los cambios estacionales— como forma de expresar su placer implícito en ellos.

La belleza artística también da placer a las personas y a los autores de la Biblia. La belleza estética del templo lleva al salmista a exclamar: «¡Cuán preciosas son tus moradas,

oh Señor de los ejércitos!» (Sal 84.1 LBLA). El sonido del «arpa y el salterio» es «delicioso» (Sal 81.2 RVR1960). La literatura también puede ser una fuente de placer: el escritor de Eclesiastés, dándonos su filosofía de composición, afirma que buscó «palabras agradables» o palabras de deleite (Ec 12.10 RVR1960).

La vida familiar es otro de los placeres de la vida para los escritores de la Biblia. El padre cuya «aljaba» está llena de *niños es «bienaventurado» (Sal 127:5). El hombre «bendecido» es aquel cuya *esposa es * «como vid que lleva fruto a los lados de tu casa» y cuyos hijos son «como plantas de olivo alrededor de tu mesa» (Sal 128.3-4 RVR1960). Los nietos también son una fuente de placer, como sugiere el deseo del salmista: «Que vivas para disfrutar de tus nietos» (Sal 128.6 NTV). Los hijos sabios son un placer especial para sus padres (Pr 10.1; 15.20; 23.24-25; 27.11; 29.3).

El amor romántico y la realización *sexual son también fuentes de placer en la Biblia. Proverbios 5.18-19 es una breve celebración de los placeres sexuales de la vida matrimonial, acompañada por una advertencia de evitar los falsos placeres del sexo *adúltero (Pr 5.20-23). El texto clásico sobre los placeres del romance y el sexo es el *Cantar de los Cantares. Algunos de los placeres que enumera son románticos y sexuales, como estar en la presencia del amado, los contactos físicos como *besos y caricias, y el atractivo físico del amado, incluidos los adornos de la mujer. Pero el ingenio de la poesía de amor como la de Cantares es que nos muestra todo un mundo transformado por el amor. Los placeres del romance se proyectan en la vida más allá de los amantes, y de forma más notable a la naturaleza, de manera que Cantares también se puede leer como un poema de la naturaleza que celebra los placeres de la campiña y las estaciones.

Los placeres de la comunidad y la sociabilidad también se alaban en la Biblia. Es «bueno y delicioso» cuando los creyentes «moran en armonía» (Sal 133.1 RVR1960). Las imágenes de *festividades y *peregrinajes a Jerusalén del AT nos proporcionan imágenes de placeres de espíritus afines que participan juntos en las actividades de la comunidad. De manera similar, en los Evangelios encontramos frecuentes imágenes de Jesús disfrutando de la vida socia de cenas y retiros con los discípulos.

Como ya se ha insinuado, las experiencias de *adoración son una fuente llamativa de placer en la Biblia. El orador del Salmo 42, que vive en el exilio, recuerda así los placeres de la adoración: «Fui con la multitud, y la conduje hasta la casa de Dios, entre voces de alegría y de alabanza del pueblo en fiesta» (Sal 42.4 RVR1960). Otro salmista exclama: «Me alegré cuando me dijeron: «Vayamos a la casa del Señor» (Sal 122.1 NTV). El Salmo 84, salmo prototipo de adoración, revisa los placeres de adorar a Dios en el *templo (incluidos los placees de la peregrinación).

Un tema destacado de la Biblia es que no tenemos que buscar muy lejos para hallar placer. El libro de Eclesiastés está lleno de listas de los placeres de la vida cotidiana. Leemos, por ejemplo, que «es don de Dios que todo hombre coma y beba, y goce el

bien de toda su labor» (Ec 3.13 RVR1960). Una vez más, «lo bueno» para una persona «es comer y beber, y gozar uno del bien de todo su trabajo» (Ec 5.18 RVR1960). «A todo hombre a quien Dios da riquezas y bienes, y le da también facultad para que coma de ellas, y tome su parte, y goce de su trabajo, esto es don de Dios» (Ec 5.19 RVR1960). Los placeres de la vida están a nuestro alcance: *comer *pan con gozo (Ec 9.7), vivir con espíritu festivo (Ec 9.8) y disfrutar de la «vida con la mujer amada» (Ec 9.9 RVR1960). Para el ojo entusiasmado del escritor de Eclesiastés, la mera luz del sol es agradable: «Suave ciertamente es la luz, y agradable a los ojos ver el sol» (Ec 11.7 RVR1960). El escritor está tan convencido de la bondad del placer legítimo que, para él, la tragedia suprema es alguien que no disfruta de las cosas buenas de esta vida (Ec 6.3, 3, 6; cp. también Ec 12.1; donde la tragedia de la edad avanzada es que una persona «no tenga placer» en la vida».

Dada la premisa de la vida cotidiana puede ser una fuente de placer, prácticamente cualquier actividad diaria puede volverse agradable, y así ocurre en la Biblia. La *tierra puede ser agradable (Sal 106.24), hablar (Pr 15.21, 24; 23.8), y la riqueza (Pr 24.4). Hasta el *sueño se puede contar entre los placeres de la vida cotidiana (Sal 4.8; 127.2). Las cosas que alegran a una persona pueden incluir «una buena palabra» (Pr 12.25 RVR1960; NVI «una palabra amable»), el *aceite y el *perfume (Pr 27.9). O podemos considerar la imagen global de los placeres de la vida piadosa y moral, con varios elogios en el Salterio proporcionan un índice a estos placeres (Sal 1; 15; 112; 128). Los placeres de vivir una vida moral se resumen en el proverbio: «El sabio se recrea con la sabiduría» (Pr 10.23 NVI). Entre los placeres de una vida virtuosa son «un corazón puro y una conciencia limpia» (1 Ti 1.5 LBLA).

Lo que produce más placer a los personajes y los escritores de la Biblia es Dios. Los Salmos, donde encontramos «el lenguaje del hedonismo por todas partes» (Piper 1986, 17), hace resonar los cambios del tema de los placeres que los creyentes hallan en Dios y en sus obras. El Salmo 16 es un pequeño clásico sobre el tema, con sus famosas imágenes de las «cuerdas» que «me cayeron en lugares deleitosos» de «plenitud de gozo» que se halla en la presencia de Dios y de los «placeres para siempre» que están a la «diestra» de Dios (Sal 16.6, 11 RVR1960). Las obras de Dios son grandes, «estudiadas por los que en ellas se deleitan» (Sal 112.2 NVI; cp. Sal 92.4). El salmista se regocija en Dios (Sal 9:2) y «se alegra en el Señor» (Sal 32.11; cp. Sal 50.16; 70.4). Un pasaje clave de Eclesiastés, que alienta a las personas a disfrutar de los placeres de la vida (Ec 5.18-19), sigue a la exhortación con el paradójico añadido «Porque no se acordará mucho de los días de su vida; pues Dios le llenará de alegría el corazón» (Ec 5.20 RVR1960). El placer humano y el divino se unen de manera similar en la exhortación del salmista: «Deléitate en el Señor, y él te concederá las peticiones de tu corazón» (Sal 37.4).

La conclusión más obvia que se puede sacar de estas imágenes del placer humano en la Biblia es que Dios quiere que su pueblo sea feliz y que (por usar la fórmula de Jeremy Taylor) amenaza con hacer cosas terribles a quien se niegue a ser feliz. El placer es bueno en sí mismo, como confirman las doctrinas del cielo y el infierno. Dios no es un Scrooge celestial que espera que sus criaturas sean infelices. Más bien es un Dios que

ofrece a su pueblo el uso de una casa de celebración y un «torrente de... delicias» (Sal 36.8 RVR1960), y Aquel que proporciona los ingredientes para hacer que la vida humana en este mundo sea agradable (Ec 2.24, con su afirmación de que el disfrute «viene de la mano de Dios»). Los placeres que las personas hallan en la vida se encuentran, en realidad, entre los placeres de Dios «que se deleita en el bienestar de su siervo» (Sal 35.27 NVI).

Subyacente a todas las imágenes bíblicas de los placeres humanos se halla la premisa de que Dios es su fuente. En las palabras de 1 Timoteo 6.17, Dios «nos da todas las cosas en abundancia para que las disfrutemos» (RVR1960). También en el libro de Eclesiastés, es Dios quien da el placer o el disfrute; no es algo que las personas puedan alcanzar mediante el esfuerzo humano. Los placeres, dice el Predicador, «provienen de la mano de Dios» (Ec 2.24-25 NTV). La capacidad de aceptar lo que a uno le depara la vida y «disfrutar del trabajo... son verdaderos regalos de Dios» (Ec 5.19 NTV).

La Biblia, en su totalidad, está envuelta en impresionantes imágenes maestras de placer. La ilustración original de placer es el paraíso, el *jardín que Dios plantó específicamente para las personas, el huerto que incluía «todo árbol agradable a la vista» (Gn 2.9 RVR1960). *Paraíso* es sinónimo de *placer,* y el relato del Génesis difiere de sus antiguos paralelos a la hora de recalcar que el jardín feliz fue diseñado por Dios para las personas. Los dos capítulos finales de la Biblia nos hacen regresar al tema del placer, con sus imágenes de gozo, la desaparición del dolor y la tristeza humanos (Ap 21.4) y la satisfacción de toda necesidad humana (Ap 21.6; 22.2).

Los falsos placeres del pecado. La Biblia nos da una sorpresa, o al menos una paradoja, denigrando también algunos placeres por considerarlos malos. La paradoja de los placeres malos se resalta en la lista que se pasa en Hebreos 11, donde leemos que Moisés escogió «ser maltratado con el pueblo de Dios a disfrutar de los placeres momentáneos del pecado» (He 11.25 NTV). «Los placeres de pecado» debe significar la gratificación inmediata que algunas malas acciones morales pueden aportar. Además, podemos suponer que los placeres pueden ser «falsos» cuando son moralmente incorrectos o cuando se sobrevaloran (tal vez hasta el punto de la *idolatría).

Aunque en un sentido la Biblia respalde a la persona como buscadora de placer, en 2 Timoteo 3.4 Pablo perfila lo que puede salir mal con este impulso humano innato de buscar el placer, cuando habla de personas que son «más amigos del placer que de Dios» (NVI). Pedro extiende la imagen cuando escribe sobre personas que «tienen por delicia el gozar de deleites cada día. Estos son inmundicias y manchas, quienes aun mientras comen con vosotros, se recrean en sus errores» (2 P 2.13 RVR1960). Aquí tenemos una doble imagen de falsos placeres, actividades que gratifican el cuerpo temporalmente, pero que se buscan con exceso a riesgo de descuidar el bien mayor, Dios, y que son inmorales, desagradándole por tanto a él.

La categoría más obvia de los placeres deleitosos descritos en la Biblia es la actividad sexual ilícita. Un ejemplo memorable de narrativa es el *adulterio de David con Betsabé (2 S 11). Sin embargo, el libro de Proverbios provee un relato más detallado de los falsos placeres del sexo ilícito. La seductora Necedad asegura a sus víctimas que «el agua

robada es refrescante; lo que se come a escondidas es más sabroso» (Pr 9.17 NTV), La extensa historia de tentación en Proverbios 7.6-27 está repleta de evocadora imaginería de placer sexual y sensorial: besos, una cama cubierta de colchas hermosas, sábanas lujosas, perfume, privacidad y la invitación «Ven, bebamos sin medida la copa del amor hasta el amanecer. Disfrutemos de nuestras caricias» (Pr 7.18 NTV). Igualmente gráfica es la imaginería de la «blandura de la lengua de la mujer extraña» (Pr 6.24 RVR1960) y s atractivo sexual identificado como la «hermosura» que el hombre desearía en su corazón e ilustrado por las pestañas cautivadoras de la mujer (Pr 6.25).

Otros retratos de la perversión de placer llenan la descripción de falsos placeres. El proverbio: «Los que aman el placer se vuelven pobres» (Pr 21.17 NTV) se refiere a la persona que descuidan los deberes del trabajo para hacer lo que produce placer de inmediato. Las personas pueden acabar disfrutando de los actos inmorales, de manera que (por ejemplo) «en la falsedad se deleitan» (Sal 62.4 LBLA). La adicción y la falta de autodominio son evidentes en personas «esclavas de toda clase de pasiones y placeres» (Tit 3.3 NTV). El relato más detallado de la futilidad y la desilusión que ayudan a abandonarse al placer aparecen en Eclesiastés 2.1-11, donde el autor decide «hacer una prueba de placer» buscando la sensualidad discreta, la adquisición de bienes, sexo y diversión. Pero después de no guardar su «corazón de placeres» acaba vacío: «todo era vanidad y correr tras el viento» (LBLA). En su famosa prueba, el antiguo maestro intentó sacarle más a los placeres de la vida de lo que podían dar, mientras que otros pasajes de *Eclesiastés muestran placer en algo que Dios da.

Una imagen final que deberíamos notar es *lugares* de falso placer. Eclesiastés 7.2-4 habla de «una casa de banquete» y una «casa de luto» (NVI «casa de placer»). En Proverbios 9.13-18, la Necedad tiene su propia «casa» desde la que pronuncia su seductora invitación a comer pan «en secreto». La idea de la metáfora espacial es al menos doble: (1) muchas acciones requieren un enclave donde se llevan a cabo y con el que se las asocia, y (2) un estilo de vida permisivo rodea a la persona y se convierte en el «mundo» habitual en el que reside. Los verdaderos placeres también se describen como teniendo su lugar especial: el salmista halla su placer a la diestra de Dios (Sal 16.11) y en el templo (Sal 84.4).

Los placeres de Dios. Complementando los placeres de las personas están los placeres de Dios. ¿Qué le agrada?, podríamos preguntar. La gente le agrada. Leemos, por ejemplo, que «el Señor se deleita en los que le temen» (Sal 147.11 NTV) y que «el Señor se deleita en su pueblo» (Sal 149.4 NTV). Dios le da «sabiduría, conocimiento y gozo» a los que «son de su agrado» (Ec 2.26 NTV). También se complace en las acciones de las personas que le siguen. La meditación de los piadosos puede agradar a Dios (Sal 104.34). «Se deleita en las palabras puras» (Pr ١٥.٢٦ NTV). Por el contrario, algunos tipos de personas no agradan a Dios. Por ejemplo, «a Dios no le agradan los necios» (Ec 5.4 NTV); no «le agradan» los sacrificios de personas cuyo corazón no está lleno de adoración (Is 1.11 NVI); él «no es un Dios que se complace en la maldad» (Sal 5.4 RVR1960); y la maldad de la humanidad le duele en el corazón (Gn 6.6).

En segundo lugar, Dios se complace en la verdadera adoración. Un extenso patrón de simbolismo del *altar se podría aducir aquí, empezando por el altar que Noé edifica tras el diluvio, con respecto al cual leemos que «al Señor le agradó el aroma del sacrificio» (Gn 8.21 NTV). Describir a Dios disfrutando del *olor de los animales y los pájaros candentes, al subir el aroma desde el altar al cielo, es empezar a entender su deleite en la correcta adoración de Noé. Dios está complaciéndose de verdad en el corazón de Noé. En las muchas directrices que Dios le dio a Moisés y a los israelitas, se incluyen más de treinta referencias a los holocaustos que tienen «un olor agradable» al Señor (ver esp. Nm 28–29).

Los sacrificios agradables ofrecidos en el altar tiene que ir acompañados, por supuesto, por un *corazón *arrepentido. Esto es lo que de verdad complace a Dios. Salmo 51.16-17 lo deja claro con la afirmación de que Dios «no se deleita en el sacrificio» sino que le agrada «el espíritu quebrantado» y «el corazón contrito» (RVR1960). De manera similar, alabar «el nombre de Dios con cántico» y magnificarlo «con acción de gracias» son cosas que «le agradarán más que el sacrificio de ganado o que presentar un toro con cuernos y pezuñas (Sal 69.30-31 NTV). Remontándonos a la ocasión en que Saúl desobedeció, encontramos el principio de que Dios no se «complace tanto en los holocaustos y sacrificios» como en «la obediencia a la voz del Señor» (1 S 15.22 LBLA). A esto se puede añadir el comentario de Jesús a la mujer samaritana en cuanto a que la adoración que Dios «busca» («le agrada», podemos deducir) es la adoración «en espíritu y en verdad» (Jn 4.23). Al pasar el tema del «sacrificio agradable» al uso metafórico, Pablo denomina los dones que le han hecho los filipenses «ofrenda fragante, sacrificio aceptable y agradable a Dios» (Fil 4.18 RVR1960). En otra ocasión, Pablo insta a los cristianos a «ofrecer su cuerpo como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios » (Ro 12.1 RVR1960). A Dios también le agrada el ejercicio de fe de su pueblo: «sin fe es imposible agradarle» (He 11.6 RVR1960).

Dios también se deleita en su *creación. Génesis 1 rezuma el placer de un artista en el acto de crear y el relato va puntualizado por la seguridad de que «Dios vio que era bueno». En otras palabras, Dios se complació en lo que había creado. Después de enumerar los esplendores de la naturaleza creada, el salmista expresa el sentimiento «¡Alégrese el Señor en sus obras!» (Sal 104.31).

Finalmente, a Dios le agrada hacer el bien a su pueblo. A través del profeta Jeremías, dice con respecto al pueblo al que restauraría: «Me regocijaré en ellos haciéndoles bien, y ciertamente los plantaré en esta tierra con todo mi corazón y con toda mi alma» (Jer 32.41 LBLA). Moisés le había hablado de un modo similar a los israelitas: «el Señor de nuevo se deleitará en ti para bien, tal como se deleitó en tus padres, si obedeces a la voz del Señor tu Dios» (Dt 30.9-10). Dios «se deleita en el bienestar de su siervo» (Sal 35.27 NVI). Isaías describe una era dorada futura de la que Dios puede decir: «Me alegraré con Jerusalén, y me gozaré con mi pueblo» (Is 65.19 RVR1960). En realidad, Dios nombrará a su nación restaurada: «Mi deleite está en ella», porque «el Señor se deleita en ti... Dios se regocijará por ti como el esposo se regocija por su esposa» (Is 62.4-5 NTV).

Ver también ADORACIÓN; BELLEZA; BENDECIR, BENDICIÓN; JARDÍN; JUGAR; LA BUENA VIDA; NATURALEZA; OCIO; SEXO; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

BIBLIOGRAFÍA. N. Geisler, "The Christian as Pleasure-Seeker," *Christianity Today,* September 26, 1975, 8-12; J. Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (Portland, OR: Multnomah Press, 1986); J. Piper, *The Pleasures of God: Meditations on God's Delight in Being God* (Portland, OR: Multnomah Press, 1991).

PLAGA

La palabra *plaga* procede del griego *plēgē*, que significa «golpe». Como *plaga*, muchas de las palabras para enfermedad y sufrimiento tanto en hebreo como en griego, así como en las culturas vecinas de Mesopotamia y *Egipto, derivan del vocabulario del ataque y las armas (*ver* Armas). El hebreo tiene *maggēpâ* («golpe», «pestilencia»), *makkâ* («golpe», «enfermedad» [especialmente como castigo]) y *negaʿ* (golpe/plaga), mientras los usos griegos *plēgē* («golpe», «plaga»), *mastix* («azote», «enfermedad») y *patassō* («golpear con enfermedad).

Las plagas como armas y agentes divinos. Esta coherencia de significados apunta a una perspectiva humana casi universal sobre el sufrimiento que personifica la agencia de la *enfermedad y considera sus causas invisibles y espirituales. Para todas las antiguas culturas mediterráneas, las plagas eran las manifestaciones visibles de las armas invisibles blandidas por la deidad (o deidades) del país, cuyo fin era hacer cumplir el código moral y social. La deidad, empleando la plaga como arma (o personificada en ocasiones como un agente, tenía a la humanidad en su punto de mira. Las personas eran un «blanco» (Job 16.12). Estas armas abarcan todo el abanico del arsenal disponible en aquel entonces, incluyendo la *espada (1 Cr 21.16, 30), la maza, la red (Job 19.6), el arco (Gn 9.13) y la flecha (Dt 32.23-24; Job 6.4; 16.13; Sal 64.7; Hab 3.9; Zac 9.14; *ver* Flecha de Dios). Aunque no se nombrase el arma, los antiguos determinaban frecuentemente la deidad responsable. Los textos egipcios y acadios diagnostican habitualmente una enfermedad como «la mano del [dios tal]», nombrando normalmente a una deidad menor del inframundo como ministro de la plaga. No es de extrañar que la Biblia emplee una frase parecida en tales situaciones: «la mano de Dios» (Ex 9.3, 15; 1 S 5.11; Job 19.21).

Plagas como castigo divino. La imagen de la plaga como un golpe correctivo desde lo alto es común tanto para los *enemigos de *Israel (Ex 9.14; Lv 26.21; Nm 11.33; Dt 28.59; 29.21; 1 S 4.8; 6.4) como contra el propio Israel (Nm 14.37; 17.13-15; 25.8-9, 18-19; 31.16; 2 S 24.21, 25; 1 Cr 21.22; 2 Cr 21.14; Sal 106.29-30; Jer 21.6). Los que debaten con Job no cuestionan en absoluto sus suposiciones de que la culpa de Job es la causa de sus plagas (cp. Jn 9.1). Las preocupaciones pragmáticas por el contagio, vinculadas con la noción de *enfermedad como un ostracismo ordenado por Dios, hacían de una plaga un sufrimiento solitario (Sal 38.11). La existencia de personas justas en la población podía mitigar o retrasar el castigo en ocasiones, pero no siempre (Gn 18.23-32; Ez 14.12). Como los líderes nacionales eran considerados la encarnación de la deidad delante del pueblo y viceversa, el pueblo podía sufrir una plaga por los errores del

gobernante (1 Cr 21.8-22; 2 Cr 21.13-14, *ver* Rey, reinado). La lógica de un único individuo como encarnación moral de toda la población aparece de nuevo en «así como en Adán todos mueren» (1 Co 15.22 RVR1960).

Las plagas de Egipto son probablemente calamidades naturales, familiares para los egipcios e incluso presentadas en su orden estacional habitual, pero a gran escala. Los antiguos reconocían la mano de sus dioses en todos los acontecimientos naturales, pero los cataclismos eran significativos a nivel teológico. Los desastres servían como ataques visibles en una competición cósmica, una «sentencia contra todos los dioses de Egipto» (Ex 12.12 NVI; Nm 3.4). El duelo cada vez más intenso entre *Moisés, empoderado por su encuentro reciente con el Dios de los patriarcas, y los dioses inferiores de los hechiceros egipcios también condenó a la capacidad de *Faraón, como representante terrenal de su dios, de mantener el orden cósmico en su reino escogido. Su incapacidad de mantener la salud espiritual de su nación, admitida por él mismo (Ex 9.27), tuvo como consecuencia inevitable las plagas. Los testigos de estos acontecimientos llegaron a la conclusión de que «el Señor es más grande que todos los dioses» (Ex 18.11 NVI). Las plagas de Dios no solo eran más potentes, sino que no podían contrarrestarse con *magia (Ex 7.11, 22; 8.7; pero ver Ex 8.18-19; 9.11).

La plaga como mal espiritual personificado (dios o demonio pagano). Los poetas hebreos, como sus contemporáneos, describían ocasionalmente una plaga como un ayudante divino. En su descripción del acercamiento del Señor en la tempestad, el profeta personifica los agentes del castigo: «La pestilencia marcha delante de él; la plaga lo sigue de cerca» (Hab 3.5 NTV). El trío de males demoníacos (*ver* Demonios) que en otra literatura acompaña a Resef, el dios de la plaga semítico occidental, aparece en las Escrituras como *hambre, pestilencia y plaga mortal (Dt 32.24) o como la pareja *muerte y destrucción (Os 13.14). Job llama a su enfermedad o su causa «el primogénito de la muerte» (Job 18.13 RVR1960), como si su enfermedad fuese descendiente de una figura del inframundo llamada Muerte, análoga al «rey de los espantos» que recibe a los malvados en el más allá (Job 18.14 RVR1960). El salmista personifica como enemigos a una larga letanía de males temidos pero tranquiliza a aquel que confía en Dios: «No temas a la enfermedad que acecha en la oscuridad» (Sal 91.6-7 NTV). La pareja muerte y plaga sigue al «ejército de ángeles destructores» cuyos miembros se llaman «ira, enojo, indignación y angustia» (Sal 78.49-50 RVR1960 y Job 40.11, donde la LXX traduce la palabra *ira* [heb *'brwt*] «ángeles»).

El ambiguo «heridor» de los primogénitos (Ex 12.23 RVR1960) está sujeto a una personificación comparable en el NT (He 11.28; cp. 1 Co 10.10). Mientras un *ángel de Dios «hiere» a Herodes con *gusanos (Hch 12.23), un enviado de *Satanás acosa a Pablo (2 Co 12.7).

Ver también ARMAS; CRIMEN Y CASTIGO; FLECHA, FLECHA DE DIOS; MAGIA; MUERTE.

BIBLIOGRAFÍA. J. K. Hoffmeier, «Egypt, Plagues in», *ABD* 2:374-78.

PLANTAR. *Ver* LABRANZA; SEMBRAR, SEMBRADOR.

PLANTAS

Las plantas forman un tema importante a lo largo de la Biblia donde funcionan de forma literal y metafórica. En un libro que siempre nos mantiene cerca de la naturaleza y de mundo exterior, sería sorprendente si las plantas no ocuparan un lugar destacado. Algunas de las principales tienen su propio artículo en este diccionario; la exposición siguiente proporciona una estructura general de cómo aparecen las plantas, en general, en la Biblia.

Imágenes de vida. Las plantas son orgánicas y están vivas. Por ello en la Biblia sirven de fuerza vital. En Salmo, por ejemplo, para el contraste entre la vida y la *muerte, el poeta escoge la imaginería de las plantas por la cualidad de estar viva: la persona piadosa es «como árbol plantado junto a corrientes de agua, que da su fruto en su tiempo y su hoja no cae» (Sal 1.3 RVR1960). Cuando en la Biblia se usan las plantas para representar la vida, con frecuencia se las describe junto a un suministro de *agua, algo muy valioso en el paisaje árido de los escritores bíblicos. «El hombre que confía en el Señor» es «como árbol plantado junto al agua, que extiende sus raíces junto a la corriente; no temerá cuando venga el calor, y sus hojas estarán verdes» (Jer 17.7-8 LBLA)

Las plantas no solo se asocian a la vida en oposición a la muerte, sino también al *crecimiento como contraste con lo estancado. Isaías 61.11, por ejemplo, compara la *siembra del Señor de «justicia y alabanza» a la forma en que «la tierra produce su renuevo y... el huerto hace brotar su semilla (RVR1960). El Cantar de los Cantares, el himno bíblico a la primavera describe cómo «Se han mostrado las flores en la tierra... La higuera ha echado sus higos y las vides en cierne dieron olor» (Cnt 2.12-13 RVR1960). Cuando Oseas quiere una imagen de crecimiento, habla de plantas que florecen, extienden sus ramas y son fragantes» (Os 14.5-7).

Como imágenes de vida y crecimiento, las plantas también encarnan la cualidad de la productividad y, por tanto, de la abundancia. La imagen de Ezequiel de *arboles productivos epitomizan el tema: «A ambos lados del río crecerá toda clase de árboles frutales. Sus *hojas nunca se marchitarán ni caerán, y sus ramas siempre tendrán *fruto» (Ez 47.12 NTV). Para una imaginación agraria, la abundancia está firmemente vinculada a las plantas. Cuando Moisés describe una imagen de la abundancia de la *Tierra Prometida a la que el pueblo de Israel va a entrar, el simbolismo de las plantas tiene gran importancia: «El Señor tu Dios te trae... a una tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados; una tierra de aceite de oliva» (Dt 8.7-7 LBLA).

Las propiedades literales de las plantas como seres vivo que crecen y dan fruto las convierte en una fuente principal de metáforas y símiles para la vida humana. Cuando el poeta desea describir al pueblo floreciente, se dice que «el hombre... como la flor del campo, así florece» (Sal 103.15 NVI). En la familia vital, la esposa es «como fecunda vid» y los hijos «como plantas de olivo» (Sal 128.3 LBLA). En el mejor de los casos, los hijos son «como plantas frondosas» (Sal 144.12 NVI).

Imágenes de decadencia y muerte. Las mismas cualidades que hacen de las plantas imágenes de vida también hacen que representen la mutabilidad. Si las plantas pueden crecer, también pueden declinar. Si viven, también mueren. No hay fuente de la futilidad

usadas con mayor frecuencia por los escritores bíblicos que las plantas. Encontramos, pues, referencias a «la *flor marchita» (Is 28.4) y la *hierba seca (Sal 102.4, 11; 1 P 1.24). Santiago elabora la ilustración en una imagen de *terror: «El sol sale con calor abrasador y seca la hierba, y su flor se cae y la hermosura de su apariencia perece» (Stg 1.11 LBLA). Si no es la sequía ni el calor lo que hace que la hierba se pierda, puede ser el pisoteo (Sal 58.7).

Con frecuencia se usa el rápido crecimiento de una planta para destacar su declive igualmente rápido: las personas florecen « como la flor del campo, que pasó el viento por ella, y pereció, y su lugar no la conocerá más» (Sal 103.15-16 RVR1960). El salmo 90, una meditación sobre la mortalidad humana, hace un uso llamativo de la imaginería de las plantas al describir a Dios barriendo a su pueblo «como la hierba que al amanecer brota lozana y por la noche ya está marchita y seca» (Sal 90.5-6 NVI). Y también: « Toda carne es hierba, y todo su esplendor es como flor del campo. Secase la hierba, marchitase la flor (Is 40.6-7 LBLA).

Las plantas en las parábolas, símiles y metáforas. Además de aparecer en parábolas como la del *sembrador (Lc 8.5), la *levadura (Mt 13.33), las malas hierbas (Mt 13.24-30) y el grano de *mostaza (Mt 13.31), las plantas se usan en sentido figurado en símiles y como metáforas. Judá crece como una planta (2 R 19.30); el Siervo Sufriente subirá «cual renuevo delante de él, y como raíz de tierra seca» (Is 53.2 RVR1960). Jesús advierte a los fariseos que «toda planta que no plantó mi Padre celestial, será desarraigada» (Mt 15.13 RVR1960). El salmista nos recuerda la futilidad de la vida —tema bíblico recurrente— que es como la hierba y las flores silvestres en la breve primavera palestina, cuando los vientos cálidos secan la tierra y toda vegetación, y las plantas se usan como combustible (Sal 37.2; 102.4, 11; 103.15; 129.6; Is 37.27; Mt 6.30; Stg 1.10-11; 1 P 1.24). A pesar de todo, la belleza natural de los lirios se compara a la gloria de Salomón (Mt 6.28; Lc 12.27), y la fe tan pequeña como un grano de mostaza puede lograr grandes cosas (Mt 17.21).

Las malas hierbas que obstaculizan el crecimiento de las cosechas proporcionaban ilustraciones del mal, así como la semilla de la cizaña sembrada entre el trigo (Mt 13.24, 36) y el juicio a los renegados que «brotan en medio de ellos como hierbas venenosas [“cicuta”] en los surcos del campo» (Os 10.4 LBLA). En los campos secos hay Ese tipo de plantas solo sirven para ser quemadas como los inútiles cardos y las plantas espinosas, una *maldición de *Adán (Gn 3.18). Ahogan los brotes de trigo como «las preocupaciones de esta vida y el engaño de las riquezas ahogan» la palabra de Dios (Mt 13.22 NVI). Estas plantas solo sirven para ser quemadas, como los que cometen *apostasía (He 6.6-8; cp. Is 33.12) y los impíos (2 S 23.6-7). *Espinos «hay en el camino del perverso» (Pr 22.5 LBLA); «un proverbio en boca de un necio es como una rama espinosa agitada por un borracho» (Pr 26.9 LBLA). Los espinos y los cardos son señales de destrucción completa (Is 43.13; Os 9.6); no se espera un fruto útil de estas plantas (Jer 12.13; Lc 6.44). Sin embargo, Dios se revela a Moisés en una zarza ardiente que no se consume (Ex 3.2-4).

El desierto produce muchas plantas espinosas, y ajenjo (que representa la amargura del alma o la corrupción) y la agalla (una bebida venenosa; Dt 29.18; Am 5.7; Jer 9.15; 23.15; Lm 3.15, 19; cp. Ap 8.10-11). Pero el profeta Isaías promete que «El yermo se gozará y florecerá como la rosa… se alegrará y cantará con júbilo (Is 35.1-2 RVR1960). Es también en el desierto donde Dios provee el *maná para los israelitas hambrientos. Maná significa literalmente «¿qué es?». Los comentaristas siempre han formulado la misma pregunta, y la única pista es que «era como la semilla de cilantro y su aspecto como el del bedelio» (Nm 11.7 LBLA).

Por el contrario, donde hay agua abundan los juncos. Faraón soñó con ganado que se alimentaban de los juncos de la orilla del Nilo (Gn 41.18); largas cañas que crecen en el agua son sacudidas al viento (1 R 14.15; Mt 11.7). Pero lo más probable es que se trate del junco del papiro (Cyperus papyrus) que inclina su cabeza florida como un hombre que ayuna (Is 58.5). Un junco magullado o dañado (arundo; Mt 12.20) no sirve de bastón, aunque «mi siervo» no lo quebrará ni lo tirará, y tampoco apagará el pábilo que humea (Is 42.14; Mt 12.20). Esto muestra que Jesús ería amable con las personas según sus capacidades y condición.

Planta simbólicas. Ciertas especies de plantas tienen un simbolismo bíblico particular. La uva y la *viña tipifican al pueblo de Israel al que se describe como «una vid sacada de Egipto» (Sal 80.8 RVR1960). Isaías cuenta una parábola basada en el mismo tema: «La viña del Señor Todopoderoso es el pueblo de Israel; los hombres de Judá son su huerto preferido (Is 5.7 NVI). Jeremías ve al enemigo como rebuscadores de uva que despojan a Israel de todo (Jer 6.9). El profeta Oseas también asemeja a Israel a «una vid frondosa que daba fruto» (Os 10.1 NVI; cp. Ez 17). Una vid es símbolo de seguridad (1 R 4.25) y fuente de visiones (Gn 40.9). Dado que una vid de oro decoraba el frontal del segundo templo, es relevante que Jesús dijera: «Yo soy la vid verdadera» (Jn 15.1).

Usos religiosos. Un grupo final de imágenes de plantas se centra en la ornamentación del mobiliario del templo. Leemos sobre plantas talladas en las paredes (1 R 6.29) y las puertas (1 R 6.32, 35). Las columnas de bronce estaban decoradas con lirios y granadas (1 R 7.15-22; 2 Cr 3.15-17). La *lámpara o candelabro (menoráh), tiene siete ramas en forma de planta, con «la flor de lirio» (1 R 7.26; cp. «flor de almendro», Ex 25.34). De modo que cuando los adoradores israelitas contemplaban los diversos accesorios del lugar santísimo de su experiencia espiritual, no veían ángeles y querubines, sino las plantas de la naturaleza.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; ÁRBOL DE LA VIDA; FLORES; GRANO DE MOSTAZA; HIERBA; HIGO, HIGUERA; HOJA; NATURALEZA; PALMERA; RAÍZ; RAMA; SEMBRAR, SIEMBRA SEMILLA; VID, VIÑA.

PLATA

Se menciona casi trescientas veces en la Biblia y, después del *oro, es la imagen de un «valor» destacado. Indica tanto la moneda como el *tesoro y es un símbolo natural de riqueza y de algo precioso. También describe un proceso de refinamiento que resulta en algo puro. Con frecuencia el término aparece junto a oro para señalar una gran riqueza (más de cinco docenas de referencias). Las alusiones a la plata pueden ser positivas o

negativas, según la actitud de aquellos que la manejan y cómo la usen. En todos los casos se la considera hermosa, rara y, como tal, valiosa, pero la distinción de la Biblia entre las nociones verdaderas y falsas es incesante. En el uso literal, la plata se usaba en el antiguo Oriente Próximo como moneda y como caro material para hacer *joyas y decorar edificios. Empezando por Génesis, Abraham fue bendecido con una gran cantidad de plata, oro y ganado, y usaba la plata como moneda en sus tratos con mercaderes y gobernantes (Gn 13.2). Dios ordenó a los israelitas que saquearan la plata y el oro de sus vecinos al abandonar Egipto (Ex 11.2). Por tanto, desde el origen mismo de la nación de Israel, Dios bendijo a su pueblo con riquezas. Sin embargo, a lo largo de la Biblia, la plata como símbolo de riqueza se convirtió en piedra de tropiezo para los israelitas, y el uso que los reyes hicieron de esta se convirtió en el indicador preciso del estado de su corazón y de su posición espiritual delante de Dios.

La plata como imagen de *tentación ya aparece en la historia de José, cuando sus hermanos lo venden a los comerciantes madianitas por veinte monedas de plata (Gn 37.28). Irónicamente, m**ás** adelante José muestra a sus hermanos el pecado que cometieron colocando una *copa de plata en el saco de Benjamín, y acusándolos de robarla (Gn 44.2). Dios entendió el peligro del oro y la plata con el que esperaba bendecir a Israel y, por tanto, les advirtió una y otra vez que cuidaran de no dejarse enredar por ella. A sus ojos, el deseo de la riqueza y la fabricación de imágenes bruñidas estaban inextricablemente relacionados (ver ÍDOLO). Cuando los hijos de Israel salieron de Egipto, él les ordenó: «No haréis junto a mí dioses de plata ni dioses de oro» (Ex 20.23 LBLA). Cuando la nación entró a la Tierra Prometida, Dios les ordenó que quemaran todos los ídolos, diciendo: «Las esculturas de sus dioses quemarás en el fuego; no codiciarás plata ni oro de ellas para tomarlo para ti, para que no tropieces en ello» (Dt 7.25 RVR1960). Del mismo modo, prohibió al rey que adquiriese para sí oro o plata en gran cantidad (Dt 17.17).

En el AT, tanto el buen uso como el malo que se hacían de la plata y cómo usara un líder su plata era una indicación del estado de su *corazón delante de Dios. El *tabernáculo se construyó usando la plata como decoración y, más tarde, Josué puso toda la plata y el oro de sus conquistas en el tesoro del Señor (Ex 26.19; Jos 6.19). Sin embargo, durante estas conquistas, Acán cometió el primer pecado relacionado con botines de guerra: en lugar de donarla a Dios o quemarla, robó plata y otras cosas y las escondió en su *tienda, por lo que Dios lo castigó y ordenó que su familia y el botín fueran apedreados y después quemados. El pecado de Acán no fue un acontecimiento aislado, ya que hacia el tiempo de los jueces Israel ya estaba haciendo imágenes fundidas de ídolos de plata (Jue 17.4). Tales incidentes echarían a perder la historia de Israel ya que era una nación.

Durante un breve periodo bajo el reinado de David, la plata se usó de forma adecuada. Él clocó toda la plata de sus conquistas en el tesoro del templo, guardándola para edificar el templo bajo el reinado de su hijo (1 R 7.51). Por su fidelidad y la de Salomón al edificar un templo tan lujoso, Dios lo recompensó con riquezas. Durante el reinado de Salomón «el rey hizo que en Jerusalén la plata fuera tan abundante como las piedras» (1

R 10.27 NTV), y todos sus vasos eran de oro, «no eran de plata, porque en los tiempos de Salomón la plata no se consideraba de valor» (1 R 10.21 NTV). Sin embargo, la plata se usaba de forma impía bajo reyes posteriores como Omri, que «hizo lo malo a los ojos del Señor, peor aún que todos los reyes anteriores» (1 R 16.25 NVT), usando la plata para edifica Samaria, ciudad que dedicó a la idolatría. Acaz, otro rey perverso, usó la plata y el oro de la casa del Señor para pagarle tributo al rey de Asiria que amenazaba con invadir Israel, porque este había desagradado a Dios (2 R 16.8).

Israel fue tan desobediente en su uso de la riqueza que Dios profetizó que se la arrebataría. Ezequiel predijo que Israel «la plata la arrojarán a las calles, y el oro lo verán como basura. En el día de la ira del Señor, ni su oro ni su plata podrán salvarlos»; la ira que viene porque esta plata «porque su iniquidad ha llegado a ser ocasión de tropiezo... en orgullo» y con ella «hicieron las imágenes de sus abominaciones» (Ez 7.19-20 LBLA). El Señor también criticó a su pueblo por falta de agradecimiento, diciendo que Israel «no reconoció que yo le daba el trigo, el vino y el aceite, y que le multipliqué la plata y el oro que ofrecían a Baal» (Os 2.8 RVR1960).

Los ejemplos de avaricia y necedad con el dinero también aparecen en el NY. De manera más notable, Judas acordó traicionar a Jesús por treinta monedas de plata, un acto del que posteriormente se arrepintió tirando la plata en el suelo del templo (Mt 26.15; 27.5). Del mismo modo, Ananías y Safira vendieron un trozo de propiedad y dieron parte del dinero a la iglesia, afirmando que era la cantidad completa (Hch 5.1-11) Por su pecado, Dios los mató delante de todo el pueblo, como advertencia. De acuerdo con esta prohibición de la avaricia, Santiago advierte a los creyentes ricos que no guarden su plata para sí y que al hacerlo robaban a sus obreros, porque si atesoraban su riqueza serían privados de la recompensa eterna (Stg 5.3). Por tanto, el AT y el NT contienen ejemplos de cómo la plata puede ser una trampa para el corazón humano.

La Biblia también usa con frecuencia la fundición de la plata como metáfora para la *purificación del corazón de las personas a través de la prueba. Dios condena a Israel, porque su «plata se ha convertido en escoria» (Is 1.22 RVR1960). Como resultado, Dios la refina «en el horno de la adversidad» (Is 48.10 RVR1960). Jeremías tiene menos esperanza en el resultado del proceso refinador. Declara: «en vano se sigue refinando, pues los malvados no son separados. Los llaman plata de desecho, porque el Señor los ha desechado» (Jer 6.29-30 LBLA). El NT habla en términos similares del fuego refinador que revelará los hechos de los justos al final de los tiempos. Sobre el fundamento de Jesucristo el edificador construye con «oro, plata, piedras preciosas, madera, heno, paja... Si la obra se quema, el edificador sufrirá pérdida; el edificador se salvará, así como por fuego» (1 Co 3.12, 15 RVR1960). Segunda de Timoteo 2.20-21 declara que en todas las iglesias hay creyentes justos e injustos (utensilios de oro, plata, madera y arcilla), pero «si alguno se mantiene limpio» de pecado pueden convertirse en utensilios de plata «dispuesto para toda buena obra» (rvr1960). Dios representa, pues, a su pueblo como plata que debe ser refinada por las pruebas para que sean verdaderamente puros y justos.

En el AT se usa la plata como símbolo de todo lo que es precioso. Job declara que la *sabiduría es más preciosa que el oro o la plata, porque estos pueden encontrarse y extraerse, pero la sabiduría no se halla fácilmente (Job 28.1, 15). El escrito de Proverbios dice que la sabiduría debería buscarse como la plata o los tesoros escondidos, porque traerá más bendiciones a la persona que la posee que la plata (Pr 2.4; 3.14). Los salmos declaran que las promesas de Dios son preciosas, porque son tan puras como «plata refinada en horno de tierra, purificada siete veces» (Sal 12.6 RVR1960).

Ver también ABUNDANCIA; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; MINERALES; ORO; PROSPERIDAD; TESORO.

PLEITO. *Ver* IMÁGENES LEGALES; JUICIO.

PLENITUD. *Ver* LLENAR, PLENITUD.

PLOMO

El plomo es un *metal blando, blanco plateado o grisáceo utilizado habitualmente en la antigüedad. Aunque no es tan atractivo como la *plata o el *oro, se utilizaba porque es muy maleable, dúctil, denso y resistente a la corrosión y porque forma parte de aleaciones útiles. Las referencias al plomo en la Biblia son figuradas.

En primer lugar, el plomo se emplea para representar el hundimiento del ejército egipcio: «Soplaste con tu viento; los cubrió el mar; se hundieron como plomo en las impetuosas aguas» (Ex 15.10 RVR1960). En un pasaje memorable, Job anhela que sus palabras se recojan de forma permanente. Desea que «con cincel de hierro y con plomo fuesen esculpidas en piedra para siempre» (Job 19.24 RVR1960). Aquí entran en juego el bajo punto de fusión del plomo (327.5 C) y su naturaleza maleable. Puede ser que Job esté pidiendo que sus palabras se inscriban en la *roca con una herramienta de metal y que las letras se rellenen con plomo. Este metal libre de corrosión, emparejado con la roca, conduciría a un registro permanente de sus palabras.

El plomo se menciona en listas con otros metales, casi siempre cerca del final: «el oro y la plata, el bronce, hierro, estaño y plomo» (Nm 31.22 RVR1960), indicando su valor relativamente bajo. Este hecho también es patente cuando Ezequiel lo describe como un simple derivado del refinamiento de la plata: «Hijo de hombre, la casa de Israel se me ha convertido en escoria; todos ellos son bronce y estaño y hierro y plomo en medio del horno; y en escorias de plata se convirtieron» (Ez 22.18 RVR1960).

Finalmente, la fundición del plomo y otros metales se asemeja al juicio de Dios: «Como quien junta plata y bronce y hierro y plomo y estaño en medio del horno, para encender fuego en él para fundirlos, así os juntaré en mi furor y en mi ira, y os pondré allí, y os fundiré» (Ez 22.20 RVR1960).

Ver también BRONCE; HIERRO; MADERA; METALES; ORO; PIEDRA; PLATA.

POBRE. *Ver* POBREZA; TRANSICIÓN DE LA POBREZA A LA RIQUEZA.

POBREZA

La Biblia emplea diversas palabras para «pobre» y «pobreza». Estos términos han sido objeto de estudios e investigación etimológicos en posibles trasfondos socioeconómicos y

políticos, así como el foco de discusiones éticas y de las teologías de la liberación. Ambos testamentos ofrecen imágenes gráficas de la difícil situación y las aflicciones de los pobres. En las Escrituras, numerosos grupos sufren las penurias de la necesidad y la injusticia: campesinos, jornaleros, *viudas, *huérfanos y *forasteros.

Aunque las descripciones de las circunstancias y las causas explícitas de la pobreza son confusas en ocasiones, muchos pasajes emplean verbos que comunican gráficamente que los pobres son víctimas frecuentes de la codicia, el deseo de poder y la manipulación dentro del sistema legal. Por ejemplo, los profetas denuncian a los líderes y a una sociedad que «aplasta», «priva», «destruye», «muele», «pisotea» y «oprime» a los pobres (p.ej., Is 3.14-15; 32.6-7; Am 4.1; 8.4). La imagen fundamental de desamparo se ve reforzada por la legislación del AT, diseñada para socorrer a los explotados en los tribunales y facilitar la restitución para aquellos que se han visto obligados a vender su *tierra y a sus *familiares como esclavos debido a las abrumadoras deudas (Ex 23.6-13; Lv 25; Dt 15; cp. 2 R 8.1-6; Neh 5). La pobreza puede dejar a una persona abandonada por sus *vecinos, amigos y familiares (Pr 14.20; 19.4, 7).

Varios textos bíblicos presentan retratos más amplios de las condiciones de pobreza. Cada uno de ellos subraya que los pobres son presa de la crueldad de los que se encuentran en el poder. Frecuentemente solo pueden recurrir a Dios. Los primeros capítulos de *Éxodo describen los gemidos de los israelitas bajo el yugo egipcio: trabajos forzados e infanticidio marcan su existencia como esclavos bajo *Faraón. En la parábola de reprensión de Natán a David, el profeta habla de un hombre pobre al que un vecino rico arrebata su cordero amado (2 S 12.1-10). Job 24 describe la suerte desesperada del pobre que carece de ropa, busca *alimentos y de quien se aprovechen en sus trabajos cotidianos. La descripción por parte de Jesús de la agonía del mendigo enfermo Lázaro también hace hincapié en la crueldad de los ricos y los poderosos (Lc 16.19-31). A lo largo de la Biblia, se retrata a Dios como aquel que responde al clamor de los pobres, especialmente los necesitados en medio de su pueblo.

Jesús demuestra repetidamente su preocupación por los menos afortunados. En el sermón en Nazaret declara que ha venido a traer buenas nuevas a los pobres (Lc 4.16-21; cp. 7.18-23; Mt 25.31-46 y par.). Aunque este pasaje se refiere a realidades y necesidades espirituales, no se puede negar que la alimentación de los hambrientos y la curación de los enfermos son elementos importantes del ministerio de Jesús.

Las crudas realidades de la pobreza también impregnan los relatos de la *iglesia primitiva. De hecho, los pobres eran quienes respondían a menudo al mensaje del evangelio (1 Co 1.26-29). Los creyentes comparten alimentos y posesiones y se organizan para cuidar de las viudas (Hch 2; 4; 6; 1 Ti 5); son llamados a reconocer el vínculo espiritual común existente entre esclavos y libres (p.ej., Gá 3.28; Ef 6.5-9) y se les recuerda su obligación de ayudar a aliviar la pobreza incluso de congregaciones distantes (Ro 15.25-27; 1 Co 16.1-4; 2 Co 8). Santiago en particular retrata el estado crítico del pobre, que no tiene comida, ropa, ni una *paga decente (Stg 2.1-19; 5.1-6).

Aunque la pobreza nunca es una condición deseable, sus circunstancias pueden generar una confianza más profunda en Dios. En el AT, *Rut es un ejemplo de fe; su trabajo

duro en los campos y su carácter virtuoso se recompensan con alimentos y protección, seguidamente con el *matrimonio y finalmente con un *hijo. Jesús ofrece la generosidad sacrificial de una pobre viuda como modelo positivo a los discípulos (Mr 12.31-44 y par.). Más adelante, Pablo pondrá como ejemplo digno de imitación ante los corintios las ofrendas de las pobres iglesias macedonias (2 Co 8.1-15). Jesús llama a sus discípulos a una pobreza voluntaria en el cumplimiento de su ministerio (Mr 2.23-25; 6.8-9; 10.28-31 y par.; cp. 2 Co 4.8-10; 11.27-29; Fil 4.12-13), del mismo modo que él se abstuvo de las comodidades físicas al llevar a cabo su propia tarea (Mt 8.20 y par.).

La dependencia de Dios ocasionada por la necesidad material permite la conexión bíblica entre la pobreza y la piedad, esto es, la confianza humilde de los justos. Los salmos hablan especialmente de aquellos acusados en falso y acosados por los hacedores de maldad pero que confían en última instancia en la misericordia y la fidelidad divinas (p.ej., Sal 34; 37; 109). Esta confianza en Dios, no obstante, sigue produciéndose en contextos de opresión y persecución que son muy reales (cp. Mt 5.3-12).

Finalmente, debe destacarse que la Biblia también provee imágenes de aquellos que sufren la pobreza por su pereza y desobediencia. La divertida imagen del *perezoso (Pr 6.6-11; 10.4; 24.30-34) y la de los *banquetes excesivos (Pr 23.19-21; 21.17) sirven como advertencias para evitar las consecuencias de la pereza y la falta de dominio propio. Además, las maldiciones del pacto apuntan a la pobreza como un juicio divino por el *pecado (Dt 28.48). Estas se retratan en los relatos históricos y oráculos proféticos como cumplidas en experiencias de necesidad extrema (p.ej., Jl 1; Am 4.6-10; Hag 1.5-11).

Ver también ESPIGAR; FORASTERO; HAMBRE; HOSPITALIDAD; HUÉRFANO; PAGA; PROSPERIDAD; VAGABUNDO, ERRANTE; VIUDA.

POCO. *Ver* PEQUEÑO.

PODAR

La palabra *podar* aparece en la Biblia tanto en un sentido tanto literal como metafórico. En el mundo agrícola de la Biblia, podar era un proceso fundamental para el mantenimiento de las *viñas y los *árboles que dan fruto. Podar representa una paradoja de la vida, que el *crecimiento y la productividad exigen privación y estrés. Si se deja que se desarrollen sin atención, una viña o un *árbol frutal producirán mucho follaje pero poco fruto. El hecho de que la poda se asocie con la vida en lugar de la muerte se indica en la estipulación de la ley mosaica de que los israelitas no debían podar sus viñas cada séptimo año, como parte del reposo *sabático de la *tierra (Lv 25.3-4).

En la época bíblica, la poda de realizaba con hoces (Is 2.4; 18.5). Eran cuchillos pequeños en forma de hoz, afilados y con un mango pequeño. Como herramienta, la hoz es un icono físico que simboliza la *prosperidad y la *paz en la Biblia, como indican tres famosos pasajes paralelos que hablan de volver espadas en rejas de arado y lanzas en hoces (Is 2.4; Jl 3.10; Mi 4.3).

La palabra también se utiliza en sentido metafórico tanto en el AT como en el NT. En Isaías 5.6, Dios hace referencia a Israel como su viña, que ha sido incapaz de dar fruto.

El Señor declara por tanto que quitará su seto y no la podará ni la cultivará. En tal caso, la poda se considera una acción de cuidado que denota preocupación y provisión para la viña. La negativa a podar es un acto de *juicio.

Las referencias metafóricas a la poda alcanzan su punto culminante en el NT, donde se considera un acto paradójico que demuestra el carácter doble de la gracia y el juicio de Dios. Romanos 11.11-24 vincula la metáfora de Israel como la viña en el AT con la ilustración de Jesús de sí mismo como tal en Juan 15 (*ver* Jesús, imágenes de). Habla de Jesús como la buena *raíz de una *rama de olivo cuyas ramas antiguas (Israel) se han quebrado a fin de acomodar nuevos *injertos, los creyentes *gentiles. Pablo hace hincapié aquí en la dualidad de la poda como ilustración de la naturaleza de Dios: «Mira, pues, la bondad y la severidad de Dios; la severidad ciertamente para con los que cayeron, pero la bondad para contigo, si permaneces en esa bondad» (Ro 11.22 RVR1960). Así pues, la poda de las ramas puede beneficiar a la planta en su conjunto mientras destruye las partes que no cooperan con el resto del cuerpo. Podar connota crecimiento y paz para toda la unidad de la planta (o personas) en lugar de las partes individuales que no contribuyen holísticamente en el grupo.

El pasaje clásico es el discurso de Cristo de la «vid verdadera» en *Juan 15.1-11, un desarrollo en toda regla de la analogía entre Cristo como vid y sus discípulos como ramas. Recurriendo a los detalles de las prácticas reales de poda, Jesús representa la naturaleza del crecimiento cristiano, una parte importante del cual es que Dios poda toda rama que lleva fruto, «para que lleve más fruto» (Jn 15.2). Lejos de ser una imagen de castigo, podar indica nutrición, crecimiento y productividad.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; CRECER, CRECIMIENTO; FRUTO; LABRANZA; PARRA, VIÑEDO; RAMA.

PODER. *Ver* FUERTE, FUERZA.

PODRIDO. *Ver* CORRUPCIÓN; DECAIMIENTO.

POLVO. *Ver* MORTALIDAD.

PORTÓN

La mayoría de las casi trescientas cincuenta referencias bíblicas a portones o puertas hablan de las puertas de una *ciudad. Los pasajes que describen el diseño del *tabernáculo y el *templo (incluyendo la visión de Ezequiel de un templo restaurado) están igualmente repletos de referencias a diversas puertas, algunas de las cuales tienen un nombre específico. En todos los ejemplos la imagen es la de la entrada a algún lugar. Como son lugares públicos, también se hace hincapié en las actividades comunitarias que tienen lugar en las puertas.

Puertas protectoras. Para los antiguos israelitas, el elemento más importante de defensa contra fuerzas externas era el *muro fortificado que rodeaba la ciudad. Sin embargo, la puerta del mismo constituía una brecha en él, y por tanto era el punto de defensa más vulnerable. Las complejas entradas que se han encontrado en excavaciones eran inmensas e ingeniosas. El portón de una ciudad se cerraba cada noche (Jos 2.5) para proteger a sus habitantes. Si la presencia de una puerta representaba protección y

seguridad, era terrible vivir en una ciudad «que no tiene puertas ni cerrojos» (Jer 49.31 NVI) o «sin muros, puertas y cerrojos» (Ez 38.11 NVI).

Como la mayoría de las ciudades tenían menos de veinte acres de extensión, una o dos puertas eran suficientes. Se situaban de forma que proveyesen acceso a carreteras, fuentes de agua, etc., pero también se tomaban precauciones para hacerlas defendibles. Aparentemente, era costumbre hacer la rampa de acercamiento a la puerta desde la derecha, de forma que los atacantes, que llevarían su escudo en el brazo izquierdo, se verían expuestos al fuego procedente de los muros. Las puertas no solo eran fuertes y visualmente impresionantes, sino que probablemente fuesen hermosas por las chapas de *bronce que las cubrían. Así pues, encontramos referencias a romper «puertas de bronce» (Is 45.2; Sal 107.16). El propósito del bronce era que el portón fuese de alguna forma resistente al fuego, ya que este era un arma ofensiva empleada para derribar puertas: «Cuando las tropas estaban a punto de ocupar la torre, forzando la puerta de entrada y dando órdenes de traer fuego e incendiar las puertas...» (2 Mac 14.41).

Como las entradas no solo protegían a las ciudades del ataque militar sino también de la intrusión de extraños indeseados, su uso estaba regulado. El cargo de portero aparece en el AT, con la mayoría de las referencias relacionadas con el templo. El desempeño de este puesto implica el acto de guardar contra la entrada ilegítima, a una ciudad (2 R 10), la corte de un rey (2 R 11.4-9) o el templo (2 R 12.9; 2 Cr 23.19).

Las connotaciones de una puerta defensiva son ambivalentes. Por una parte, cuando está cerrada, es una imagen de seguridad, que representa la protección de los residentes por la noche o ante un ataque. Así pues, encontramos referencias a la fuerza de «los que rechazan los asaltos a la puerta» (Is 28.6 NVI), a la reunión victoriosa para celebrar en la puerta de la ciudad (Jue 5.11), al refuerzo de «los cerrojos de tus puertas» por parte de Dios (Sal 147.13). No obstante, los portones eran la parte vulnerable del muro de una ciudad, de ahí la imagen de protección precaria e inseguridad. El ataque se centraba en ellas (Ez 21.15, 22). Si la puerta caía (era «poseída»), se consideraba que la propia ciudad había caído (Gn 22.17; 24.60). Uno podía incluso ser pisoteado por la muchedumbre que pasaba por una puerta (2 R 7.20; Job 5.4).

Aspectos sociales y legales. Como las puertas de las ciudades eran entradas públicas, adoptaban la naturaleza de «plazas públicas» en las que tenían lugar acontecimientos legales y civiles. Incluso los campesinos dormían en la ciudad por la noche, por lo que la entrada era el lugar más frecuentado en la misma. Allí se reunían unos con otros (2 S 15.2) y se chismorreaba (Sal 69.12; cp. la oración para que las obras de la esposa virtuosa fuesen alabadas en las puertas de la ciudad [Pr 31.31]). El portón de la ciudad también era el lugar apropiado para realizar anuncios y demostraciones públicas. En Proverbios, la figura personificada de la *Sabiduría clama «en las esquinas de calles transitadas; a la entrada de la ciudad» (Pr 1.21 NVI; ver también 8.3). Los mercados también se situaban cerca de la puerta de la ciudad (2 Reyes 7.1), que en ocasiones recibían su nombre por mercancías especiales: la puerta de las Ovejas (Neh 3.1), la del Pescado (Neh 3.3), la de los Caballos (Neh 3.28).

Hay que destacar la frase «sentarse a la puerta» en el AT. Justo al entrar por la puerta de la ciudad existía un área en la que se reunían y deliberaban los oficiales. «Sentarse a la puerta» daba a entender que la persona era prominente en la comunidad. El hecho de que los visitantes angélicos encontrasen a Lot «sentado a la puerta» es por tanto un indicio del punto de integración de este en la ciudad malvada de Sodoma (Gn 19.1). Incluso los reyes se posicionaban en ocasiones «a la puerta» (2 S 18.24; 19.8). Forma parte del honor de la esposa virtuosa de proverbios 31 el hecho de que su marido sea «conocido en las puertas, cuando se sienta con los ancianos de la tierra» (Pr 31.23). Sentarse en la puerta era tener voz en temas políticos; de ahí que en la lista de tres actos progresivos enumerados en Salmos 1.1, la identificación culminante con el mal es sentarse «en silla de escarnecedores».

La actividad *legal era común en la zona de la puerta. Ya en la ley mosaica, la puerta de la ciudad era la ubicación del tribunal legal (p.ej., Dt 21.19; 22.15; 25.7). Contender con los enemigos en la puerta (Sal 127.5) implica negociaciones legales. Cuando Booz insiste en materializar su deseo de casarse con Rut respetando totalmente las normas establecidas, negocia con su rival en la puerta de la ciudad (Rt 4.1). El patrón se estableció incluso antes de que los israelitas se asentasen en ciudades, ya que Moisés juzgaba «a la puerta del campamento» durante la travesía del desierto (Ex 32.26). En ocasiones, el castigo o la justicia se ejecutaban en la puerta de la ciudad (Dt 17.5; 21.21). Por orden de Josué, colgaron al rey de Hai y tiraron su cuerpo «a la puerta de la ciudad» (Jos 8.29; ver también 2 R 10.8-9).

Como casi todos los negocios civiles y transacciones comerciales tenían lugar en la puerta de la ciudad, esta pasó a ser una imagen principal de las denuncias proféticas de una sociedad corrupta. Así pues, encontramos referencias al afligido «en la puerta» (Pr 22.22), a «los que arman lazo al que reprendía en la puerta» (Is 29.21 RVR1960) y a personas deshonestas que «aborrecieron al reprensor en la puerta de la ciudad, y al que hablaba lo recto abominaron» (Am 5.10 RVR1960). La imagen de Jeremías de profanación del día de reposo es una de personas llevando cargas «por las puertas de Jerusalén» (Jer 17.21, 24, 27). El antídoto es «aborrecer el mal, y amar el bien, y establecer la justicia en juicio [en la puerta]» (Am 5.15 RVR1960).

Usos figurados. Aunque la mayor parte de las referencias hablan de puertas literales, algunas asumen también cualidades figuradas. En ocasiones son una sinécdoque de toda una ciudad: «Sus puertas se entristecerán y enlutarán, y ella, desamparada, se sentará en tierra» (Is 3.26 RVR1960); «Aúlla, oh puerta; clama, oh ciudad» (Is 14.31 RVR1960); «Ama Jehová las puertas de Sion más que todas las moradas de Jacob» (Sal 87.2 RVR1960). El salmista apostrofa las puertas del templo, ordenándoles abrirse para permitir la entrada de Dios: «Alzad, oh puertas, vuestras cabezas, y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria» (Sal 24.7 RVR1960).

Como la función principal de una puerta era proveer entrada, la misma puede simbolizar también el acceso a cualquier esfera. De ahí que leamos acerca de la puerta del cielo (Gn 28.17), las puertas de la *muerte (Job 38.17; Sal 9.13; 107.18), las de la justicia (Sal 118.19), las del Seol (Is 38.10), las de la *mañana y las de la *tarde (Sal 65.8). Las del

Hades, que representan el poder de las fuerzas malignas, atacarán a la iglesia pero no podrán vencerla (Mt 16.18). Jesús utilizó el simbolismo de una puerta para la entrada a la vida o a la destrucción (Mt 7.13-14). En esta imagen, la «puerta estrecha» y el camino duro limitan a una minoría las personas que obtienen la vida. Por el contrario, es fácil pasar por la puerta ancha que lleva a la destrucción.

Jesús abunda en la imagen de la puerta en su sermón del buen pastor (Jn 10.1-17). Este «entra por la puerta» y conduce a sus ovejas por la puerta del redil, una imagen de protección. En una extensión de la metáfora, Jesús dice ser la puerta: «Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo» (Jn 10.9 RVR1960).

Existe, finalmente, una imagen apocalíptica de un poder particular. El propósito de una puerta en un mundo caído es estar cerrada con el propósito de proteger de la noche y durante un ataque. Sin embargo, en el día venidero de la gloria de Israel, la protección de las puertas no será necesaria, porque la amenaza del mal se habrá eliminado: «Tus puertas estarán de continuo abiertas; no se cerrarán de día ni de noche» (Is 60.11 RVR1960). Una vez más, las puertas de la Nueva Jerusalén «nunca serán cerradas de día, pues allí no habrá noche» (Ap 21.25 RVR1960).

Ver también CIUDAD; MURO; PUERTA.

POSADA

Actualmente, la posada es una de nuestras imágenes más positivas y habituales de *viajar, un alojamiento público para pasar la noche, el lugar en el que un viajero cansado puede encontrar *alimento, comodidad y una *cama. Esta imagen casi no existe en la Biblia, en gran parte porque el antiguo código de *hospitalidad era tan respetado que los ciudadanos alojaban a los viajeros en su hogar. De ahí que en su gran juramento de inocencia Job declare: «Jamás mis puertas se cerraron al viajero; jamás un extraño pasó la noche en la calle» (Job 31.32 NVI). Sin embargo, podemos trazar una evolución desde el alojamiento privado de viajeros en el AT hasta el auge de las posadas en el NT.

En el AT solo captamos pinceladas ocasionales de viajeros que pasan la noche en posadas públicas. Los dos espías que llegaron a Jericó tenían el propósito de alojarse una noche en la casa de la ramera Rahab, que debía de ser una posada en lugar de un burdel. Este alojamiento de mala reputación de Rahab encaja con la tradición ajena a la Biblia que trata con suspicacia tanto a las posadas como a los posaderos. En el Cantar de los Cantares, la invitación de la mujer a su amado a realizar un viaje romántico a la campiña incluye la perspectiva tentadora de pasar la noche en una posada de pueblo: «Ven, oh amado mío, salgamos al campo, moremos en las aldeas» (Cnt 7.11 RVR1960). El sueño de Jeremías de escapar de una sociedad malvada incluye un deseo: «Oh, quién me diese en el desierto un albergue de caminantes» (Jer 9.2 NVI). El profeta quizá se esté representando estableciendo uno de esos lugares en la ruta de una caravana de mercaderes, donde las posadas se encontraban frecuentemente.

Se observan atisbos de cambio en el NT. En una ocasión, cuando la enseñanza de Jesús se prolongó hasta el anochecer, los discípulos dijeron al Maestro: «Despide a la gente, para que vayan a las aldeas y campos de alrededor, y se alojen y encuentren alimentos» (Lc 9.12). Este versículo evoca nuestra imagen más familiar de encontrar activamente y

pagar la comida y el alojamiento de una noche. En la parábola del buen samaritano también tenemos la imagen de la posada como lugar neutral (frente al hogar privado) donde se paga por la comida y el alojamiento (Lc 10.29-35).

Sin embargo, la posada más conocida de la Biblia puede que no fuese realmente una posada. Cuando Lucas nos dice que el recién nacido Jesús fue puesto en un pesebre «porque no había lugar para ellos en el mesón» (Lc 2.7 RVR1960), el término empleado es *katalyma*, que puede referirse a las pequeñas estancias para invitados de una residencia privada. En este caso, colocan al niño en una cuna improvisada en la parte de la casa donde se resguardaban los animales. No obstante, este sentido no es seguro, y puede ser que se esté haciendo referencia a una posada específica en Belén. Independientemente de que la familia se alojase en una posada o una habitación de invitados, la ironía de que el Mesías naciese en esas pobres circunstancias resulta impactante. El pesebre y su escenario adoptan las cualidades de una posada, un lugar de descanso para la noche, un lugar de protección de los elementos, una escena de actividad doméstica.

Ver también HOGAR, CASA; HOSPITALIDAD; INVITADO.

POSEER, PROPIETARIO

La propiedad es un tema fundamental en la Biblia, y tiene un sentido práctico así como espiritual. El principal es la posesión, con implicaciones de responsabilidad personal. Y reconocimiento de que Dios es el dueño soberano de todas las cosas.

Dios el dueño. La propiedad universal de Dios se reafirma de forma gráfica en las imágenes de la naturaleza de Salmos 50: «Míos son los animales del bosque, y mío también el ganado de los cerros... todas las bestias del campo son mías... pues mío es el mundo, y todo lo que contiene» (Sal 50.10-12 NVI). Al anunciar el esplendor del futuro templo reedificado, el Señor exclama: «Mía es la plata, y mío es el oro» (Hag 2.8 RVR1960). La Biblia considera que esas declaraciones son apropiadas cuando salen de la boca del Señor, pero cuando Faraón o cualquier otro gobernante terrenal las pronuncian, la reivindicación de propiedad está destinada a sufrir un revés. Cuando Faraón se jacta diciendo «mío es el Nilo, pues yo lo hice», el Señor lo asemeja a un «gran dragón». El cazador divino lo pone en su lugar: «Yo, pues, pondré garfios en tus quijadas» (Ez 29.3-4 RVR1960).

La propiedad de Dios. No obstante, la propiedad de Dios se expresa particularmente en su relación con *Israel. En Sinaí, el Señor declara: «Aunque toda la tierra me pertenece, ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19.15-16 NVI). En Israel, la propiedad de Dios se centra de forma representativa en los primogénitos varones, que a su vez son representados por los levitas: «Los levitas son míos, porque míos son todos los primogénitos. Cuando exterminé a todos los primogénitos de Egipto, consagré para mí a todo primogénito de Israel, tanto de hombres como de animales. Por lo tanto, son míos. Yo soy el Señor» (Nm 3.12-13 NVI). En Isaías, el tema de la propiedad divina sobre Israel entona un mensaje de consuelo: «No temas, que yo te he redimido; te he llamado por tu nombre; tú eres mío» (Is 43.1 NVI). Sin embargo, Isaías habla de la resistencia de Israel contra la reivindicación de Dios sobre

la nación, asemejándola a un *hijo rebelde que no posee el conocimiento básico que los animales domésticos tienen de su dueño: «El buey conoce a su dueño, y el asno el pesebre de su señor; Israel no entiende, mi pueblo no tiene conocimiento» (Is 1.3 RVR1960).

La propiedad divina se evoca en ocasiones en imágenes de marcas corporales. La *circuncisión de los varones israelitas puede entenderse como una señal de que pertenecen a Jehová, el Dios de Israel. El propio Señor declara a la nación: «Grabada te llevo en las palmas de mis manos» (Is 49.16 NVI). Sin embargo, como contraste, el sufridor Job no encuentra consuelo en la propiedad divina: «Me has puesto cadenas en los pies; vigilas todos mis pasos» (Job 13.27 NVI). Al contrario que sus oponentes, que exigen la circuncisión de los creyentes, Pablo dice que lleva «en el cuerpo las cicatrices [*stigmata*] de Jesús» (Gá 6.17 RVR1960). Probablemente esté refiriéndose a las marcas de las aflicciones apostólicas sufridas por seguir al Cristo crucificado. O como Moffatt lo traduce: «Llevo marcado en mi cuerpo el sello de propiedad de Jesús».

Cuando habla de la propiedad del Señor Jesús sobre los creyentes del nuevo pacto, Pablo puede emplear la imagen del *«sello» del Espíritu: Dios «nos ha sellado, y nos ha dado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Co 1.22 RVR1960). La aplicación de un sello personal a un objeto indica propiedad o autenticidad (1 R 21.8; Est 8.8), pero en este caso no solo se reclama a los creyentes como propiedad de Dios, sino que como tales, también son sus herederos. Sellar con el Espíritu se relaciona estrechamente con la metáfora de la *adopción (Ro 8.23) y la *herencia que un día se recibirá al completo: «Fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de nuestra herencia hasta la redención de la posesión adquirida» (Ef 1.13-14 RVR1960).

La propiedad de la tierra. El principal beneficio del pacto que Dios concede a Israel es su garantía de propiedad de la *tierra de Canaán. Sin embargo, esta propiedad es más bien un arrendamiento, porque la tierra pertenece ante todo al Señor. Se recuerda a Israel: «La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra es mía y ustedes no son aquí más que forasteros y huéspedes» (Lv 25.23 NVI). Dios es quien conduce a Israel hasta la tierra y conquista al *enemigo. La misma es un regalo, o fideicomiso, para Israel. Una imagen prominente de propiedad de terreno en el AT es la señalización de límites, que una vez establecidos no deben moverse (Dt 19.14; Job 24.2-4; Pr 23.10-11; Os 5.10). Las detalladas descripciones de fronteras en Josué 13–21 funcionan como una especie de informe o estudio de la tierra de Dios, que él está asignando a sus inquilinos tribales.

Otra imagen de propiedad de la tierra es caminar por ella, pasear por ella, reclamándola por medio de la pisada. *Abraham parece hacerlo en perspectiva cuando se mueve por todo el territorio, edificando *altares, marchándose irónicamente a Egipto después a causa de la hambruna (Gn 12.5-10). Dios promete a Moisés: «Todo lugar que pisare la planta de vuestro pie será vuestro; desde el desierto hasta al Líbano, desde el río Éufrates hasta el mar occidental será vuestro territorio» (Dt 11.24 RVR1960). Y dice a Josué: «Yo les entregaré a ustedes todo lugar que toquen sus pies» (Jos 1.3 NVI). No obstante, la imagen se invierte para evocar le condición desterrada de Israel en el exilio: «Ni aun entre

estas naciones descansarás, ni la planta de tu pie tendrá reposo» (Dt 28.65 NVI). Quizá sea el contexto de adquirir la tierra a través de la guerra lo que conforma la imagen de salmos 60.8, donde el *guerrero divino triunfante declara: «Sobre Edom echaré mi calzado» (RVR1960; cp. Sal 108.9).

Dios no solo reparte una gran extensión de territorio a su pueblo; también lo divide entre las doce tribus, insistiendo en que cada una de ellas debe «conservar la tierra que heredó» en lugar de intercambiarla (Nm 36.9). La tierra se ha dado a Israel como un fideicomiso, y el propietario divino establece las estipulaciones de la ley. Mientras estas se obedezcan, Israel puede reclamar la tierra como suya. Pero si no obedece, la nación será desahuciada. Para las familias israelitas, la tierra es un símbolo tangible de su participación personal en la herencia de Israel. Es un pecado atroz que «la gente malvada» mueva «los límites de propiedad» (Job 24.2 NTV), porque sus actos no solo amenazan el sustento económico de una familia israelita sino que también disminuye su disfrute práctico de la participación en la bendición de la tierra concedida por el Señor. La propiedad de tierra del pacto en Israel funciona como un «término medio» en su relación con Dios, un escenario sobre el cual los israelitas se relacionan con el Señor, con sus compatriotas y con el orden creado: «La prohibición del robo, por tanto, no indicaba la “inviolabilidad de la propiedad” *per se*, sino más bien *la inviolabilidad de la relación existente entre la casa israelita y Jehová*» (Wright, 135-136).

En el AT, la *familia es la sede más significativa de la propiedad. El mandamiento contra la codicia («No codiciarás la casa de tu prójimo, no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna de tu prójimo» [Ex 20.17]) es una protección contra la violación de la integridad de la familia delante de Dios. Las imágenes de Job de la propiedad tomada injustamente adquiere su patetismo al nombrar a aquellos cuya posición en la estructura de la familia es más precaria: «Traspasan los linderos, roban los ganados, y los apacientan. Se llevan el asno de los huérfanos, y toman en prenda el buey de la viuda» (Job 24.2-4 RVR1960).

Israel es incapaz de reconocer que Dios le ha dado lo que posee, lo cual pertenece por tanto al Señor en última instancia. Él advierte: «[No] digas en tu corazón: mi poder y la fuerza de mi mano me han traído esta riqueza. Sino acuérdate de Jehová tu Dios, porque él te da poder para hacer las riquezas» (Dt 8.17-18 RVR1960). Aunque Israel tiene muchos problemas porque olvida repetidamente esta lección, David la recuerda y es generoso con lo que tiene delante de Dios. Cuando da de su propia plata para edificar la casa del Señor, declara a este: «Porque ¿quién soy yo, y quién es mi pueblo, para que pudiésemos ofrecer voluntariamente cosas semejantes? Pues todo es tuyo, y de lo recibido de tu mano te damos» (1 Cr 29.14 RVR1960). Con estas palabras podemos contrastar la duplicidad de Ananías y Safira (Hch 5.1-11).

No tener tierras es carecer de una parte en las *bendiciones del pacto de Israel, estar en una posición precaria en el «sueño israelita». Sin embargo, Jesús agita el andamiaje presuntuoso que se armó alrededor de la teología de la propiedad y la bendición de Israel. Cuestiona a aquellos cuya propiedad (y bendición percibida) se ha vuelto su dios: «Vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo» (Mt 19.21 RVR1960).

Aquellos que viven sin propiedades físicas o muestran indiferencia hacia sus reivindicaciones personales reciben la promesa de la mayor herencia que un israelita podía esperar: «Bienaventurados los pobres en espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos... Bienaventurados los mansos, porque ellos recibirán la tierra por heredad» (Mt 5.3-5 RVR1960). Hablando de sí mismo, el israelita más auténtico de todos dice: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza» (Mt 8.20 RVR1960; Lc 9.58). Pablo reconoce la renuncia de Cristo a la «propiedad» cuando escribe: «El cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo» (Fil 2.6-7 RVR1960).

Propiedad responsable. La propiedad personal implica responsabilidad personal. En ningún lugar de expresan de forma más memorable las crudas realidades cotidianas de esta idea que en el mandato relativo a un buey que cornea a un esclavo. Aquí tenemos la imagen de la propiedad de alguien dañando la de otro: si el *buey de un israelita cornea al *esclavo de un compatriota, el dueño del primero debe retribuir al del segundo (Ex 21.32). Pero incluso el buey es un objeto de especial cuidado por parte del propietario: «No pondrás bozal al buey cuando trillare» (Dt 25.4 RVR1960). Bajo la ley del AT, la tierra también necesita una consideración especial. La propiedad responsable de la misma significa permitir su «reposo» prescrito y apropiado de la producción. En el *año sabático debe dejarse en barbecho, y cada siete de estos años, debe disfrutar de uno de jubileo adicional (Lv 25). Ser dueño de una propiedad no permite una explotación desmedida sino una administración modelada por el dueño celestial que cuida de su creación.

En ocasiones, las posesiones pueden traicionar a sus dueños. En la habilidosamente contada historia de Judá y Tamar, el primero deja involuntariamente su sello, su cordón y su báculo a una prostituta como prenda, una especie de tarjeta de crédito. Cuando se descubre que su nuera Tamar está embarazada «como resultado de sus andanzas» (NVI), el sello, el cordón y el báculo identifican a Judá como el padre del hijo de la «prostituta» (Gn 38.18, 25).

La Biblia provee numerosas imágenes e historias de contentamiento con lo que uno ya posee. En la parábola de Natán que condena el pecado de *adulterio y *asesinato de David, uno de los puntos principales de su historia es que el hombre rico no utiliza sus propias *ovejas sino que toma el único cordero de su pobre prójimo (2 S 12.4). Proverbios advierte a los hombres de que beban el «agua» de su «propia cisterna»; en otras palabras, que disfruten de su esposa en lugar de la ajena (Pr 5.15 RVR1960). Una de las condenas principales de los ricos por parte de Dios es que «la riqueza es traicionera» porque aquel que tiene mucho nunca tiene suficiente: «Reúne en torno suyo a todas las naciones, y toma cautivos a todos los pueblos» (Hab 2.5 NVI). Dios advierte de que esa codicia nunca producirá contentamiento, porque todas las personas, por muy ricas que sean, deben sufrir el mismo destino en última instancia. Como toda persona después de la muerte, «sus tumbas serán su hogar eterno... aunque tuvieron tierras a su nombre» (Sal 49.11 NVI). Y en la eternidad, las riquezas acumuladas solo producirán dolor a su

dueño (Ec 5.13). No obstante, esto no significa que Dios prohíba la propiedad privada sino únicamente que él desea que todos estén contentos y sean generosos con lo que tienen, así como que prefieran las posesiones eternas sobre las terrenales. De hecho, Miqueas ofrece un atractivo mensaje de la propiedad dada por el Señor en los últimos tiempos, cuando todos poseerán lo que necesiten y «se sentará cada uno debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá quien los amedrente» con la pérdida de lo que se les ha dado (Mi 4.4 RVR1960).

Ver también HERENCIA; TERRITORIO; TIERRA PROMETIDA.

BIBLIOGRAFÍA. C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

POSTRARSE. *Ver* CAER POSTRADO.

POTAJE. *Ver* GUISADO.

POZO

En el mundo bíblico, los pozos deben entenderse en el contexto de la aridez de la tierra. En su clima y ubicación geográfica, el agua es esencial para la vida y escasa. El pozo pasa a ser por tanto una imagen de vida y valor. Además, como había muy pocos (quizá uno por comunidad), eran un lugar de congregación de las personas, donde se realizaban los contactos sociales. De especial importancia en la Biblia es la «escena tipo» en la que un varón viajero (o su subordinado) se encuentra con su futura desposada en un pozo (*ver* Pozo, encontrarse en el).

Pozos físicos. En un nivel simplemente físico, el pozo significa vida para la sociedad agrícola del AT. Era necesario que las personas lo cavasen, por lo que representa una imposición de la civilización humana sobre la contumacia de la naturaleza (Gn 26.15-32; Nm 21.18). Como elemento fundamental para la vida, el pozo es un objeto de valor por el que luchan los líderes de los clanes (Gn 26.15-32). Algunos fueron tan importantes que aún en la época de Jesús el pozo que había fuera de Samaria seguía conociéndose como el «el pozo de Jacob» (Jn 4.6).

Aunque las personas van al pozo a sacar *agua para *beber y *lavarse (Gn 24.11; 2 S 23.15-16), el AT nos deja una imagen más familiar de rebaños reunidos en el pozo comunitario (Gn 29.3; Ex 2.16-17; Jn 4.12). En ocasiones, el mismo está protegido por una piedra inmensa que solo pueden mover varios pastores al unísono, a fin de que nadie pudiese robar una cantidad desproporcionada de agua (Gn 29.10).

Pozos metafóricos. Basándose en las propiedades vivificantes de los pozos físicos, la Biblia también emplea el término como metáfora. Por ejemplo, el refrigerio espiritual del viaje de peregrinación a Jerusalén se representa con los peregrinos haciendo del árido valle de Baca una «región de manantiales» (Sal 84.6 NVI) o una «fuente» (RVR1960). Igualmente evocadora es la exuberante imagen de Isaías: «Sacaréis con gozo aguas de las fuentes de la salvación» (Is 12.3 RVR1960). Aquí, la cualidad vivificante del agua pasa a ser un símbolo de *salvación.

Otros usos metafóricos aparecen en otros pasajes del AT. Abundando en la metáfora del *huerto como representación del valor que el amado otorga a su amada, el esposo del

Cantar de los Cantares llama a su *esposa «fuente de huertos, pozo de aguas vivas» (Cnt 4.15 RVR1960). La imagen de la fuente o el pozo es también un arquetipo favorito de los maestros de sabiduría. Proverbios hace del pozo una imagen de carácter personal. La imagen positiva es clara: «Manantial de vida es la boca del justo» (Pr 10.11 RVR1960). En el lado negativo, «el justo que flaquea ante el impío» es como un «manantial turbio, contaminado pozo» (Pr 25.26 NVI), mientras que «la mujer promiscua es tan peligrosa como caer en un pozo estrecho» (Pr 23.27 NTV). En los profetas, se emplea la imagen del pozo que se seca para representar el juicio inminente de Dios (Os 13.15), y en una declaración paradójica, Jeremías dice: «Como agua que brota de un pozo, así brota de Jerusalén la maldad» (Jer 6.7 NVI).

Jesús en el pozo. La última historia bíblica de un pozo (Jn 4.1-42) constituye un resumen apropiado del abanico de usos bíblicos de las imágenes del pozo. En una versión espiritualizada del encuentro con la futura desposada en un pozo, Jesús coincide con una mujer samaritana, el arquetipo del *marginado, que viene al pozo al mediodía para evitar estar presente cuando la comunidad se reúne allí. Jesús infunde nueva vida a la imagen del pozo cuando ministra a la mujer samaritana fuera de su ciudad. Conforme se desarrolla la historia, se nos recuerda la importancia política, social e histórica de los pozos con la identificación de este por parte Juan como el de Jacob (Jn 4.6). Aquí, el orgullo de generaciones se encarna en la propiedad de los samaritanos (Jn 4.12). Segundo, Jesús llega allí como un viajero cansado, buscando refrigerio (Jn 4.6) como Eliezer, Jacob y Moisés habían hecho antes que él (y como este último, Jesús se encuentra en tierra hostil). La necesidad económica del pozo es evidente: su profundidad exige el uso de herramientas especiales (Jn 4.11). Cuando se le ofrece la posibilidad de obtener agua sin tener que sacarla a diario, la mujer se entusiasma ante la idea de escapar de esa dura tarea continua (Jn 4.15).

Mientras Eliezer, Jacob y Moisés encontraron esposas en el pozo, Jesús busca una novia diferente, aquellos que «adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4.23 RVR1960). Conocedor de la historia de infidelidades de la mujer, revela que él es Aquel a quien ella ha estado esperando, el Esposo, el Mesías que «explicará todas las cosas» (Jn 4.25 NVI). Jesús hace del pozo proveedor de agua un símbolo de la salvación en toda regla. En resumen, en la última escena bíblica en el pozo, Jesús visita este escenario común de oportunidad y bendición, y revela su transformación en una metáfora de redención, mientras se nos recuerda que la encarnación cambia la vida cotidiana.

Ver también AGUA; CISTERNA; MANANTIALES DE AGUA; POZO, ENCONTRARSE EN ÉL.

POZO, ENCONTRARSE EN ÉL

En el paisaje árido de Oriente próximo, los pozos han sido siempre lugares de reunión. La Biblia los presenta acogiendo tres tipos de encuentro: seres humanos con lo sobrenatural; clan con clan (o cultura con cultura); y *hombre con *mujer, frecuentemente en una escena de desposorio. Como ejemplos de los primeros, podemos citar el relato de Génesis 16 de la epifanía de Agar en Beer-lajai-roi (el «Pozo del Viviente-que-me-ve», o «pozo del que ve y vive») y el relato de la revelación de Jesús

como el Cristo a la mujer samaritana en el pozo de Jacob en Juan 4. Este último pasaje también ilustra el encuentro de clanes o culturas en pozos, ya que judíos y samaritanos no se mezclaban habitualmente.

Un caso anterior de un encuentro parecido implica a *Moisés después de su huida de Egipto tras matar a un hombre. Él llega a Madián y encuentra a las siete hijas del sacerdote local siendo hostigadas por *pastores en un pozo. Las *rescata y saca agua para ellas. Aquí tenemos conflictos de más de un tipo, porque no se trata únicamente de las hijas del sacerdote Jetro enfrentándose a un clan vecino, sino también de Moisés, que hasta este punto no había conocido nada ajeno a la vida en *Egipto, confrontando las exigencias de la nueva cultura. De esta forma comienza su larga rusticación, su preparación para el liderazgo posterior de los israelitas en el éxodo.

El tercer tipo de encuentro es el que se desarrolla de forma más completa en la Biblia. El pozo provee el lugar en el que los hombres pueden encontrar a las mujeres, y es frecuente que se acuerde un desposorio allí o poco después. Como escena tipo, el encuentro de la futura desposada en un pozo contiene una serie de ingredientes convencionales, incluyendo la llegada del hombre (o su subordinado) tras un viaje desde una tierra distante, el encuentro con la futura esposa en el pozo, la carrera de la joven hasta su casa para anunciar el acontecimiento, la invitación del extraño a la casa parental (habitualmente para una comida) y la conclusión de la visita con el desposorio. Así son las historias del siervo de Abraham y Rebeca (Gn 22), Jacob y Raquel (Gn 29.1-14), Moisés y Séfora (Ex 2.15-22). Aunque el encuentro inicial entre Rut y Booz tiene lugar en un campo en lugar de un pozo, el mismo recrea una secuencia parecida.

No hay necesidad de atribuir ficción alguna a la presencia recurrente de temas convencionales: el pozo era simplemente el lugar en el que se producían las reuniones sociales. El equivalente actual sería el encuentro de una pareja en la universidad o la iglesia. El incipiente simbolismo del encuentro romántico en el pozo es fácil de ver: la llegada del hombre de una tierra lejana representa la «otredad» de la relación, el acto de sacar el agua establece un vínculo (el primer ritual del romance, en realidad) y el gesto de hospitalidad en la casa parental representa la aceptación en un contexto familiar más amplio.

Quizá podamos ver un nivel adicional de matices simbólicos en el tema, que une dos de los ingredientes más importantes en la supervivencia de cualquier hombre en el antiguo Oriente próximo, el agua y la mujer. Encontrarse con la futura esposa en un pozo une ambos conceptos.

La historia de Isaac, sin ir más lejos, está entrelazada con encuentros en el pozo de los tres tipos mencionados arriba. Tiene relación con Beer-lajai-roi (Gn 24.6) y con otros tres cuyos nombres recogen sus continuos conflictos con los pastores de Gerar: (Esek [es decir, contención] en Génesis 26.17-20, Sitna [enemistad] en Génesis 26.21 y Rehobot [espacios abiertos] en Génesis 26.22).

En el NT, el encuentro de Jesús con la mujer samaritana reúne los tres tipos principales de reunión asociados con esos enclaves. En el debate teológico sobre el lugar de adoración adecuado (4.20-23), vemos el choque de las culturas judía y samaritana. El

anuncio explícito de Jesús a la mujer de que él es el Mesías que explicará todas las cosas nos deja una epifanía que recuerda a la de Beer-lajai-roi. Como encuentro entre un hombre y una mujer, la narración presenta una conversación excepcional, rica en dobles sentidos, que confronta el flirteo de la mujer con la perspectiva más espiritual de la situación por parte de Jesús.

Jesús es poco convencional en al menos tres aspectos al iniciar la conversación. Ante todo, ella es una mujer; además, es samaritana; y él es consciente de su moral dudosa. Podemos suponer que, en el marco en cierto sentido limitado de la mujer, las primeras palabras de Jesús se entiendan como una propuesta carnal. Detrás de la conversación que sigue no solo tenemos el precedente del pozo como enclave del desposorio, sino también el rico lenguaje bíblico del pozo, *el manantial, la *fuente y el agua viva como términos que dan a entender el acto *sexual (cp. Pr 5.15-18; Cnt 4.15; Jer 2.13).

Sin embargo, en el punto crucial del diálogo entre Jesús y la mujer mundana, que presumiblemente ha entendido la exposición de Jesús sobre el agua y la sed en su sentido más básico, él dice de forma abrupta: «Ve, llama a tu marido, y ven acá» (Jn 4.16 RVR1960). Una vez descartado su flirteo, la mujer se dispone a entablar el debate teológico. ¿Cuál es el lugar apropiado para *adorar, Jerusalén o Gerizim? Ella, por supuesto, tiene una opinión firme sobre este asunto, pero no debe evitar a Jesús. El discurso del Maestro sobre Dios como espíritu deja clara la irrelevancia final del lugar donde uno adora, y cuando la mujer acaba diciendo que el cualquier caso el Mesías aclarará todas las disputas teológicas, Jesús declara su identidad a la mujer.

En la narración de Juan, este encuentro en el pozo es de lejos el relato bíblico de este tipo más elaborado. La presentación que Juan hace de Jesús acentúa las múltiples dificultades existentes a la hora de comprender su persona y su verdadero sentido. La mujer samaritana solo es una entre los muchos interlocutores del Maestro que empiezan malinterpretándolo. El marco del diálogo de la mujer samaritana con Jesús es la tipología del pozo como enclave perenne de la epifanía, el conflicto entre clanes, y el encuentro entre un hombre y una mujer.

Ver también AGUA; FUENTE; HISTORIA DE AMOR; MANANTIAL DE AGUA; NOVIA, NOVIO; POZO.

BIBLIOGRAFÍA. L. Enslinger, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», *Literature & Theology 1* (1987-1988) 167-83.

PRECURSOR. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

PRENSA DE VINO, LAGAR

Con menos de dos docenas de referencias, la prensa de vino es una imagen bíblica evocadora, pero no de las importantes. Físicamente, eran *hoyos (Mt 21.33; Mr 12.1), labrados en la *roca (Is 5.2) o enlucidos, en los que se echaban y pisaban las *uvas recogidas para obtener su jugo. Era un lugar de *alegría y cánticos, y el hecho de que Dios silencie los mismos constituye una imagen que evoca su *juicio (Is 16.10; Jer 48.33). El lagar también es una imagen de *abundancia, emparejada en ocasiones con el arquetipo supremo de la abundancia en la Biblia, la *era (Nm 18.27, 30; Dt 15.14;

16.13; 2 R 6.27; Os 9.2; Jl 2.14). La persona que pisa en el lagar pero no tiene permitido beber (Job 24.11; Mi 6.15) es una imagen de privación patética.

El lagar se convierte en ocasiones en el lugar de un acontecimiento o una actividad sin relación con la elaboración del vino. Durante la opresión de los madianitas, Gedeón sacudía el *trigo en un lagar para ocultar lo que estaba haciendo (Jue 6.11). Cuando los israelitas persiguieron a los madianitas, mataron a su capitán Zeeb en uno de ellos (Jue 7.25).

Como metáfora (en contraste con la imagen física), el lagar es una imagen negativa en la Biblia. En lugar de acentuar el tema de la *cosecha, los escritores hacen uso del pisado de las uvas para asociarlo con la destrucción y el juicio. Así pues, se compara un ejército invasor con los que pisan la uva en el lagar (Lm 1.15). En otros pasajes, la tinaja de vino desbordante es una imagen de una nación cuya maldad es excesiva (Jl 3.13).

Todas las referencias anteriores al lagar palidecen cuando se comparan a la aterradora prense de uvas de la ira de Dios, su destrucción final del mal y castigo de los hacedores de maldad. Leemos acerca de ello en las visiones *apocalípticas de la Biblia, primero en Isaías 63.3, donde se representa a Dios pisando el lagar en solitario, pisoteando a los impíos con ira y manchando sus vestiduras en el proceso. Las imágenes culminantes se encuentran en el libro de Apocalipsis (Ap 14.19-20; 19.15), donde el lagar se identifica poderosamente con la *ira de Dios contra el *pecado y donde la tinaja rebosa *sangre en lugar de vino en una visión surrealista (Ap 14.20).

Ver también ABUNDANCIA; COSECHA; JUICIO; SANGRE; TRILLA, ERA; UVAS; VINO.

PRESTAR, PRÉSTAMO

Prestar y pedir prestado son términos que los escritores bíblicos emplean para pintar retratos de *bendición y *maldición. El sentido fundamental de prestar es la extensión de provisión y generosidad a alguien que se encuentra en necesidad; el de pedir prestado es dependencia y necesidad. Proverbios 19.17 destaca este significado: «Servir al pobre es hacerle un préstamo al Señor; Dios pagará esas buenas acciones» (NVI).

El elemento de generosidad inherente al prestar se reafirma en la Biblia con una continua actitud negativa hacia el préstamo de dinero con intereses (Ex 22.25; Lv 25.37; Ez 18.8). La generosidad esencial que transmite el prestar en la Biblia se capta en el mandato de abrir la mano liberalmente y prestar lo necesario (Dt 15.8 RVR1960; ver también Neh 5.8-10). En el NT, prestar pasa a ser una imagen aun más abundante de generosidad, como en los mandatos de Jesús: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no le vuelvas la espalda» (Mt 5.42 NVI), y «sin esperar nada a cambio» (Lc 6.35 NVI). En vista de esta corriente ética del prestar como acto de generosidad, no sorprende que el retrato de las personas piadosas en el AT incluya el detalle de que «prestan siempre con generosidad; sus hijos son una bendición» (Sal 37.26 NVI).

Como una extensión lógica del hecho de que «los ricos son los amos de los pobres; los deudores son esclavos de sus acreedores» (Pr 22.7 NVI). La simple capacidad de prestar es una imagen de *prosperidad y poder. De hecho, es un indicio de la bendición del pacto y la obediencia al mismo: «El Señor tu Dios te bendecirá, como lo ha prometido, y tú

podrás darles prestado a muchas naciones, pero no tendrás que pedir prestado de ninguna. Dominarás a muchas naciones, pero ninguna te dominará a ti» (Dt 15.6 NVI). Y una vez más: «El Señor abrirá los cielos, su generoso tesoro, para derramar a su debido tiempo la lluvia sobre la tierra, y para bendecir todo el trabajo de tus manos. Tú les prestarás a muchas naciones, pero no tomarás prestado de nadie. El Señor te pondrá a la cabeza, nunca en la cola. Siempre estarás en la cima, nunca en el fondo, con tal de que prestes atención a los mandamientos del Señor tu Dios que hoy te mando, y los obedezcas con cuidado» (Dt 28.12-13 NVI).

La capacidad de prestar a otros provenía de las abundantes bendiciones materiales del Señor a Israel; la capacidad de prestar indicaba el favor de Dios sobre los individuos y la nación en su conjunto. Por el contrario, si Israel no seguía al Señor, «los extranjeros que vivan contigo alcanzarán cada vez más poder sobre ti, mientras que tú te irás hundiendo más y más. Ellos serán tus acreedores, y tú serás su deudor. Ellos irán a la cabeza, y tú quedarás rezagado» (Dt 28.43-44 NVI). La ausencia del favor de Dios se manifestaba en la necesidad de pedir prestado (Neh 5.4).

La manera en la que las personas prestan es una de las características que las define como justas o impías. Como el Señor es un Dios compasivo, se promulgan leyes específicas para gobernar el proceso del préstamo a fin de proteger a los deudores y mostrar que el Señor llama a su pueblo a imitar la compasión y la *misericordia que él ha tenido con ellos (Ex 22.25; Lv 25.36-37; Dt 23.19-20; 24.10-17). Las Escrituras ensalzan al justo por su generosidad y su gracia al prestar (Sal 37.26; 112.5; Pr 19.17). Ezequiel diferencia a un padre justo de su hijo malo por la forma en que prestan. El padre justo no presta a un interés excesivo, pero el hijo malo «presta dinero con usura y exige intereses» (Ez 18.13 NVI).

La Biblia dice poco acerca de pedir prestado, pero el bajo estatus del que lo hace está implícito en las afirmaciones sobre el tema. Los israelitas son libres de prestar a los extranjeros, pero se les ordena que no pidan prestado a las naciones vecinas. Equilibrando la promesa de que si Israel obedece «prestará a muchas naciones, pero no tomará prestado de nadie» (Dt 18.12 NVI) tenemos el hecho de que entre las maldiciones se encuentra la amenaza de que un extranjero «te prestará a ti, y tú no le prestarás a él» (Dt 28.44 RVR1960), haciendo pues a Israel «esclavo de sus acreedores» (Pr 22.7 NVI).

La cultura del antiguo Oriente próximo no era una sociedad en la que tendrían lugar préstamos con propósitos comerciales o de negocios. Los que pedían prestado eran hombres y mujeres en situaciones desesperadas, incapaces de proveer alimentos, ropa o cobijo para sí mismos. El pequeñísimo detalle del clamor del hombre cuyo hacha cayó en el agua dice mucho: «¡Ah, señor mío, era prestada!» (2 R 6.5 RVR1960). El estatus del que pide prestado en relación al que presta es análogo al del deudor en relación al acreedor, o del comprador al vendedor (Is 24.2). Sin embargo, para que no pintemos al que pide prestado en términos totalmente dignos de lástima, se nos recuerda que este también puede ser un sinvergüenza: «Los malvados piden prestado y no pagan» (Sal 37.21 NVI).

Ver también ABUNDANCIA; POBREZA; PROSPERIDAD; RIQUEZA.

PRIMERO

El primero indica el que viene o se encuentra al principio de una serie; el primero precede a todos los demás en el tiempo (el más tempranero), en el orden (en contraste con el segundo) o en importancia. Fundamentalmente, corresponde al número ordinal *uno, como en el primer río (Gn 2.11) o el primer mes (Gn 8.5). Las cosechas tenían «primicias», la prueba inicial de la abundancia disponible, y después el resto del cultivo. En cuanto a los hijos, la Biblia habla a menudo del primogénito (p.ej., Gn 35.23; 36.15; 38.6). Literalmente, por supuesto, este hecho se refiere al primer *hijo nacido a unos padres, sea varón (Gn 27.19) o hembra (Gn 19.31). En este sentido biológico, Jesús fue el primer *hijo de María (Lc 2.7).

Ser el primero connota el comienzo de algo, de ahí las importantes referencias al primer mes o día (p.ej., Gn 8.13; Ex 40.2), o al primer año de un reinado (p.ej., 2 Cr 20.3; 36.22; Dn 1.21; 7.1). Como condición de un comienzo incorrupto, este primer estado se presenta en ocasiones como una norma de espiritualidad superior (Jer 7.12). Volver al mismo constituye una restauración del favor y la *bendición de Dios (Is 1.26; Jer 33.7, 11) o un reavivamiento espiritual (Ap 2.4-5).

Primicias. En el AT, las palabras hebreas traducidas «primicias» se refieren a la porción de los cultivos que madura primero (Neh 10.35; Nm 13.20; Ez 44.30) o a la mejor (Nm 15.20; 2 Cr 31.5). Dios instituye un principio (y una *festividad) en la que las primicias de la cosecha (p.ej., Ex 23.16, 19; Lv 23.10, 17, 20) y el primer esquileo de la lana de las *ovejas (Dt 18.4) se le ofrecen en *sacrificio. Cuando los contemporáneos de *Nehemías determinan volver a los caminos del Señor, vuelven a instituir la práctica de traer las primicias a Dios para sustentar a los sacerdotes que sirven en su casa (Neh 10.35-37; 12.44). El sabio cree que forma parte de la *sabiduría que todo el pueblo de Dios honre a su Señor con las primicias de sus frutos (Pr 3.9). Lo que mejor explica esta idea es que Dios considera a Israel las primicias de su *cosecha (Jer 2.3).

Pablo emplea la metáfora de las primicias (*aparchē*) para hablar de la relación entre la resurrección de Cristo y la de los muertos (1 Co 15.20, 23). La de Cristo es las «primicias de los que durmieron» (1 Co 15.20), y como las de la cosecha, es una muestra y una garantía de la cosecha plena de resurrección venidera. De igual forma, el Espíritu Santo se denomina «primicias» en Romanos 8.23 (cp. Espíritu santo como las «arras» en 2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14), un anticipo de la vida celestial concedida por Dios en el siglo venidero. Y cuando Pablo habla de sus primeros convertidos en una región, los llama las «primicias» (Ro 16.5; 1 Co 16.15), porque son las primicias de la cosecha escatológica de Dios entre las naciones.

Primogénito. Los hijos primogénitos tienen una importancia especial porque garantizan la existencia de la *familia hasta la próxima *generación. Del mismo modo que las primicias de la cosecha pertenecen a Dios, él también insiste en que el primogénito de cada *matriz, animal y humana, también es suyo (Ex 13.2, 12; 22.29; 34.19; Nm 3.13). Al hacerlo, Dios reclama para sí el futuro de la nación. Instituye un proceso de *redención para que los israelitas puedan recuperar a sus primogénitos (Ex 13.13, 15), por medio del *sacrificio de la primera cría de animales limpios (concretamente vacas,

ovejas o cabras) al Señor (Nm 18.15, 17). Más adelante, Dios escoge a los levitas para sí en lugar de los primogénitos de Israel (Nm 3.41, 45; 8.18).

Nacer en primer lugar establece a un hijo en un lugar especial de prominencia. El primogénito recibe una doble porción de la herencia del padre (Dt 21.17). La importancia de identificarlo emerge en el incidente recogido en Génesis 38.28, donde a fin de evitar el error, la partera ata un hilo escarlata alrededor de la mano del gemelo que sale antes del vientre.

El primogénito asume un valor simbólico debido al énfasis generalizado y la importancia dada al primero. Uno de los amigos de Job, Bildad, opina sobre la condición de aquel: «a sus miembros devorará el primogénito de la muerte» (Job 18.13 RVR1960); esto es, Job se ha encontrado con el golpe más fuerte que la muerte puede propinarle. Aquí vemos que *primogénito* pasa del literal «uno que nación el primero en el tiempo» al concepto del primero en importancia. De ahí que en el AT leamos acerca de naciones y gobernantes que son los «primeros» (Nm 24.20; Est 1.14; Dn 6.2). De especial importancia es el caso de David, de quien Dios dice: «Yo le daré los derechos de primogenitura, la primacía sobre los reyes de la tierra» (Sal 89.27 NVI). Literalmente, David no fue el primer rey de Israel ni el primer hijo nacido a sus padres. Primogénito habla aquí de preeminencia; Dios escogió a David para la *posición* de primogénito.

Esta idea es la que mejor explica el título de primogénito aplicado a Jesús en Colosenses 1.15, 18. Jesús ocupa la posición de preeminencia en la *creación y la *resurrección, la restauración del orden creado de Dios (cp. 1 Co 15.20; He 1.6; Ap 1.5). Cristo es el primero y el último (Ap 1.17; 2.8; 22.13). Igualmente, aunque los cristianos se conforman a su imagen, él ocupa la posición exaltada del primogénito entre todos sus hermanos (Ro 8.29). Al mismo tiempo, del mismo modo que Israel era la nación especial de Dios, los autores del NT identifican a los cristianos como los primogénitos (He 12.23) y las primicias del Señor (Stg 1.18; Ap 14.4).

Aunque las asociaciones de ser el primero son mayoritariamente señales positivas de preeminencia o precedencia, la Biblia lanza una sorprendente inversión de las suposiciones acerca de que ser el primero es ser el mejor. La historia del AT del hermano más *joven que suplanta al primogénito es tan común que pasa a ser un arquetipo. Así pues, se otorga precedencia a Isaac sobre Ismael, a *Jacob sobre *Esaú, a *José sobre sus diez hermanos mayores, a Efraín sobre Manasés (Gn 48.13-14), a *David sobre sus hermanos, a Raquel sobre Lea. A esta idea podemos añadir la retórica paradójica de Jesús en la que dice que los primeros serán los últimos y viceversa (Mr 9.35; Lc 13.30; cp. Lc 22.26).

Ver también ADOPCIÓN; COSECHA; FRUTO, FRUTA; HIJO; RESURRECCIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. G. M. Burge, «First Fruits, Down Payment», *DPL* 300-301; P. T. O'Brien, «Firstborn», *DPL* 301-3.

PRIMICIAS. *Ver* FRUTA, FRUTO; PRIMERO.

PRIMOGÉNITO. *Ver* HIJO; PRIMOGENITURA; PRIMERO.

PRIMOGENITURA

En el AT, el concepto de primogenitura se expresa con el sustantivo *beḵôr/ beḵôrâ.* Va inseparablemente enlazado con el concepto de «primogénito» mediante su común raíz hebrea *bḵr.* De las ciento cincuenta y ocho apariciones de esta raíz, solo cuatro son una forma verbal, lo que indica que la forma nominal es fundamental para otros matices. El concepto de primogenitura alude a los privilegios y las expectativas del derecho del primer varón nacido. El sustantivo siempre aparece en singular, con un significado especial en las reclamaciones legales del *hijo mayor de una doble porción de su herencia, del derecho de llevar el *nombre familiar y de otros privilegios.

Usos literales. La ilustración más importante del término es la apropiación de la primogenitura de Esaú por parte de *Jacob (Gn 25.29-34). De ese modo, Jacob tenía derecho a las bendiciones de la *alianza y la mediación del linaje de Abraham delante

De Dios. En el contexto, las bendiciones son prosperidad y dominio (Gn 27.27-8, cp. 39-40 para autorizar al primogénito a una doble porción de la herencia familiar [Dt 21.15-17]). Aunque el concepto y las costumbres que lo acompañaban eran comunes en el Antiguo Oriente Próximo, el rango y el favor de la primogenitura en el AT se ven como algo más que tradición y se considera encomendada por la gracia de Dios. A pesar de los respectivos engaños de Rebeca y de Jacob, y de la impiedad de Esaú (Gn 25.34), el hijo mayor sirve al hermano menor (Gn 25.23, cp. 44.12-20) según la voluntad soberana del Señor (cp. Mal 1.2-3 con Ro 9.3).

El *sacrificio más selecto, el primogénito y las primicias (*ver* Primero), se dedican a Dios (cp. Gn 4.4 y contextos legales como Lv 27.26). En una gran prole, los privilegios de la primogenitura se dividen más según la edad y las cualidades morales. Por el incesto cometido, a Rubén, el hijo mayor se le priva de sus derechos habituales (Gn 49.3-4). Las bendiciones de la primogenitura se otorgan a sus sobrinos, los hijos de José (1 Cr 5.1) como primogénito de Raquel, la amada esposa de Jacob.

A pesar de que la figura del primogénito y de su derecho de nacimiento se emplea comúnmente en el AT (p.ej., 2 Cr 21.3; Jer 31.9, en el NT *prō totokeia* («derecho de nacimiento») tan solo aparece una vez en una alusión a la «impiedad» de Esaú (Heb 12.16). La infidelidad de este le produjo un alivio temporal sobre las bendiciones perdurables (Heb 12.17); por tanto, los lectores no deberían comprometer su fe para obtener consuelo en la persecución a fin de no perder las bendiciones de ser coherederos con Cristo (Heb 12.1-3).

Sentidos Figurados. Un uso importante de la palabra primogénito, en un sentido figurado, se halla en Éxodo 4.21-23, donde el Señor llama a Moisés para liberar a *Israel, «mi primogénito», advirtiendo de la *plaga en el hijo primogénito del Faraón (cp. Jer 31.9, para el compromiso del Señor con su primogénito colectivo, Efraín). El paralelismo de los primogénitos no deja lugar a duda sobre el significado; la «casa de Jacob» es heredera de honor de Yavéh, llamada a ser un reino de sacerdotes y una nación santa, estableciendo la adoración y el dominio en la tierra elegida (Ex 19.3-6; Dt 4.5-8; cp. 1 P 2.10 para un lenguaje parecido en relación a la iglesia). La primogenitura de Israel como nación joven depende del favor del Creador soberano, el Altísimo, más que cualquier poder de conquista, como se demuestra en la *Pascua y en haber cruzado el *mar. La

maldición del Señor sobre el primogénito de Egipto se celebra, mediante el mismo símbolo, como vindicación consumada de su pueblo primogénito (p.ej., Sal 78.51; 105.36).

La figura de la nación como primogénito surge cuando Israel se convierte en su hijo representativo por debajo del Padre, el rey *davídico al que se le promete el favor divino y el dominio perpetuo (2 S 7.14-17). El hijo davídico, en cambio, anticipa el *rey ideal en la profecía mesiánica, que establecerá el justo dominio del Padre sobre la tierra y sus reyes (Ex19.5; Sal 2; 89.20-29; 110; etc.). También hay un cambio de énfasis que pasa de la primogenitura y va a la adopción del «ungido» (Sal 2.2; 89.20, 27), así que la justa reivindicación que Dios hace sobre la tierra se expresa en la herencia de los hijos de David (Mt 1.l, 20; Lc l.32-33). Como hemos observado más arriba, el dominio supremo se remonta a su posición como ungido del Padre Altísimo y excluye a todos los demás reyes.

En la LXX y el NT, se emplea *prō tótokos* («primogénito») en vez de *prō* ***to****tókos* («dar a luz por primera vez»). De este modo, la preeminencia y el privilegio se enfatizan más que el nacimiento. El singular *prō tótokos* se refiere siempre a Cristo en el NT, ya sea de forma literal (Mt 1.25; Lc 2.7, Heb 1.6) o figurada. Los autores del NT desarrollan las imágenes del término con referencia al gobierno de Dios y la liberación salvífica o herencia escatológica. Cristo es el «primogénito de toda creación» (Col 1.15 RVR1960), lo que en su contexto significa la supremacía o preeminencia final en todo. También se contempla la herencia en la frase «el primogénito de entre los muertos» (Col 1.18; Ap 1.5); en una metáfora señorial, tan solo el *Cordero es digno de romper los *sellos del *rollo de la creación. Esto significa que solo él puede reclamar justamente el patrimonio de la creación como *herencia suya (Col l .20; Ap 5.6-7; 6.1). La ruptura de los sellos marca la progresión estructural del Apocalipsis, desde el mundo caído hasta la nueva creación. Al recibirla Cristo, como cordero, también recibirá a «sus hermanos» como coherederos del glorioso dominio (Col 1.18; Ro 8.29-30; He 12.23). Sin embargo, como primogénito, su «primogenitura» tiene una absoluta supremacía de rango.

Ver también NACIMIENTO; HISTORIA DE NACIMIENTO; PRIMERO; HIJO.

PRISIÓN

Como castigo, la prisión se menciona con bastante frecuencia en la Biblia, pero el encarcelamiento no estaba cubierto en la ley mosaica, y no había cárceles, en el sentido moderno de la reclusión a largo plazo, en el antiguo Israel. Sin embargo, la *esclavitud penal y las prisiones formaban parte del antiguo Oriente próximo y era tan conocidas que los escritores podían emplearlas como imagen de forma efectiva.

En ocasiones, un encarcelamiento era injusto (p.ej., Gn 39.20; Jer 37.18); en ocasiones era consecuencia de procesos legales justos (p.ej., 2 R 17.4; Esd 7.26). Como un prisionero podía estar recluido indefinidamente, la liberación de la cárcel se considera una *bendición de Dios y una respuesta a la *oración (Sal 68.6; 79.11; 107.10-16).

En algunos pasajes resulta difícil diferenciar si la referencia a la prisión es literal o metafórica. Por ejemplo, David no se encontraba literalmente en la cárcel cuando oró diciendo: «Sácame de la prisión, para que alabe yo tu nombre» (Sal 142.7 NVI). Sin duda,

estaba refiriéndose a sus circunstancias personales en ese momento (compárese Sal 66.11; Is 42.22; Zac 9.11). En ocasiones, prisión sirve como una ilustración rápida de cualquier cosa o persona que limite la libertad de un individuo. De ahí que el encarcelamiento pueda referirse a las tretas de una mujer sin escrúpulos (Ec 7.26), a prácticas injustas y restrictivas (Is 58.6) o simplemente a cortar la retirada propia (1 S 23.7). Ezequiel la emplea como parte de una imagen más amplia del rey de Israel como un *león capturado (Ez 19.9), mientras el apóstol Pablo contrasta su propio confinamiento con la libertad de la Palabra de Dios (2 Ti 2.9): a pesar de su encarcelamiento, las buenas nuevas seguían siendo libres para su difusión.

El apóstol también utiliza encarcelamiento como una descripción de nuestra condición espiritual caída. Él escribe: «Todo el mundo es prisionero del pecado» (Gá 3.22 NVI). Se vio incapaz de liberarse del principio de *pecado dentro de su naturaleza (Ro 7.23) y llegó a la conclusión de que solo Dios podía hacerlo por él. Esta circunstancia explica particularmente las profecías de Isaías relativas al que ha de venir, que liberaría a los cautivos de la cárcel (Is 42.7; 61.1), una predicción que Jesús se vio cumpliendo: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor» (Lc 4.18-19 RVR1960). La *muerte, como el Hades, el lugar donde se reúnen los muertos, se considera una prisión de la que Jesús tiene la *llave (Ap 1.18, 24; *ver* Infierno). Este parece ser también el sentido de la respuesta de Jesús a la confesión de Pedro relativa a las «puertas del Hades» (Mt 16.18 RVR1960), aunque la imagen de solapa con la de una *ciudad.

Sin embargo, en otras ocasiones, Dios se representa como un carcelero de quien no hay *escapatoria (Lm 3.7). Se recuerda a Job la futilidad se oponerse al Señor, algo que él reconoce. «Si viene y te pone en un calabozo... ¿quién lo hará desistir?» (Job 11.10 NVI; ver también Job 12.14; *ver* Job, libro de). A este respecto, el consejo de Jesús de solucionar las cosas con tu enemigo antes de verte en la cárcel parece ser algo más que una advertencia sobre relaciones sociales (Mt 5.25-26; Lc 12.58-59). Subraya la necesidad de *reconciliarse con Dios mientras sea posible.

Esta imagen tiene un concepto particular cuando se emplea para describir el *juicio de los seres espirituales, incluyendo a Satanás (Is 24.22; 2 P 2.4; Jud 1.6; Ap 20.1-3, 7). La referencia tentadora de Pedro a los espíritus que Cristo visitó en prisión (1 P 3.19) ha atraído una gran variedad de interpretaciones, abarcando desde los espíritus de los muertos que nunca habían oído el evangelio hasta los seres espirituales rebeldes encarcelados antes del *diluvio (2 P 2.4; Jud 1.6). Existen opiniones divididas acerca del sentido exacto de este versículo.

Ver también CRIMEN Y CASTIGO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; ESCLAVO, ESCLAVITUD; HUIDA, HISTORIAS DE; MUERTE; PECADO.

PROCESIÓN triunfal. *Ver* PROCESIÓN, PROCESIÓN TRIUNFAL; TRIUNFO.

PROCESIÓN, PROCESIÓN TRIUNFAL

Toda sociedad humana tiene sus momentos de procesión, pero las culturas antiguas, arraigadas en lo ritual, parecen haberse especializado en ellas. Las culturas marciales han conmemorado generalmente las victorias con procesiones triunfales, tal como ocurre en la actualidad con los triunfos deportivos o políticos.

Las procesiones más prominentes y regulares mencionadas en la Biblia son las que tenían lugar como parte de la adoración formal en el *templo de *Jerusalén. En Salmos 42.4, el salmista, desde el exilio, recuerda una época en la que dirigía a los adoradores «hasta la casa de Dios, entre voces de alegría y de alabanza del pueblo en fiesta» (RVR1960). Nehemías 12.31 pinta un cuadro parecido. En otros pasajes de los salmos leemos acerca de «las procesiones de mi Dios, las procesiones de mi Dios y rey. Los cantores van al frente, seguidos de los músicos de cuerda, entre doncellas que tocan panderetas» (Sal 68.24 NVI), así como de «la procesión portando ramas en la mano hasta los cuernos del altar» (Sal 118.27 NVI; ver Sal 118.19-26 para una imagen más completa, llena de imágenes de *puertas que se abren y personas que entran por ellas).

Además de las procesiones como parte de la adoración, encontramos referencias a las políticas y militares en el AT. Tras la salvación en el Mar Rojo, María dirigió una procesión de mujeres *danzando (Ex 15.20), y las mujeres también condujeron de una forma parecida a David y Saúl a casa después de una victoria (1 S 18.6-7). En 1 Reyes 1.33-40, se narra la procesión de coronación de Salomón, mientras Salmos 68.18 menciona la práctica militar de un rey victorioso que lleva a sus cautivos en procesión a una *ciudad. Isaías nos provee una imagen del triunfo *apocalíptico venidero en el que reyes «serán llevados como cautivos en un desfile victorioso» mientras las personas traen «las riquezas de muchos países» a Sion (Is 60.11 NTV).

Jesús también tiene relación con una procesión triunfal, aunque esta se reserva algunas sorpresas para nosotros. En la profecía mesiánica de Zacarías acerca del acontecimiento, encontramos la paradoja de un rey «justo y victorioso» tan humilde que cabalga sobre un *asno (Zac 9.9 NTV). El cumplimiento de la profecía tiene lugar con la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén desde Betania (Mt 21.1-11; Mr 11.1-10; Lc 19.29-40; Jn 12.12-19). Este famoso momento fusiona las ideas de procesión del AT, teniendo en cuenta que jalean a Jesús como un rey que entra en la capital y al mismo tiempo al templo en procesión (Mr 11.11). Aunque el libro de Apocalipsis no describe una entrada triunfal en toda regla de Cristo y sus santos en el *cielo, el concepto acecha en el trasfondo de las escenas en las que Cristo y sus seguidores se ven conquistando a sus enemigos y entrando en un cielo que resuena con júbilo. Un espíritu parecido subyace a la imagen del principio del libro de Hebreos, donde leemos que Cristo, «habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas» (He 1.3 RVR1960).

El punto culminante del tema de la procesión triunfal en el NT es una referencia doble a *thriambeuō*. Las traducciones no coinciden en cómo expresar 2 Corintios 2.14, que se traduce «gracias a Dios que en Cristo siempre nos lleva triunfantes» (NVI) y «gracias a Dios, quien nos ha hecho sus cautivos y siempre nos lleva en triunfo en el desfile victorioso de Cristo» (NTV). Colosenses 2.15 emplea el mismo término cuando dice que

Cristo «desarmó a los poderes y a las potestades» y «los humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal» (NVI). El marco de referencia es la procesión romana en la que un general victoriosa entraba en la capital liderando su *ejército triunfante y/o una fila de cautivos para exhibirlos públicamente. Los creyentes en Cristo podrían estar en cualquiera de las dos categorías o en ambas. Por un lado, forman parte del ejército victorioso de Cristo (cp. Ap 19.11-13). Sin embargo, la paradoja de que los cristianos encuentran su victoria siendo esclavos de Cristo encaja con la repetida denominación de Pablo de su propio estatus como esclavo de Cristo (Ro 1.1; cp. también Ro 6.16-22; 1 Co 4.9-13; 2 Co 6.4-10; 11.30; 12.9-10; *ver* Esclavo, esclavitud).

La paradoja puede ir aun más lejos de las connotaciones positivas de ser llevado como prisionero para ser exhibido: la propia procesión triunfal de Cristo condujo a su muerte *expiatoria en Jerusalén, y como sus seguidores participan en esta (Gá 2.20), no solo se les exhibe en triunfo en la *cruz (como los poderes y autoridades en Col 2.15) sino que quizá se les lleva a la propia cruz de la misma forma que Cristo, entendiendo que esta muerte es realmente un triunfo.

Ver también DIVINO GUERRERO; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFÍA. L. William son Jr., «Led in Triumph: Paul's use of *Thriambeuō*», *Interpretation* 22 (1968) 317-32; T. Schmidt, «Jesus' Triumphal March to Crucifixion: The Sacred Way as Roman Procession», *Bible Review* 13 (1997) 30-37.

PROFECÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

El género de la profecía del AT se ha identificado acertadamente como proclamación. De hecho, los propios profetas repiten frecuentemente su *llamamiento para proclamar los mensajes dados por Dios (p.ej., Jer 1.5; 2.1). Comunicados de forma oral, los mismos adoptaban la forma de una homilía sermónica diseñada para dar a conocer los propósitos del Señor, con la visión de amonestar o alentar a los oyentes a reaccionar apropiadamente a la palabra divina.

Géneros y formas literarias. Los mensajes proféticos se transmitían en una diversidad de géneros literarios. Las dos formas más habituales son el *oráculo de *juicio y el de *salvación o redención. El primero es más frecuente, y se construye alrededor de al menos dos elementos centrales: (1) acusación, proveyendo la razón para el juicio del Señor, y (2) el propio anuncio (p.ej., Am 4.1-2). Los anuncios de juicio se proclamaban contra naciones extranjeras y el pueblo del *pacto de Dios, en ambos casos dirigidos contra individuos, *ciudades o países. En ocasiones, adoptaban la forma de oráculos de aflicción con sus elementos habituales de invectiva, crítica y amenaza (p.ej., Hab 2.6-20).

En algunos ejemplos, estos oráculos adoptan una perspectiva universal que presenta frecuentemente los acontecimientos del fin de los tiempos en escenas apocalípticas, incluyendo la guerra a escala cósmica y sucesos terribles en el mundo natural, que provocan una devastación generalizada (*ver* Fin de los tiempos), junto con una intervención divina que acaba con el *mal en la *tierra y trae la liberación definitiva para el pueblo de Dios. La mezcla de los oráculos escatológicos de juicio y los de salvación

bien podría denominarse «oráculos del reino», ya que el juicio sirve para introducir la era final de paz y prosperidad en la tierra.

Muchas profecías son relatos instruccionales. Los subgéneros típicos incluyen el pleito del pacto, que contiene elementos como testigos, acusaciones, condenas y sentencias (Is 3.13–4.1), y el debate, que presenta declaración, discusión y refutación (Mal 1.6-14). Otro material de instrucción puede contener una exhortación o advertencia, con un llamamiento típico a oír lo que el profeta está diciendo, junto con los motivos por los que prestar atención a la llamada divina (Mi 3), y diversos dichos de sabiduría (p.ej., Is 29.16).

Pueden destacarse varios géneros más, como la sátira (Amós), el *lamento (Ez 19), el cántico burlón (Nah 3.8-12), el informe de una *visión (Ez 1), la *oración (Jer 14.7-9) y los relatos biográficos y autobiográficos (p.ej., Ez 24.15-27). Los profetas también empleaban himnos y cánticos en ocasiones (Is 42.10-13; *ver* Música), en al menos un caso extraídos del ciclo épico del *éxodo (Hab 3.3-15). Hicieron uso de ambos vehículos literarios dominantes, la prosa y la poesía. La primera aparecía con más frecuencia en relatos biográficos o autobiográficos, reseñas históricas (p.ej., Jer 37–44) e informes de visiones, y la segunda en la mayoría de los demás géneros.

Figuras y temas literarios. Tanto en prosa como en poesía, el profeta escribía con un lenguaje tan elevado y tal urgencia en el tono y el mensaje que el resultado proveía una expresividad literaria que puede definirse como «poética». En consecuencia, no sorprende encontrar el uso libre de muchos rasgos literarios y del rico simbolismo habituales en la poesía.

El símil y la metáfora son especialmente prominentes. *Oseas representa el amor de Israel por Dios como algo tan efímero como la *nube o el *rocío de la mañana (Os 6.4); *Abdías asemeja la fortaleza de Edom con el nido de un *águila (Abd 4); *Habacuc compara al Libertador de su pueblo con un guerrero (*ver* Guerrero divino) que vence a sus enemigos (Hab 3.8-15); y *Nahúm describe la ira del juicio de Dios como *fuego (Nah 1.6). *Isaías señala que la humanidad (toda carne) es *hierba (Is 40.6). *Sofonías acusa a los oficiales opresores de Jerusalén de ser *leones rugientes (Sof 3.3), mientras *Zacarías los llama *pastores necios e inútiles (Zac 11.15, 17).

Tales figuras se extienden frecuentemente a la parábola y la alegoría. Israel se asemeja a una *viña sin fruto (Is 5.1-7), mientras Nabucodonosor, un gran águila, arranca el retoño más alto de un cedro (el rey de Judá) y lo planta en una ciudad de comerciantes (Babilonia; Ez 17.1-21). Se observa el uso de un recurso estrechamente relacionado, la apocatástasis, una declaración que indica una comparación. *Amós llama a las mujeres socialmente prominentes del reino de norte «vacas de Basán» (Am 4.1), y *Miqueas desafía a Jerusalén con un recordatorio de que es la torre que vigila el *rebaño (Mi 4.8).

Varias figuras retóricas que implican sustitución también son evidentes, como la metonimia, la sinécdoque y el merismo. De ahí que Jeremías hable de *lenguas que atacan, refiriéndose a las palabras que salen de ellas (Jer 18.18); Oseas informa que la tierra (esto es, el pueblo de Dios) se ha alejado del Señor (Os 1.2). Jeremías acusa a profetas y sacerdotes de impíos (esto es, los falsos profetas y los sacerdotes apóstatas,

Jer 23.11); Nahúm predice que el fuego de los asediadores consumirá los cerrojos (es decir, las puertas) de Nínive (Nah 3.13); y Amós representa la condición desesperada del reino del norte ante sus atacantes retratando la *debilidad y la *sed de sus jóvenes (Am 8.13).

Figuras literarias parecidas proveen imágenes pintorescas. Isaías personifica el desierto, que está alegre (Is 35.1), mientras *montañas y colinas cantan y los *árboles baten palmas (Is 55.12). Miqueas llama a las montañas a servir como miembros del jurado ante el que Dios presentará su causa contra Israel (Mi 6.2). Con un enérgico apóstrofe, *Joel pide al Señor que traiga sus fuerzas santas para luchar contra los ejércitos de la tierra (Jl 3.11), mientras una *Sion personificada se dirige a su *enemigo aconsejándole que no se regodee por su condición desesperada (Mi 7.8). El antropomorfismo y el antropopatismo también resultan evidentes. Amós dice que los ojos de Dios están contra el reino del norte pecador (9.8), y Zacarías describe el celo de Dios por Sion (8.2).

Podemos destacar algunos rasgos más. Por ejemplo, los profetas (especialmente Malaquías) emplean frecuentemente la pregunta retórica y la hipérbole para subrayar su idea. A través de Jeremías, Dios recuerda a su pueblo su omnipresencia preguntando: «¿Soy yo Dios de cerca solamente... y no Dios desde muy lejos?» (Jer 23.23 RVR1960). Por medio de Isaías, pregunta: «¿Acaso se ha acortado mi mano para no redimir? (Is 50.2 RVR1960). Empleando el paralelismo de la escalera, Miqueas pregunta a los ciudadanos ortodoxos pero espiritualmente vacíos de su época: «¿Se complacerá el Señor con miles de carneros, o con diez mil arroyos de aceite?» (Mi 6.7 NVI). Los invasores *babilónicos se retratan avanzando más veloces que leopardos (Hab 1.8).

La ironía, el sarcasmo y la sátira también se encuentran en los escritos proféticos. Amós dice a los israelitas: «Id a Bet-el, y prevaricad; aumentad en Gilgal la rebelión» (Am 4.4 RVR1960). En un toque enérgico de ironía situacional, el fuego preparado para los tres compañeros de Daniel consume a los que los echan en el horno, mientras ellos permanecen ilesos dentro del mismo (Dn 3.21-27). Con sarcasmo mordaz, Nahúm predice que las famosas fuerzas militares de Nínive demostrarán ser simples mujeres débiles, y desertarán en el ardor de la batalla como saltamontes que, con sus alas secadas por el sol, vuelan con el calor del día (Nah 3.13, 17). En una penetrante sátira social, Amós señala que aunque los explotadores de la sociedad hayan edificado casas sofisticadas, no morarán en ellas (Am 5.11-12). Dios reprende a Jonás por preocuparse más por la parra seca que le protegía del calor del *sol que por las almas de los *ninivitas (Jon 4.10-11).

La maestría de los profetas también puede observarse en su uso frecuente de la aliteración y la asonancia. Así pues, Joel (Jl 1.15 NVI) predice que el día venidero será «como devastación de parte del Todopoderoso» (*kešod mišadday*), y Nahúm (Nah 2.10) describe la destrucción de Nínive con la predicción de que la soberbia ciudad será destruida, saqueada y despojada (*buqâ um*^{e}*buqâ um*^{e}*bullaqâ*). Miqueas retrata el juicio de su tierra de una forma parecida (Mi 1.10-16), proclamando que Bet-le-afra (casa de polvo) se revolcará en el polvo (*'apār*, Mi 1.1), mientras la casa de Aczib (*'akzîḇ*) será de ayuda engañosa y decepcionante (*'akzāḇ*) en la inminente crisis (Mi 1.14).

Los profetas también comunicaban su mensaje por medio del simbolismo, tanto en acciones como en palabras. De ahí que Isaías caminase desnudo y descalzo durante tres años para representar el destino de Egipto ante sus conquistadores asirios (Is 20.2-4); Jeremías advirtió de la desaparición de Jerusalén quebrando una vasija de barro en el Valle de Hinom (Jer 19.1-13); y Ezequiel retrató el asedio de Jerusalén por parte de Babilonia haciendo un dibujo en una tablilla y modelos de máquinas de asedio, colocando seguidamente una plancha de *hierro como muro entre él mismo y la ciudad que había dibujado, y volviendo su rostro contra ella (Ez 4.1-3). Las profecías apocalípticas de los acontecimientos de los últimos tiempos se comunicaban frecuentemente por medio de diversos símbolos, especialmente los que implicaban *colores (Zac 1.8), *números (Dn 7.24-25; 8.14; 9.24-27; 12.7-12) y *animales (Dn 2; 7; 8).

Además del rico caleidoscopio de figuras literarias, los profetas empleaban abundantemente conceptos y temas estándar, como la llamada/respuesta (Is 65.24; Mi 3.4; Zac 13.9), el *padre y el *hijo (Os 11.1-3), el *marido y la *esposa (Is 50.1; Jer 3.1-10; Os 1–3), la viña y la *higuera (Jl 1.11, 12; Mi 4.4; Zac 3.10), y el *día del Señor (Jl, Am, Abd, Sof). El tema del pastor y las ovejas es especialmente prominente (Is 40.11; 63.11; Jer 23.1-4; Ez 34; 37.24; Am 3.12; Mi 5.4; 7.14; Nah 3.18; Zac 10.2-3; 11.4-14; 13.7). El tema del giro de los acontecimientos o la transformación se encuentra en la propia raíz de la visión profética, ya que los profetas pintan repetidamente un cuadro de un gran giro inminente o que se vislumbra como ya acontecido: los que están en el poder serán derrotados, y los débiles, exaltados.

Una característica final del discurso profético es el uso de la fantasía, imágenes de una realidad simplemente imaginada y que viola las normas de la empírica. Un ejemplo obvio es la presencia de animales y fuerzas naturales como actores principales en un drama profetizado. El escenario de los acontecimientos es frecuentemente cósmico en lugar de local, ya que Dios, las naciones y las fuerzas cósmicas llevan a cabo la acción. En las visiones fantásticas de los profetas, un *río puede inundar toda una nación (Is 8.5-8), una *rama puede edificar un templo (Zac 6.12), y un cuerno de carnero puede crecer hasta el cielo y hacer caer *estrellas al suelo (Dn 8.9-10).

El mundo del profeta. Leer profecía bíblica es entrar en un mundo que da forma al contexto inmediato del oráculo del profeta. Al hacerlo, nos encontramos en una corte real con Isaías, Jeremías y Daniel; en un mundo de sacerdotes y liturgia con Jeremías, Ezequiel y Malaquías; en un mundo de corrupción social y agitación inminente con Amós, Miqueas y Habacuc; y en otro agrícola y pastoral con Oseas, Joel, Amós y Miqueas. Sobre todo, como lectores acabamos siendo conscientes del sentido pleno de la condición espiritual de Israel delante de su Dios soberano, santo y que guarda el pacto.

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; ORÁCULOS; PROFECÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO; PROFETA, PROFETISA; SUEÑOS, VISIONES; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

BIBLIOGRAFÍA. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadelfia: Muhlenberg, 1962); C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Filadelfia: Westminster, 1967).

PROFECÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO

El asunto de la profecía en el NT suscita varias preguntas. ¿Dónde están los profetas? Al contrario del AT (*ver* Profecía en el Antiguo Testamento), ninguno de los autores del NT dice ser un *profeta, con la excepción de Juan, el de *Apocalipsis. Y aunque algunos judíos consideraban profeta a Jesús, los cristianos han centrado más su atención en su papel de Hijo del Hombre, Hijo de Dios y Salvador. Segundo, ¿dónde están las profecías? En contraste con los profetas literarios del AT, los reconocidos como tales en el NT, Jesús y Juan el Bautista, por ejemplo, no dejaron registros escritos. Solo tenemos algo de información de lo que dijeron en fuentes secundarias. Tercero, ¿cuál es el contenido de la profecía del NT? La ausencia de una definición de profecía deja abierta una pregunta clave: ¿Qué distingue las declaraciones proféticas de Jesús del resto de sus enseñanzas? Aunque todo lo que recoge el libro de Isaías se considera profético, no ocurre lo mismo con todo lo que aparece en los Evangelios. Sin embargo, según el apóstol Pablo, la profecía en la iglesia primitiva tenía el propósito de fortalecer, alentar y aliviar a los santos, y podía tener como consecuencia la convicción de los pecadores (1 Co 14.3, 24). Este hecho tiende a ampliar las posibilidades de lo que incluía la profecía.

Aunque la profecía no cesa al final del AT, en la época del NT su apariencia ha cambiado. Ahora, su autoridad está implícita (o apoyada por la expresión «En verdad os digo») en lugar de depender de «Así dice el Señor». Su lenguaje es principalmente prosa en lugar de poesía (la forma más común en el AT). Se centra más en individuos que en la nación de Israel y los líderes políticos. Insta a las personas a venir a Dios para salvarse de una condición de rebelión permanente en vez de convocar a Israel a un reavivamiento y abandono de una *rebelión temporal. En la iglesia primitiva, es un don del Espíritu Santo y pasa a formar parte de la experiencia de *adoración de forma regular en lugar de pertenecer a la vida pública de la nación de Israel.

No obstante, en su raíz, la profecía en el AT y en el NT son básicamente iguales: es una proclamación de la palabra divina, primero en forma oral y en ocasiones por escrito. Los profetas son canales para la revelación por parte de Dios de su perspectiva sobre lo correcto y lo indebido, su desagrado por el pecado, sus ruegos para que las personas se arrepientan, su *juicio de los pecadores y su promesa de salvación futura.

Los profetas del Nuevo Testamento. Lucas y Juan tienen un interés especial en las referencias a Jesús como profeta (Lc 4.24; 7.16, 39; 13.33; 24.19; Jn 4.19; 6.14; 7.40; Hch 3.22; 7.37). El hecho de que las multitudes llegasen a la conclusión de que Jesús era un profeta no sorprende, a la luz de las similitudes entre sus predicación y la de los profetas del AT: la promesa del reino venidero, el llamamiento al arrepentimiento, la revelación de la verdad divina, los anuncios de juicio y la autoridad de su enseñanza. Sin embargo, lo que atrajo la atención hacia su estatus como profeta fueron sus milagros y su conocimiento sobrenatural (cp. Elías y Eliseo). Sin embargo, fuera de los Evangelios y de Hechos no se hace referencia a Jesús como profeta.

Además de Jesús, al menos doce individuos son reconocidos como profetas en el NT. Los anuncios de Juan el Bautista del juicio inminente y su llamamiento al arrepentimiento provocan que una gran cantidad de personas lleguen a la conclusión de que es un profeta (Mt 14.5; Mr 11.32; Lc 1.76). Jesús confirma este hecho, añadiendo que Juan es más

que un profeta (Mt 11.9). Juan, el autor de Apocalipsis, se considera uno de ellos (Ap 1.3; 10.11; 22.7, 10, 18), aunque su profecía encaja mejor con el género específico de lo apocalíptico. Puede que Pablo fuese visto como un profeta (Hch 13.1), pero él nunca declara serlo, y prefiere el título *apóstol*, quizá porque este estaba por encima del profeta en la iglesia. Sin embargo, algunas partes de sus cartas son claramente proféticas (Ro 11.25-27; 1 Co 15.51-52; 1 Ts 4.15-17; 2 Ts 2.1-12; 2 Ti 3.1-5).

Otras personas que profetizan en el NT son Zacarías (Lc 1.67), Ana (Lc 2.36), Caifás (Jn 11.49-51); Ágabo (Hch 11.27-28; 21.10-11), Judas y Silas (Hch 15.32), cuatro vírgenes (Hch 21.8-9), y algunos (quizá todos) de los nombrados en Hechos 13.1. El término *profeta* aparece catorce veces en el NT en referencia a profetas contemporáneos, habitualmente en plural, sugiriendo que la profecía era un aspecto común de la experiencia de los primeros cristianos. Pablo insta a los creyentes a buscar el don de profecía porque el mismo edifica la iglesia (1 Co 12.31; 14.5, 12). Se advierte contra la falsa profecía (Mt 7.15-23; 1 Jn 4.1), y se menciona a un falso profeta por su nombre (Ap 2.20).

Para comprender el contenido de la profecía del NT, nos vemos limitados principalmente a Jesús, Juan el Bautista, Pablo y el Apocalipsis. De los demás que profetizan, solo conocemos el contenido del cántico de Zacarías, lo que Caifás predice acerca de la muerte de Jesús y lo que Ágabo profetiza acerca de la inminente hambruna en el imperio romano y la amenaza de Pablo preso en Jerusalén. No sabemos nada de lo que los profetas proclamaban en los servicios de *adoración de la iglesia primitiva. Aunque Pablo declara que propósito de la profecía es fortalecer, alentar y aliviar a los santos, no quiere decir que todo lo que edifique a estos tenga que ser necesariamente considerado profecía.

Tenemos muchas declaraciones proféticas de Jesús incrustadas en los Evangelios, pero resulta imposible aislar completamente lo profético del resto de las enseñanzas de Jesús. Nadie intentó recopilar las profecías de Jesús en la antigüedad, y tampoco deberíamos hacerlo nosotros. Aunque en muchos aspectos los Evangelios son una mezcla de géneros, el tono profético de gran parte de lo que dijo Jesús es claro.

Temas e ideas. La inspiración para las declaraciones proféticas de Jesús es la inauguración del *reino, que se menciona en más de cien ocasiones en los Evangelios (p.ej., Mt 3.2; 4.17). Esta circunstancia vinculaba a Jesús estrechamente con los profetas del AT, cuyas profecías él estaba cumpliendo e incrementando. Acontecimientos como su transfiguración y su entrada triunfal cumplían la profecía del AT y esperaban la consumación de las profecías del reino (Mt 17.1-13; 21.1-11). Las ideas más prominentes de las profecías del Jesús sobre el reino son las siguientes.

Advertencias del reino. Como los profetas del AT, Jesús denuncia abiertamente el presente orden mundial. La invectiva profética se dirige frecuentemente contra las instituciones y los líderes religiosos: Juan y Jesús llamaron a los fariseos y los saduceos una «generación de víboras» (Mt 3.7 RVR1960; 12.34; 23.33). Jesús dice que los fariseos están llenos de «codicia y de maldad» (Lc 11.39 NVI); los llama *«hipócritas» (Mt 15.7; Lc 12.56) y «guías ciegos» de los *invidentes (Mt 15.14); pormenoriza sus hechos

malvados y anuncia ayes contra ellos (Lc 11.37-54; Mt 23.1-36). Juan advierte a los fariseos y los saduceos: «El hacha ya está puesta a la raíz de los árboles, y todo árbol que no produzca buen fruto será cortado y arrojado al *fuego» (Mt 3.10 NVI; cp. Mt 12.36-37). Jesús hace referencia a una «generación mala y adúltera» (Mt 12.39 RVR1960; Lc 11.29), y llama al templo una *«cueva de *ladrones» (Mt 21.13).

Juicios del reino. Al contrario de la idea judía de que todos los descendientes de Abraham están unidos como pueblo favorecido por Dios, Jesús anuncia que él será causa de divisiones (Lc 12.51-53), que muchos gentiles vendrán al reino, «mas los hijos del reino serán echados a las tinieblas de afuera» (Mt 8.11-12 RVR1960), que «el que no es conmigo, contra mí es» (Mt 12.30 RVR1960; Lc 11.23), que «muchos son llamados, y pocos escogidos» (Mt 22.14 RVR1960), que algunos son bienaventurados y otros no (Mt 5.3-12; Lc 4.25-27), que «el uno será tomado, y el otro será dejado» (Lc 17.34-35 RVR1960; Mt 24.40-41), que separará las *ovejas de las *cabras (Mt 25.32-34). Jesús advierte a Capernaum: «Será más tolerable el castigo para la tierra de Sodoma, que para ti» (Mt 11.24 RVR1960), y anuncia que Jerusalén será destruida (Lc 19.43-44).

Requisitos del reino. Juan y Jesús ofrecen una vía de escape del juicio venidero que lleva al reino, si las personas se arrepienten (Mt 4.17; Lc 3.3, 7; 5.32; 13.3, 5; 24.47). Sin embargo, se exige un cambio radical: es necesario tener la fe de un niño para entrar en el reino (Mr 10.15); los ricos difícilmente puedan hacerlo (Mr 10.23). El hincapié de Jesús en la *purificación y la justicia (Mt 5.20, 48; 6.33) es sinónimo de su invitación al arrepentimiento. Su maldición de la *higuera y la purificación del templo son actos simbólicos del juicio de Dios y de la necesidad de ser limpios (Mr 11.12-17; Jn 2.14-16). Debido a su falta de arrepentimiento, Jesús pronuncia ayes de juicio sobre las ciudades de Corazín, Betsaida y Capernaum (Mt 11.2-24; Lc 10.10-15).

Condiciones del reino. En contraste con el mal del presente orden, Jesús inaugura nuevas formas de pensar y de hacer las cosas en la nueva sociedad. «Mas la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (Jn 4.23 RVR1960). Jesús rompe con la tradición judía y cura en el día de reposo (Mt 12.9-13; Mr 2.23-28; Jn 5.2-9). En el sermón del monte, Jesús establece una nueva moralidad: «Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos» (Mt 5.43-44 RVR1960). Una característica prominente del nuevo orden es una inversión de los papeles: los pobres, los que lloran, los que tienen hambre y los perseguidos son bienaventurados (Mt 5.3-12). Aquellos que tienen reciben más, mientras que los que no tienen pierden incluso lo que tienen (Mt 13.12; 25.29; Mr 4.25). Los ciegos ven, y los que ven están ciegos (Jn 9.39-41). Los cojos andan, los sordos oyen, y los muertos son resucitados (Mt 11.5). Los que se aferran a la vida la pierden, y los que la entregan la ganan (Lc 17.33; Jn 12.24-25). «Si alguno quiere ser el primero, será el postrero de todos, y el servidor de todos» (Mr 9.35 RVR1960; Lc 22.26-27).

La consumación del reino. El reino es tanto presente como futuro (Mr 1.15; 8.38); la frase «mas la hora viene, y ahora es» subraya la dimensión ahora/aún no de la nueva sociedad (Jn 4.23; 5.24-29; 16.25-26, 32). El reino está cerca (Mt 10.7); el Hijo del

hombre vendrá en su reino (Mt 16.28). El avance del reino no puede detenerse (Mt 11.12). Los acontecimientos del día del Señor ocurrirán de forma inesperada (Mt 24.40–25.13; Lc 12.35-48). El reino tiene una dimensión de otro mundo: no pertenece a este (Jn 18.36); el pecado no estará presente (Jn 1.29); el reino está lleno de secretos (Mt 13.11), y será universal: «el reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que produzca los frutos de él» (Mt 21.43 RVR1960). Es evidente que el Hijo del Hombre introducirá la era de la victoria divina y la restauración. Los oráculos de salvación prometen reposo (Mt 11.25-30), renovación (Mt 19.28), herencia (Mt 19.29), gozo (Mt 25.21), banquetes (Mt 22.1-14; Lc 14.15-24) y comunión (Lc 22.29-30).

El monólogo profético de Jesús en la última semana antes de su crucifixión, conocido como el sermón del monte, adopta un tono especial. Los desastres naturales cataclísmicos y las guerras internacionales comienzan a producirse (Mr 13.7-8). Viene una terrible persecución (Mr 13.9-13); la peor tribulación de la historia caerá sobre el mundo y debería evitarse si fuese posible (Mt 24.15-28). El caos cósmico (*ver* Cosmología) acompañará la llegada del Hijo del Hombre (Mt 24.29-31). Este se sentará en el trono y juzgará al mundo, enviando a las personas al castigo eterno o a la vida eterna (Mt 25.31-46). Estas palabras de Jesús pueden identificarse con el género apocalíptico.

Recursos literarios. Aunque la profecía del NT está escrita mayoritariamente en prosa, las figuras retóricas típicas de la poesía son frecuentes. El lenguaje figurado intensifica el impacto de las profecías y puede añadir más misterio a lo que Dios revela. «Su aventador está en su mano... y recogerá su *trigo en el granero, y quemará la paja en fuego que nunca se apagará» (Mt 3.12 RVR1960; *ver* Cosecha; Trilla). «El reino de los cielos ha venido avanzando contra viento y marea, y los que se esfuerzan logran aferrarse a él» (Mt 11.12 NVI). Esta generación es «semejante a los muchachos que se sientan en las plazas, y dan voces a sus compañeros, diciendo: Os tocamos flauta, y no bailasteis; os endechamos, y no lamentasteis» (Mt 11.16-17 RVR1960). «Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación, y la condenarán... La reina del Sur se levantará en el juicio con esta generación, y la condenará» (Mt 12.41-42 RVR1960; Lc 11.31-32). «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Que sois como sepulcros que no se ven, y los hombres que andan encima no lo saben». (Lc 11.44 RVR1960). «He venido a traer fuego a la tierra, y ¡cómo quisiera que ya estuviera ardiendo!» (Lc 12.49 NVI).

Jesús añade una parábola a algunas de sus declaraciones proféticas. La parábola de los odres (*ver* Vino) ilustra el nuevo orden del reino (Mr 2.21-22). Una serie de nueve parábolas representan el crecimiento y la importancia del reino (Mt 13.1-52; Mr 4.26-29). La parábola acerca de una viña cuyos labradores matan al hijo del dueño explica por qué el reino será quitado de los judíos y ofrecido a otra nación (Mt 21.33-43). En el sermón del monte, Jesús incluye seis parábolas que enseñan fidelidad y disposición para la llegada del Hijo del Hombre.

Comprender la profecía. Las imágenes características de la profecía confunden frecuentemente a los lectores, porque estos se frustran cuando no son capaces de

comprender los pasajes proféticos con una lectura rápida. No obstante, la profecía es compleja, y entenderla correctamente exige un procedimiento cuidadoso cuyos principios incluyen:

- Analizar las circunstancias del autor y la audiencia.
- Estudiar el AT y la literatura ajena a la Biblia para establecer el trasfondo de la profecía del NT.
- Determinar qué idea principal quiere transmitir la profecía.
- Tener en cuenta los poderosos patrones del lenguaje diseñados más bien para tener efecto sobre los oyentes antes que para dar información específica acerca de cómo se cumplirá una profecía.
- Reconocer que la profecía se cumple frecuentemente en dos etapas, en el momento de la primera venida de Cristo y en el de la segunda.
- Ser conscientes de que la función de la profecía es afectar al presente más que predecir el futuro.

La profecía del NT suscita muchas preguntas, pero para aquellos que están dispuestos a buscarle respuestas apropiadas, es un estudio fascinante y gratificante.

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; ORÁCULO; PROFECÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO; PROFETA, PROFETISA; SUEÑOS, VISIONES; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

PROFESOR, ENSEÑAR

Los acontecimientos, las actividades y las imágenes que marcan la educación en nuestra época están ausentes de la del mundo bíblico. La clase con maestros profesionales preparados tanto en la pedagogía como en el área de los contenidos simplemente no está presente en la Biblia. La educación del antiguo Israel se hallaba más cerca de lo que podríamos definir como educación cultural deliberada o no formativa. Existen atisbos de una escuela en el santuario central y la presencia de la alfabetización indica una instrucción intencionada, pero las imágenes bíblicas de la educación y la enseñanza no están generalmente orientadas a las actividades escolares. Este artículo trata de catalogar las principales características de los maestros, la enseñanza y el aprendizaje en la Biblia.

Dios el maestro. *Dios es el gran maestro de la Biblia. Todo el curso de la historia bíblica puede considerarse instrucción del Señor. Vemos que él instruye con mandamientos y ejemplos prácticos en el Edén, y la entrega de la *ley en *Sinaí es un acontecimiento arquetípico de enseñanza para Israel. Las preguntas retóricas expresan lo que es obvio: «¿Quién le impartió conocimiento?» (Is 40.14 NVI). «¿Enseñará alguien a Dios sabiduría?» (Job 21.22 RVR1960). Los maestros humanos pueden aprender cosas de sus alumnos, pero en el caso de Dios, la enseñanza fluye en una única dirección.

Puede parecer una obviedad decir que Dios «nos enseña más que a las bestias del campo» (Job 35.11 NVI), pero es lógico asumir que el Dios Creador está involucrado en un amplio programa de instrucción que incluye al mundo no humano. Como un padre, él

«enseñó a caminar a Efraín» (Os 11.3). Como un *guerrero, prepara las manos para la *batalla (2 S 22.35; Sal 18.34; 144.1). Pero para Israel, la instrucción de Dios se simboliza con su ley, la Torá. Las lecciones del profesor divino son preciadas entre sus alumnos: «Dichoso... aquel a quien instruyes en tu ley» (Sal 94.10, 12 NVI). El salmista puede confesar: «Oh Dios, me enseñaste desde mi juventud» (Sal 71.17 RVR1960). Su instrucción, codificada en estatutos, preceptos y mandatos, y conservada en el libro de la ley, evoca la alabanza más elevada de sus pupilos: «perfecta,... digno de confianza,... rectos,... claro,... puro,... verdaderas: todas ellas son justas. Son más deseables que el oro,... más dulces que la miel, la miel que destila del panal» (Sal 19.7-10 NVI). Ese tesoro tiene el propósito de ser compartido, y en la visión de Isaías de los «últimos días», la inscripción en la escuela de la Torá de Dios se multiplicará sin límite cuando las naciones se dirijan a Sion y supliquen ser aceptados bajo la tutela del maestro divino diciendo: «Nos enseñará sus caminos, y caminaremos por sus sendas» (Is 2.3; Mi 4.2).

En esta escuela de divinidad, los que encajan mejor para la instrucción en los caminos del Señor son los alumnos humildes, no los precoces (Sal 25.9). Estos son los que se someten a la instrucción divina con la súplica: «Enséñame a hacer tu voluntad» (Sal 143.10 NVI), «hazme conocer tus caminos» (Sal 25.4-5 NVI; 27.11; 86.11). Elifaz, creyendo que ha descubierto la raíz del dilema de Job, menciona este tema cuando aconseja a Job someterse al maestro divino, tomar «la ley de su boca» y poner «sus palabras en su corazón» (Job 22.22 NVI).

El NT puede mirar atrás a una Biblia hebrea completada y considerarla la Palabra de Dios, su instrucción, las Escrituras «inspiradas por Dios» (2 Ti 3.16). Las antiguas lecciones del maestro divino se han entregado al texto de la ley, los profetas y los escritos. Como Pablo dice, «estas cosas... están escritas para amonestarnos a nosotros» (1 Co 10.11 RVR1960). Pero los escritores del NT también son conscientes de la existencia de otra fuente vital y dinámica de instrucción divina continua, la enseñanza del *Espíritu. Superando incluso a Israel en el *desierto, a quien Dios concedió su «buen Espíritu para enseñarles» (Neh 9.20 RVR1960), Jesús dice a sus discípulos que «el Espíritu Santo... os enseñará todas las cosas» (Jn 14.26; cp. Jn 6.45; 1 Jn 2.27). Pablo ofrece una imagen de una palabra para representar este fenómeno: Dios enseña a los creyentes (*theodidaktos*) cómo amarse los unos a los otros (1 Ts 4.9).

En Proverbios, la instrucción divina se encarna en la figura de la *Sabiduría. Esta llama e insta a hombres y mujeres a prestar atención a sus palabras: «Opten por mi instrucción, no por la plata; por el conocimiento, no por el oro refinado. Vale más la sabiduría que las piedras preciosas, y ni lo más deseable se le compara» (Pr 8.10-11 NVI). La Sabiduría es el emisario de Dios, a quien él «dio la vida como primicia de sus obras» (Pr 8.22 NVI) y que fue «la arquitecta a su lado» (Pr 8.30 NTV) cuando él creaba el mundo. Esta sabiduría que ordenó el esplendor de este mundo se vuelve ahora maestra y dice: «Atended el consejo, y sed sabios, y no lo menospreciéis» (Pr 8.33 RVR1960).

La voz de la Sabiduría apunta a Dios como fuente de la misma, por lo que esta debe hallarse en el «temor del Señor» (Job 28.20-28; Pr 1.7; 9.10). El entendimiento humano por sí solo, aunque otorgado por Dios, no es suficiente para tener sabiduría: «Confía en

el Señor de todo corazón, y no en tu propia inteligencia» (Pr 3.5 NVI). La búsqueda del conocimiento sin tener a Dios como referencia es precaria y distorsionada en el mejor de los casos, y si se persiste en ella se vuelve seriamente engañosa y dañina. Sin embargo, la sabiduría abarca el entendimiento, entendido de forma correcta, («manantial de vida es el entendimiento», Pr 16.22 RVR1960) y el corazón emocional de la persona («guarda tu corazón; porque de él mana la vida», Pr 4.23 RVR1960). La sabiduría, y con ella la verdadera enseñanza, engloba tanto a la mente como al corazón.

Jesús como maestro. *Jesús es la expresión suprema del maestro divino, mostrando compasión combinada con claridad, poder y autoridad en su instrucción. A diferencia de los rabís, que enseñan en lugares fijos, encontramos a Jesús haciéndolo en el *templo (p.ej., Mt 21.23; 26.55; Jn 7.14; 8.2, 20), en pueblos y *aldeas (Mt 9.35; 11.1; Mr 6.6; Lc 13.22), en sinagogas (Mt 4.23; 9.35; 13.54; Mr 1.21; 6.2; Lc 4.15-16, 31-33; 6.6; 13.10), en *casas (Mr 2.1-2, la casa de Capernaum pudo haber servido como centro de enseñanza), por el camino mientras viaja (Mr 10.32-34), e incluso desde una barca anclada (Mr 4.1; Lc 5.3). La imagen de Jesús el maestro se adapta a cualquier lugar y encaja mucho mejor al aire libre que bajo el techo de una casa o una sinagoga. Mientras los rabís enseñan exclusivamente a su círculo escogido de alumnos, vemos a Jesús instruyendo a multitudes (Mr 2.13; 3.7-8; 6.34; 10.1), aunque sus discípulos, literalmente «pupilos» (*mathētai*), centran especialmente su enseñanza (Mt 10; Mr 4.10; 8.27-32; Jn 13–17). Quizá no exista una imagen mejor de un pupilo de Jesús que la de María de Betania «que, sentada a sus pies, escuchaba lo que él decía» (Lc 10.39 NVI; cp. Hch 22.3). En contraste con su hermana Marta, «inquieta y preocupada por muchas cosas» (¡servir a sus invitados!), Jesús dice de María: «ha escogido la mejor, y nadie se la quitará» (Lc 10.41 NVI).

La enseñanza de Jesús armoniza con las necesidades y preguntas de su audiencia, y él responde con eficacia a las situaciones de vida que se le presentan. Se toma muy en serio que «el medio es el mensaje» y enseña de una forma que respalda su evangelio. Emplea hábilmente el paralelismo (y quizá la rima en arameo) así como recursos retóricos como la paradoja, la hipérbole, las adivinanzas, el contraste, la ironía y el énfasis, todos diseñados sin duda para arraigarse en la memoria. En sus *parábolas cuidadosamente elaboradas, se muestra capaz de convertir lo familiar y común en un medio de enseñanza conmovedor y provocador. El *reino de Dios es como una semilla de *mostaza, una red de pesca, una *perla valiosa o una mujer que busca una moneda *perdida. Sus dichos mordaces e ingeniosos, como los proverbios, son penetrantes y memorables.

Los actos parabólicos de Jesús, como su «purificación» del templo (Mr 11.13.17) y la maldición de la higuera (Mr 11.12-14, 20-26) revelan la naturaleza de su misión. También utiliza la interpretación de milagros (Mr 2) como una oportunidad para enseñar. La enseñanza de Jesús toma forma poderosamente con su correlación de palabras y actos, como su ofrecimiento de perdón junto a su comunión a la mesa con pecadores y publicanos.

Finalmente, el ministerio de Jesús muestra que el carácter y la calidad de vida de un maestro son tan importantes como la creatividad y la habilidad en el uso de métodos de

enseñanza efectivos. Los que se encuentran con él reconocen rápidamente la autoridad de su instrucción (Mr 1.21-22) y en los cuatro Evangelios se dirigen a él como «maestro» (p.ej., Mt 19.16; Mr 4.38; Lc 9.33; Jn 1.38).

Levitas y profetas. Entre los maestros del AT, los levitas son los instructores de Israel. Además de sus asistencia en las obligaciones *sacerdotales en el templo, parte de su llamamiento es ayudar a promover y preservar el conocimiento de la ley, así como mantener su lugar central en Israel. La bendición de Moisés a Leví habla de la posición de los levitas como maestros en Israel: «Ellos enseñarán tus juicios a Jacob, y tu ley a Israel. Pondrán el incienso delante de ti, y el holocausto sobre tu altar» (Dt 33.10 RVR1960). En ocasiones, los levitas parecen servir como maestros itinerantes (2 Cr 17.7-9). Su imagen como tales puede observarse durante el reinado de Josías en su descripción como aquellos «que enseñaban a todo Israel» (2 Cr 35.3 RVR1960). Este papel de los levitas como instructores continúa sin duda a lo largo de la *restauración que sigue al *exilio, donde se les describe como los que «hacían entender al pueblo la ley» (Neh 8.7 RVR1960). Las función de los levitas como maestros se observa en dos denuncias proféticas de su corrupción del oficio, siendo la más mordaz la valoración de Miqueas: «Sus jefes juzgan por cohecho, y sus sacerdotes enseñan por precio, y sus profetas adivinan por dinero; y se apoyan en Jehová, diciendo: ¿No está Jehová entre nosotros? No vendrá mal sobre nosotros» (Mi 3.11 RVR1960). En una amonestación a sacerdotes y levitas, Malaquías insta a estos a seguir el ejemplo de Leví y enseñar la ley con imparcialidad, para conducir al pueblo hacia la verdad (Mal 2.1-9).

Las imágenes de clase pueden no predominar en las Escrituras, pero existen viñetas de aprendizaje en una de ellas. Isaías puede estar evocando una escena de instrucción por memorización en las líneas: «mandamiento tras mandamiento, mandato sobre mandato, renglón tras renglón, línea sobre línea, un poquito allí, otro poquito allá» (Is 28.10 RVR1960). Durante la monarquía, existía una institución que en algunas traducciones antiguas se denomina la «escuela de los profetas», pero que recientemente aparece como la «comunidad de los profetas», los «hijos de los profetas» o el «grupo de los profetas» (2 R 2.15; 4.1; 4.38; 5.22; 6.1; 9.1). La misma tiene algún parecido con la relación entre Jesús y sus discípulos.

Imitación. En el NT, uno de los principios fundamentales en la formación espiritual es la imitación. Esto encaja dentro de la tradición helenística generalizada de considerar ejemplos y modelos personales como medios importantes de instrucción moral. Existe un clara sensación de que la imitación es algo que ocurre de forma natural sin un esfuerzo voluntario, y en consecuencia hay preocupación por el carácter de los maestros (Lc 6.39-40). Sin embargo, la imitación es algo que puede impulsarse de forma deliberada. La de Cristo tiene su raíz en el llamamiento de Jesús a sus discípulos para que lo sigan. Pablo parece dar a entender una imitación análoga de Cristo en Filipenses 2.5-11, donde se hace hincapié en la abnegación y el servicio del Cristo preexistente cuando se vuelve humano, desciende a la muerte en una cruz y es exaltado seguidamente por Dios. 1 Pedro 2.21 presenta a Cristo como un ejemplo para esos esclavos que tienen que soportar el abuso de sus amos. Pablo dice a sus oyentes: «Sed imitadores de mí, así

como yo de Cristo» (1 Co 11.1; cp. 1 Co 4.16; Fil 3.17; 1 Ts 1.6). En Efesios encontramos incluso un llamamiento a ser «imitadores de Dios» (Ef 5.1). Y en Hebreos, figuras piadosas del pasado de Israel, como Abraham (He 6.13-15), se establecen como modelos a imitar por aquellos que «heredan las promesas» por medio de la fidelidad (He 6.12).

Santuario y hogar. La adoración en el *tabernáculo enseña a Israel que Dios es santo pero misericordioso, que solo es posible acercarse a él con reverencia y un *sacrificio costoso (p.ej., Ex 29; He 9.20-28; 10.19-22). Sin duda, lo que se dice en la adoración es instructivo, pero el diseño, el mobiliario y los símbolos del santuario también transmiten mucho (*ver* Espacio sagrado). Las *festividades proveen una de las formas de instrucción más deliberadas del antiguo Israel. En la ceremonia de la Pascua, la centralidad de la educación se muestra en la conocida pregunta del niño que señala su comienzo: «¿Qué significa para ustedes esta ceremonia?» (Ex 12.26 NVI). Los padres explican entonces lo que la pascua simboliza. La lectura y enseñanza de las Escrituras, los banquetes y las ceremonias de las festividades judías dan lugar a una dimensión educacional intencionada, que habitualmente recuerda importantes momentos históricos del pasado de Israel.

Si en el mundo moderno el supuesto lugar donde se imparte la educación es la escuela, en el antiguo Israel la misma se lleva a cabo en el *hogar. En Deuteronomio 6.20-25, los padres tienen que estar preparados para responder las preguntas de sus hijos acerca del significado de la ley y su origen. Y en un pasaje incluso más colorido (Dt 6.6-9), se ordena a los progenitores hablar estos mandamientos a lo largo del día: «Incúlcaselas continuamente a tus hijos. Háblales de ellas cuando estés en tu casa y cuando vayas por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes» (Dt 6.7 NVI). Estas palabras, por supuesto, describen un ideal. En Jeremías, la familia que apoya la *idolatría y la transmite a la siguiente generación se representa de forma trágica y gráfica: «Los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la reina del cielo y para hacer ofrendas a dioses ajenos, para provocarme o ira» (Jer 7.18 RVR1960).

La responsabilidad de transmitir la fe de una generación a otra es evidente en el NT. El papel de los padres en este área es importante: «Y ustedes, padres, no hagan enojar a sus hijos, sino críenlos según la disciplina e instrucción del Señor» (Ef 6.4 NVI). Sin embargo, otros también desempeñan un rol en la comunidad cristiana. La comisión de Jesús a todos sus discípulos es ir, hacer discípulos, bautizar y enseñar (Mt 28.19-20). Las instrucciones de Pablo a Timoteo concuerdan con ello: «Lo que me has oído decir en presencia de muchos testigos, encomiéndalo a creyentes dignos de confianza, que a su vez estén capacitados para enseñar a otros» (2 Ti 2.2 NVI) y «permanece firme en lo que has aprendido... pues sabes de quiénes lo aprendiste. Desde tu niñez conoces las Sagradas Escrituras» (2 Ti 3.14-15 NVI).

Imágenes diversas de la instrucción. En sociedades tradicionales como las que encontramos en la Biblia, uno de los principales resultados deseados por un maestro es que la instrucción se transmita a la siguiente generación. De ahí que encontremos

imágenes de una enseñanza «recibida», y una «entrega» de conocimiento sagrado (1 Co 11.2, 23; 15.3; 2 Ts 2.15; 3.16; Sal 79.13; 145.4). Otro resultado de la instrucción es que las personas recuerden. Este aspecto se ve clásicamente en el mandato de Deuteronomio, donde el pueblo debe recordar cómo provocaron a *ira a Dios con su *rebelión (Dt 9.7). También deben recordar que tomaron posesión de la *tierra prometida gracias a la acción del Señor y no por méritos propios (Dt 9.4).

En la Biblia, vemos que la instrucción tiene lugar de diversas formas y en escenarios variados. Esdras, sacerdote y escriba, enseña e interpreta públicamente la ley al pueblo (Esd 7.6, 10). Captamos una pincelada de instrucción en la *familia (Dt 6.4, 7) y con los levitas, que llevan a cabo un ministerio de enseñanza itinerante (2 Cr 17.7-9). Isaías instruye dramatizando su mensaje, caminando *desnudo y *descalzo (Is 20), Jeremías quiebra una vasija en pedazos (Jer 19), y Ahías rompe una capa en doce pedazos y entrega diez de ellos a Jeroboam (1 R 11.29-31). La educación en el santuario central se observa en el hecho de que llevan a Samuel, siendo muy niño aún, para que lo críen allí (1 S 1.24-28). En un contexto muy diferente, vemos a Pablo desarrollando una relación de tutoría con Timoteo (Hch 16; 2 Ti 1). De hecho, la propia forma de las cartas de Timoteo y Tito está impregnada de instrucción incluida en un llamamiento a imitar a Pablo.

En las cartas de Pablo encontramos algunas imágenes únicas de la enseñanza, incluyendo el ayo, o tutor, mencionado en Gálatas 3.24-25 y en 1 Corintios 4.15. La metáfora se basa en el pedagogo griego t romano, un varón de confianza, generalmente un *esclavo, que se ocupaba de la supervisión general de la educación del pupilo, llevándolo a la escuela y recogiéndolo de la misma. Esta es la metáfora de Pablo del papel de la ley, un tutor que ha llevado a Israel a la fe. En 2 Timoteo 2, se despliega toda una serie de metáforas aplicables al ministerio cristiano en general, pero que en primera instancia lo hacen al de enseñanza de Timoteo. Encontramos imágenes del soldado decidido (2 Ti 2.4), del *atleta que compite según las reglas (2 Ti 2.5), el *campesino que trabaja duro (2 Ti 2.6), el *obrero que no tiene de qué avergonzarse (2 Ti 2.15), la enseñanza falsa que se extiende como la gangrena (2 Ti 2.17) y la noción de un recipiente purificado disponible para su uso (2 Ti 2.21). Pero fundamentalmente, en 1 Corintios, Pablo afirma que la enseñanza es un don del Espíritu Santo, dado por Dios para la formación de la iglesia (1 Co 12.28; Ef 4.1; 1 Ti 5.17).

Ver también DISCÍPULO, DISCIPULADO; LEY; PARÁBOLA; SABIDURÍA; TEMOR DE DIOS.

PROFETA, PROFETISA

El profeta es una figura poderosa en el AT. Existen inmensas diferencias en las personalidades y los ministerios particulares de los personajes individuales: Elías, salvaje y en cierto modo aislado (1 R 17-19); Eliseo, pastoralmente sensible (2 R 4); Amós, con una fuerte conciencia social; Débora, la líder sabia (Jue 4-5); Hulda, un destacado teólogo (2 R 22); Isaías, el distinguido cortesano; Jeremías, el triste visionario; Ezequiel, el sacerdote exiliado, por nombrar unos pocos. No obstante, detrás de estas diferencias encontramos una clara conciencia de lo que significa ser profeta. Elías y Eliseo, por

ejemplo, encarnan valientes personajes en los textos narrativos que ocupan. Sin embargo, ni siquiera los clásicos «profetas escritores» son anónimos, y aunque conocemos pocos detalles de su vida, su individualidad es aparente en grados variables. Resulta interesante que aunque hay muchos más profetas que profetisas, el género nunca se planteó como un problema. Las segundas nunca se consideraron inaceptables o inferiores. Más bien, su existencia se da por hecha junto a su capacidad de oír a Dios y hablar por él.

Un profeta es alguien que está cerca de Dios. De él se espera que sea capaz de discernir lo que el Señor piensa acerca de una situación dada, cuál es su actitud hacia la actitud del pueblo en el pasado, lo que exige del mismo en el presente y cómo actuará en el futuro. Un profeta es un ejemplo viviente de percepción, dedicación, santidad y compromiso (Dt 18.15-22; 2 R 4.9). Es una persona con un llamamiento particular a ver u oír lo que Dios está diciendo, ponerlo en práctica en su propia vida y proclamarlo a las personas a su alrededor. El profeta es apartado, llamado y enviado por el propio Dios (Jer 1.5; 7.25; He 1.1).

Los profetas pueden describirse como *ungidos y frecuentemente existe un sentido de urgencia imparable en relación a sus mensajes. Tienen un sentimiento tan fuerte en cuanto a su mensaje o su misión que no pueden retenerlo. El profeta representa por tanto un recordatorio de que el Señor tiene una voluntad para las personas, que se preocupa por lo que hacen y sobre todo que desea verdaderamente comunicarse con ellas.

Las personas que clasificamos en general como «profetas» tenían diversos títulos en diferentes épocas y lugares en la historia de Israel: «vidente» (*rō'eh*, p.ej., 1 S 9.9, 11, 19; Al 7.12), «profeta» (*nāḇî'*, Gn 20.7; Dt 34.10; Os 6.5), «vidente» (*ḥōzeh*, p.ej., 2 Cr 19.2; 33.18), «siervo del Señor» (Is 20.3; 42.19; 49.5; 50.10), «varón de Dios» (1 S 2.27; 1 R 13; 20.28), «Hijo de Hombre» (Ez 2.1, 3, 6, 8, etc.). Los términos hebreos *rō'eh*, *nāḇî'* y *ḥōzehse* emplean en unas ocasiones con una diferenciación aparente (1 Cr 29.29) y en solapándose en otras. La realidad histórica y el escenario social subyacentes a estos diversos títulos y roles es compleja y ha sido objeto de una extensa investigación. En este artículo nos fijaremos en las prominentes imágenes asociadas con esta clase general de figura que llamamos «profeta» o «profetisa».

Profetas llamados. Los profetas recogen en ocasiones la narración de su llamamiento para aportar pruebas de su autenticidad, de que realmente han tenido un encuentro con Dios que valida sus credenciales. Amós se describe como alguien que estaba ocupado en sus propios asuntos cuando Dios interrumpió: «No soy profeta, ni soy hijo de profeta, sino que soy boyero, y recojo higos silvestres. Y Jehová me tomó de detrás del ganado, y me dijo: Ve y profetiza a mi pueblo Israel» (Am 7.14-15 RVR1960).

La narración del llamamiento de Isaías es una de las más memorables, porque nos recuerda que algunos profetas se retratan más bien como portavoces para la corte real. El llamamiento de Isaías tiene lugar en el *templo, pero lo transporta el *trono celestial:

Vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo. Por encima de él había serafines; cada uno tenía seis alas; con dos cubrían sus rostros, con dos cubrían sus pies, y con dos volaban. Y el uno al otro daba voces, diciendo: Santo, santo, santo, Jehová de los ejércitos; toda la tierra está llena de tu gloria. Y los

quiciales de las puertas se estremecieron con la voz del que clamaba, y la casa se llenó de humo (Is 6.1-4 RVR1960).

El rey celestial delibera delante de su consejo: «¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?». Isaías responde: «Heme aquí, envíame a mí» (Is 6.8 RVR1960). Entonces, Dios lo envía a una misión a un Israel endurecido: «Anda...» (Is 6.9-13).

Jeremías no recoge un llamamiento tan visionario. Una voz le habla:

Antes que te formase en el vientre te conocí,... te di por profeta a las naciones... Y extendió Jehová su mano y tocó mi boca, y me dijo Jehová: He aquí he puesto mis palabras en tu boca. Mira que te he puesto sobre naciones y sobre reinos, para arrancar y para destruir, para arruinar y para derribar, para edificar y para plantar» (Jer 1.5, 9-10 RVR1960; cp. Is 49.1, 5).

El encuentro de Ezequiel con el rey del cielo es más sorprendente e incluso extraño para los lectores modernos. La descripción se expresa con imágenes forjadas en el yunque de la similitud. Junto al río Quebar en *Babilonia, «los cielos se abrieron y vi visiones de Dios» (Ez 1.1):

Miré, y he aquí que venía del norte un viento tempestuoso, y una gran nube, con un fuego envolvente, y alrededor de él un resplandor, y en medio del fuego algo que parecía como bronce refulgente, y en medio de ella la figura de cuatro seres vivientes (RVR1960).

Aquí comienza una descripción detallada de un vehículo transportado por criaturas *angélicas, por ruedas dentro de ruedas, una especie de carro-trono que captaría las aspiraciones de los místicos judíos posteriores que deseaban ascender a los cielos, caminar por la llanura celestial y comparecer delante del trono de Dios. Las *alas de las criaturas celestiales se mueven produciendo un sonido como «el estruendo de muchas aguas... como el tumultuoso ruido de un campamento militar» (Ez 1.24 NVI). Ezequiel ve a alguien que tiene «la semejanza de la gloria de Jehová» (Ez 1.28 RVR1960) y se postra sobre su rostro delante de él. Entonces, la sonora voz que sale del trono lo comisiona: «Hijo de hombre, ponte sobre tus pies, y hablaré contigo... Hijo de hombre, yo te envío a los hijos de Israel, a gentes rebeldes que se rebelaron contra mí; ellos y sus padres se han rebelado contra mí este mismo día» (Ez 2.1-3 RVR1960).

En el NT, Pablo experimenta una llamada del Señor celestial que resuena con la grandiosidad de estos llamamientos proféticos clásicos. En el camino de Damasco, es interceptado por un «resplandor de luz», una voz del cielo y una comisión como siervo y testigo a las naciones (Hch 9.1-6; 22.4-16; 26.9-18). Haciéndose eco de la narración del llamamiento de Jeremías, Pablo dice: «Dios me había apartado desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia. Cuando él tuvo a bien revelarme a su Hijo para que yo lo predicara entre los gentiles, no consulté a nadie» (Gá 1.15-16 NVI).

Profetas del Espíritu. Los profetas son personas que experimentan la obra inusual del *Espíritu de Dios. Saúl demuestra la actitud de un derviche que aparentemente se esperaba de los profetas en su época. En Gabaa, se encuentra con una procesión de profetas, el Espíritu viene sobre él y comienza a profetizar. Sin embargo, los espectadores se maravillan: «¿Saúl también entre los profetas?» (1 S 10.10-11 RVR1960). Más adelante leemos: «También vino sobre él el Espíritu de Dios, y siguió andando y

profetizando hasta que llegó a Naoit en Ramá. Y él también se despojó de sus vestidos, y profetizó igualmente delante de Samuel, y estuvo desnudo todo aquel día y toda aquella noche. De aquí se dijo: ¿También Saúl entre los profetas?» (1 S 19.23-24 RVR1960). Eliseo pide que un tañedor toque para él, y mientras este lo hace, «la mano del Señor vino sobre Eliseo» y profetiza (2 R 3.15 RVR1960). Esta imagen del profeta como alguien dominado por el Espíritu se expresa de diversas formas: «El poder del Señor vino sobre Elías» (1 R 18.46 NVI); Isaías dice que Dios le «dijo de esta manera con mano fuerte» (Is 8.11 RVR1960); y en cuanto a Ezequiel, «vino allí sobre él la mano de Jehová» (Ez 1.3; 3.14 RVR1960). De una forma incluso más asombrosa, el Espíritu transporta a Ezequiel de lugar en lugar. «Me levantó el Espíritu» (Ez 3.12 RVR1960), o «me tomó por las guedejas de mi cabeza» (Ez 8.3 RVR1960). De forma más sosegada, Isaías dice: «El Espíritu del Señor Soberano está sobre mí» (Is 61.1 NTV; cp. Lc 4.18, 21).

Profetas de visión. Quizá la imagen habitualmente más relacionada con un profeta es la de un visionario, un vidente, un soñador de *sueños, alguien que predice el futuro. El profeta extranjero Balaam, cuyos poderes proféticos le arrebata Dios cuando Balac lo contrata para maldecir a Israel, capta una faceta del profeta como vidente. Presentando su *oráculo, dice:

Dijo Balaam hijo de Beor,
Y dijo el varón de ojos abiertos;
Dijo el que oyó los dichos de Dios,
El que vio la visión del Omnipotente;
Caído, pero abiertos los ojos (Nm 24.3-4 RVR1960).

Podemos encontrar referencias a visiones en Isaías, Ezequiel, Abdías, Miqueas y Nahúm, habitualmente introduciendo su profecía escrita. Pero entre los profetas del AT, Daniel y Zacarías tienen las visiones más impactantes, que se ganan el calificativo de apocalípticas. Estas últimas visiones son altamente simbólicas. La de Daniel de las cuatro terribles bestias compuestas (*ver* Monstruos) que surgen del *mar y de «uno como un hijo de hombre» que viene en las nubes del cielo (Dn 7.1-14) exige la ayuda de un intérprete angélico (Dn 7.15-27). Es una historia de cuatro imperios *malvados y bestiales y la vindicación del pueblo de Dios, Israel, la verdadera humanidad. Junto a su don visionario, Daniel también recibe el de interpretar sueños, una característica de los sabios de Israel (Dn 2; 4). Zacarías tiene visiones altamente simbólicas de noche, las cuales se centraba en la *restauración de *Jerusalén y su templo tras el *exilio (Zac 1-4). En el NT, Jesús el profeta habla de una visión de *Satanás cayendo «del cielo como un rayo» (Lc 10.18 NVI; *ver* Satanás expulsado) cuando los *setenta llevan a cabo con éxito su misión. Este perfil del profeta como visionario indica un don extraordinario y un llamamiento que ven el mundo y sus acontecimientos en una dimensión diferente, que trasciende de lejos la experiencia humana ordinaria de ver e incluso soñar. Sin embargo, ¡Jeremías nos recordaría que reivindicar una visión no corresponde a una categoría de élite como algunos podrían pensar!

«El profeta que tuviere un sueño, cuente el sueño; y aquel a quien fuere mi palabra, cuente mi palabra verdadera. ¿Qué tiene que ver la paja con el trigo?, dice Jehová. ¿No

es mi palabra como fuego, dice Jehová, y como martillo que quebranta la piedra?» (Jer 23.28-29 RVR1960).

Profetas de la palabra. Tal como Jeremías nos recordaría, los profetas son figuras estrechamente relacionadas con la palabra de Dios. *Moisés es uno de esos hombres con los que el Señor habló «cara a cara, claramente y sin enigmas» (Nm 12.8 NVI), y Dios promete que cuando levante un profeta como él, «pondré mis palabras en su boca» (Dt 18.15-18 RVR1960). La introducción clásica a las palabras del profeta es «Así dice el Señor». Amós debe presentar su mensaje diciendo: «Ahora, pues, oye palabra de Jehová» (Am 7.16 RVR1960). Dios dice a Jeremías que diga «todo lo que te mande», y seguidamente extiende su mano, toca su boca y dice: «He aquí he puesto mis palabras en tu boca» (Jer 1.7, 9 RVR1960). Más adelante, Jeremías dice: «Al encontrarme con tus palabras, yo las devoraba; ellas eran mi gozo» (Jer 15.16 NVI). Leemos de Jeremías y Ezequiel que «la palabra del Señor vino a ellos (p.ej., Jer 1.2, 4; Ez 1.3). Cuando un profeta proclama un «oráculo» o una «declaración», se trata de un levantamiento [de la voz]» (p.ej., Is 13.1; 15.1; 17.1; KJV: «carga»). Con semejantes énfasis en la palabra de Dios, los profetas se encuentran entre los mejores escritores de la Biblia. Son tan poetas como los salmistas, y su utilización de las imágenes no desmerece a nadie. Amós capta nuestra atención con sus primeras palabras proféticas:

Ruge el Señor desde Sion;
truena su voz desde Jerusalén.
Los pastizales de los pastores quedan asolados,
y se seca la cumbre del Carmelo (Am 1.2 NVI).

El panorama de Isaías de la nueva creación aviva nuestra imaginación:

El lobo y el cordero pacerán juntos;
el león comerá paja como el buey,
y la serpiente se alimentará de polvo.
En todo mi monte santo
no habrá quien haga daño ni destruya,
dice el Señor (Is 65.25 NVI).

Profetas de la falsedad. Los falsos profetas, tanto varones como mujeres, y los que mienten, aparecen abundantemente en la Biblia (Jer 23.9-40; Mi 2.6-11). No son profetas de dioses extraños o falsos, que también existen, sino aquellos que pretenden hablar por y en nombre del Dios de Israel pero no comunican su palabra ni reflejan su carácter. Se muestran como representantes de todos aquellos en Israel que desean tratar al Señor como si pudiese ser manipulado o controlado, de todos aquellos que intentan encontrar una forma de proveer respaldo religioso a su propia codicia e inmoralidad. Encontramos algunas imágenes coloridas de estos falsos profetas. Son aquellos que dirían alegremente: «Yo te profetizaré de vino y de sidra» (Mi 2.11 RVR1960). «Adivinan por dinero» (Mi 3.11), «claman: Paz, cuando tienen algo que comer, y al que no les da de comer, proclaman guerra contra él» (Mi 3.5 RVR1960). Isaías conoce bien al «profeta que enseña mentira» (Is 9.15 RVR1960).

Profetas de acción simbólica. En ocasiones se llama a los profetas a encarnar su mensaje o llevar a cabo actos simbólicos. El *matrimonio de Oseas con la infiel Gomer ilustra la relación de pacto de Dios con el infiel Israel. Incluso sus hijos tienen nombres simbólicos: Lo-ruhama, «no compadecida», y Lo-ammi, «no pueblo mío» (Os 1.6, 9). Isaías tiene un hijo llamado Sear-jasub, «un remanente volverá» (Is 7.3), y otro llamado Maher-salal-hasbaz, «El despojo se apresura, la presa se precipita» (Is 8.1-4). Isaías deambula por Jerusalén «desnudo y descalzo tres años, por señal y pronóstico sobre Egipto y Etiopía» (Is 20.3 RVR1960). Jeremías compra una parcela de *tierra como señal de confianza en que Dios restaurará a Israel a la tierra tras el exilio (Jer 32.6-15). Y se ordena a Ezequiel erigir un modelo de una Jerusalén asediada y echarse sobre su costado detrás del muro, sobre su lado izquierdo durante 390 días y después sobre el derecho durante 40, por los pecados de la casa de Israel y la de Judá respectivamente. Debe preparar una comida que simboliza la que se come en una ciudad sitiada (Ez 4.1-13). En otra ocasión, recrea la partida de Jerusalén al exilio (Ez 12.1-7). Es en esta tradición profética que deberíamos entender la maldición de la *higuera por parte de Jesús y su acción en el templo, que representaba la destrucción futura del mismo (Mt 11.12-21). Pablo, que se identifica como perteneciente a la tradición profética (ver arriba), considera sin duda sus aflicciones y pruebas como apóstol como una expresión física de su teología de la cruz (p.ej., 2 Co 4.8-9; 6.4-5; 11.23-29; 12.10). Padece «persecución a causa de la cruz de Cristo» y lleva en su cuerpo «las marcas del señor Jesús» (Gá 6.12, 17 RVR1960), una referencia a las cicatrices de sus castigos y aflicciones por causa del evangelio.

Profetas rechazados. Los profetas verdaderos constituyen un desafío para el pueblo, un recordatorio de su necesidad de escuchar a Dios y obedecerle. En muchas ocasiones este desafío desagrada profundamente, ya que al pueblo no le gusta que le recuerden sus propios fallos. Quiere sentir que el Señor está de su lado. Sin embargo, los profetas dificultan que el mismo pueda creer que Dios aprueba su conducta. La reacción es evitar que los profetas hablen, o peor aún, *perseguirlos o matarlos (1 R 18.4, 13; Neh 9.26; Jer 11.21; Mi 2.6). De ahí que encontremos imágenes de cien profetas escondidos en *cuevas huyendo de la malvada Jezabel (1 R 18.4, 13) y de Jeremías cautivo en una *cisterna, hundiéndose en el barro (Jer 38.6). No es de extrañar que los profetas aconsejen: «No les profeticen, porque no les alcanzará vergüenza» (Mi 2.6 RVR1960). Los profetas que auguran la victoria de un rey si este va a la guerra son cuatrocientos frente a Micaías hijo de Imla que dice valientemente la verdad, que «ninguna cosa buena profetizará» acerca del rey «sino solamente el mal» (1 R 22.18 RVR1960). Hebreos 11.32-38 incluye profetas entre aquellos «que... fueron atormentados, no aceptando el rescate,... experimentaron vituperios y azotes,... prisiones y cárceles... fueron apedreados, aserrados,... muertos a filo de espada; anduvieron de acá para allá cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, pobres, angustiados, maltratados;... errando por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra (RVR1960).

Las imágenes del profeta rechazado aparecen en varios lugares en los Evangelios. Jesús, hablando del rechazo de Israel hacia sus seguidores, recuerda cómo «los antepasados de

esta gente trataron así a los profetas» (Lc 6.23 NVI; Mt 5.12). El Maestro lamenta: «¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas, y apedreas a los que te son enviados!» (Lc 13.34 RVR1960). Los ayes de Jesús contra los fariseos dan lugar a una serie de imágenes de los crímenes de Israel contra los profetas: profetas asesinados y honrados después con sepulcros, enviados por Dios y matados o perseguidos, profetas que han surgido desde el principio del mundo y por cuya sangre tendrán que rendir cuentas (Lc 11.47-50). El efecto acumulativo es que un profeta verdadero que visita a Israel está destinado al rechazo. Así pues, no sorprende que encontremos historias de Jesús, que en muchos aspectos encaja en el molde de un profeta (Lc 24.19), despreciado en Nazaret (Lc 4.24) de acuerdo al dicho de que «ningún profeta es acepto en su propia tierra» (Lc 4.24 RVR1960), y exclamando: «no puede ser que muera un profeta fuera de Jerusalén» (Lc 13.33 NVI).

Profetas de la monarquía y la guerra. Encontramos profetas que son amigos y enemigos de la corte real, involucrados en la guerra y los asuntos internacionales. Los profetas surgen en Israel con la llegada de la monarquía. Es como si un rey en *Sion requiera una voz independiente de la corte celestial que comunique la voluntad del rey celestial y mantenga al monarca de Israel fiel a su llamamiento, o lo redirija cuando falle. No obstante, los profetas se asocian con la corte real en otras partes del antiguo Oriente próximo. Cumplen la función de consejeros de los reyes y sirven de otras maneras, como el profeta extranjero Balaam, contratado por el rey de Moab para maldecir a Israel. Los profetas clásicos Isaías y Jeremías tienen acceso a la corte real y las audiencias con el rey. Isaías en particular es una figura cortesana, aunque pueda dirigirse al rey Acaz «donde termina el canal del estanque superior, en el camino que conduce al Campo del lavandero» (Is 7.3 NVI). Allí, calma al agitado monarca en relación con la amenaza de invasión por parte de Israel y Siria: «Dile que tenga cuidado y no pierda la calma; que no tema ante el enojo ardiente de Rezín el sirio, ni ante el hijo de Remalías» (Is 7.4 NVI; cp. Jer 21.10; 37.16-21).

La escena de 1 Reyes 22 es incluso más reveladora. En ella, los reyes de Israel y Judá consultan a los profetas si deben atacar Ramot de Galaad. Cuatrocientos profetas aconsejan llevar a cabo la ofensiva. Solo uno, Micaías hijo de Imla dirá únicamente «lo que Jehová me hablare» (1 R 22.14). Decir la verdad obtiene la recompensa del encarcelamiento y una dieta de pan y agua, ¡hasta que el rey regrese sano y salvo! (desgraciadamente, el monarca muere en la batalla). Anteriormente, los profetas Elías y Eliseo se retratan como figuras estrechamente relacionadas con la guerra. El primero es arrebatado al cielo en un *carro de fuego, con Eliseo exclamando: «¡Padre mío, padre mío, carros de Israel y su gente de a caballo!» (2 R 2.12 RVR1960). El rey Joás pronuncia de nuevo estas palabras cuando Eliseo se está muriendo (2 R 13.14). La implicación parece ser que estas figuras proféticas están estrechamente relacionadas con el *guerrero divino y la defensa de Israel por parte de su ejército celestial. Eliseo advierte repetidamente al rey de Israel de los designios del monarca de Siria, de forma que se dice de él que «declara al rey de Israel las palabras que tú hablas en tu cámara más secreta» (2 R 6.12 RVR1960). Con los sirios rodeando la ciudad de Dotán, Eliseo confía

plenamente en que «los que están con nosotros son más que ellos». Entonces, los ojos del siervo del profeta se abren para ver lo que este ve: «la colina estaba llena de caballos y de carros de fuego alrededor de Eliseo» (2 R 6.17 NVI).

Los profetas clásicos acuñan la imagen de los expertos en asuntos internacionales. Es lógico, por supuesto, si son portavoces del rey celestial, que no solo es Señor de Israel sino de toda la creación. Así pues, encontramos en los profetas numerosos oráculos contra las naciones, que reflejan el clima y los asuntos internacionales de la época. Asiria, Babilonia, Egipto, Etiopía, Tiro y Moab son algunas de las naciones que ocupan las visiones proféticas en Isaías y Jeremías. Amós pronuncia juicios contra Damasco, Gaza, Tiro, Edom, Amón y Moab antes de centrar su atención en los pecados domésticos de Judá e Israel (Am 1-2). Este papel de los profetas les confiere una categoría trascendente como figuras que ocupan una torreta alta desde la que pueden ver las naciones que rodean a Israel y Judá. Es apropiado que Isaías emplee la imagen del profeta como *vigía que no tiene novedades que comunicar en ese momento, pero debe mantenerse en su puesto:

Me dan voces de Seir: Guarda, ¿qué de la noche? Guarda, ¿qué de la noche?

El guarda respondió: La mañana viene, y después la noche; preguntad si queréis, preguntad; volved, venid (Is 21.11-12 RVR1960).

Más adelante, leemos de los centinelas de Israel levantando su voz, porque han divisado en el horizonte al Señor regresando a Sion (Is 52.8).

Escuelas proféticas. La imagen del profeta como una figura solitaria, una «voz que clama en el desierto», no es totalmente precisa. Saúl, por ejemplo, se encuentra con una procesión de profetas (1 S 10.10). Elías, que escena tras escena es la figura más fuerte y valiente que podríamos esperar encontrar, tiene a su discípulo Eliseo, que le llama «¡Padre mío! ¡Padre mío!» (2 R 2.12 NVI). Sin embargo, lo más asombroso es que ambos son figuras principales en una «comunidad de profetas» (2 R 2.3, 5, 7, 15, etc. NIV; «hijos de los profetas» RVR1960) que consta al menos de cincuenta miembros (2 R 2.7). Isaías habla de atar el testimonio y sellar la ley «entre mis discípulos» (Is 8.16). Juan el Bautista, un profeta en la tradición de Elías, tiene sus discípulos (Mr 2.18; 6.29; Jn 1.35, 37; 3.22, 25), y Jesús, que se presenta como profeta (entre otros roles), llama a los discípulos a sí mismo.

Tus hijos e hijas profetizarán. Está claro que el hecho de que Dios envíe profetas a Israel es un privilegio, la provisión especial de una oportunidad adicional para que el pueblo oiga lo que ya tendría que haber comprendido debido a su inclusión en la ley. La incapacidad de responder a este privilegio conduce finalmente a su eliminación (Mi 6.8; Sal 74.6; 1 S 28.6; Zac 13.3-5). El último profeta en esta tradición, Juan el Bautista, concluye un período en el que la profecía parece haber muerto completamente. Juan se vincula simbólicamente con Elías (Mt 17.9-13). Ambos nos recuerdan la forma en la que los profetas permanecen en la tradición mesiánica. Existía una esperanza de que del mismo modo que los profetas antiguos hablaron por Dios y contaron su intervención en la historia humana, en el futuro llegaría un «profeta como Moisés», que sería el precursor de la intervención suprema de Dios en su mundo, y quizá incluso un profeta

que podría reflejar al Señor sin posibilidad de debilitamiento o distorsión (Dt 18.15; Mt 16.14; Jn 1.21). Podríamos decir que toda la historia de los profetas, comenzando con la muerte de Moisés, busca otro «profeta como Moisés. Jesús cumple este papel.

En la iglesia primitiva, la situación parece ser ligeramente diferente. Sigue siendo importante que las personas oigan la palabra de Dios y le presten atención, y encontramos de nuevo a aquellos llamados o dotados especialmente para el ministerio o las capacidades proféticas. Hechos 21.9 habla de las cuatro hijas de Felipe que profetizan, y 1 Corintios 12 y 14 habla con cierto detalle acerca del ejercicio de los dones proféticos. Sin embargo, Dios se ha revelado ahora en Cristo de forma perfecta, y la visión del AT de que todos serían capaces de oír del Señor y hablar por él de manera profética (Nm 11.29; Jl 2.28-32) se supone ahora cumplida (Hch 2.17). Todo cristiano es pues un profeta potencial de una forma imposible para los creyentes del AT.

Ver también APOCALIPSIS, GÉNERO DEL; ENGAÑAR AL ORÁCULO; FIN DE LOS TIEMPOS; JONÁS EL PROFETA; PROFECÍA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO; PROFECÍA EN EL NUEVO TESTAMENTO; SUEÑOS, VISIONES; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

BIBLIOGRAFÍA. J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Filadelfia: Fortress, 1983); K. Koch, *The Prophets* (2 vols.; Filadelfia: Fortress, 1980); J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadelfia: Fortress, 1962); R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Filadelfia: Fortress, 1980).

PROFUNDO

Las imágenes que rodean a la palabra *profundo* en la Biblia se incluyen en cinco categorías distintas. El uso más simple es «la cualidad literal y física de estar lejos por debajo de la superficie del suelo». Así pues, el cieno puede ser profundo (Sal 69.2), así como la raíz de una planta (Sal 80.9), el agua (Sal 69.2; Pr 20.5; Lc 5.4), una *fosa (Pr 22.14; 23.27), un *escondite (Jer 49.30) o un *pozo (Jn 4.11).

Como casi siempre ocurre con la imaginación, los significados metafóricos tienen su raíz en las propiedades físicas de una cosa. En base a la cualidad física de que algo profundo se extiende por una larga distancia y está escondido de la vista, el término pasa a ser una metáfora para denotar intensidad, de la *oscuridad (más de diez menciones en la Biblia, la gran mayoría de ellas en el libro de Job) y del sueño (casi una decena de ejemplos). Si la oscuridad y el sueño pueden ser profundos, también puede serlo la *culpa (Esd 9.7), *el mal en el corazón humano (Sal 36.1; 64.6) y los planes secretos (Is 29.15). En base a las asociaciones arquetípicas de la altura con el bienestar emocional y de lo bajo con la angustia o la depresión, el salmista clama a Dios «desde las profundidades» (Sal 130.1 NVI), que en su contexto original también indicaban un mar metafórico de problemas. De nuevo, si la cualidad de estar en lo profundo denota ir lejos por debajo de la superficie, puede convertirse rápidamente en una metáfora de lo intenso, opuesto a lo trivial. Aquí tenemos referencias a las cosas profundas de Dios (Job 11.7; Dn 2.22; 1 Co 2.10) y a sus pensamientos (Sal 92.5; Ro 11.33), así como a gemidos tan profundos «que no pueden expresarse con palabras», con los que el Espíritu Santo intercede por los creyentes (Ro 8.26 NVI).

Las referencias más numerosas hablan de «lo profundo», o su variante «las profundidades». Existen aproximadamente cuarenta de estas referencias al océano o el *mar. Los hebreos no eran un pueblo de marineros, y la afirmación del salmista en Salmos 104.25 de que el mar es «ancho e infinito» es ridículamente vaga en comparación con las minuciosamente detalladas imágenes precedentes de la vida en la tierra. En consecuencia, el mar era para los hebreos una morada terrorífica y extraña de *monstruos y el lugar donde se originaban las *tempestades. Uno de los rasgos más prominentes del mar para los hebreos era simplemente su profundidad (en contraste con nuestra expresión habitual «alta mar», con connotaciones de poder terrible e incontrolable, así como ser un reino misterioso donde las fuerzas se ocultaban del entendimiento humano. Algunos ejemplos notables incluyen la declaración en el relato de la *creación de que «la oscuridad cubría las aguas profundas» (Gn 1.2 NTV; cp. Pr 8.28), el Mar Rojo a través del cual Dios guió a los israelitas y en el que perecieron los egipcios (Ex 15.5, 8; Sal 77.16; 106.9) y el mar al que tiraron a Jonás (Jon 2.3, 5).

Las referencias al mar como «el abismo» insinúan algo acerca de la *cosmología de los primeros escritores bíblicos, aunque resulta difícil desenredar las afirmaciones cosmológicas de las meramente metafóricas. Parece claro, por ejemplo, que los antiguos hebreos consideraban que fuentes y manantiales alimentaban al océano (Gn 7.11; 8.2; Job 38.16; Pr 8.28). En la imaginación hebrea también se encuentra presente la imagen de un universo de tres niveles en el que la tierra está situada entre el cielo por arriba y «el abismo» por abajo (Gn 49.25; Dt 33.13; Sal 135.6). Estas mismas «profundidades» son la morada de monstruos marinos y fuerzas del caos, como en Salmos 74.13-14 (*ver* Monstruo).

Más allá de este subtexto de cosmología antigua podemos encontrar matices de otros mitos de la antigüedad, aunque se trata de una simple especulación. Una de las principales palabras hebreas para las profundidades o el abismo, *ṯehôm* (una inundación de agua), procede de la misma raíz que Tiamat, el nombre de una diosa babilónica que representa el caos. Cuando el dios Marduk envía un viento recio hacia su boca, ella muere, permitiendo a aquel crear el firmamento celestial a partir de una mitad de su cadáver, y la tierra a partir de la otra. Algunos comentaristas ven huellas de este mito en Génesis 1.1-10, que culmina en la separación de la tierra seca de las aguas debajo del cielo: «La tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas» (Gn 1.2 RVR1960). De forma parecida, las imágenes del AT del conflicto de Dios con el abismo y sus dragones pueden derivar de fuentes cananeas.

Además de las profundidades del mar, los escritores bíblicos hacen referencia a las de la tierra. La imagen de las «profundidades» se asocia variadamente con el Seol, el *sepulcro, el abismo y el *pozo sin fondo, en cada caso con matices de muerte (el cese de la vida) y/o el infierno (una existencia de castigo posterior a la muerte). En ocasiones las profundidades de la tierra son simplemente la tumba (Sal 63.9; 86.13; Ro 10.7). Esas referencias pueden, por supuesto, pasar a ser una metáfora de la calamidad, la angustia o la depresión (sal 71.20; 88.6). Otras referencias empujan la imagen de una muerte

neutral a un lugar semejante al infierno en el que residen demonios y los hacedores de maldad reciben su castigo (Pr 9.18; Lc 8.31). A veces, de hecho, resulta imposible saber si una referencia traspasa la frontera de la muerte hasta el infierno (p.ej., Is 14.15). Una categoría está compuesta en solitario por la referencia de Salmos 139.15 de que el feto del narrador estaba «entretejido en lo más profundo de la tierra» (RVR1960), una alusión al antiguo mito de que todas las criaturas vivientes se produjeron en un vientre cósmico en el centro de la tierra.

La aparición del «abismo» como referencia combinada con el mar y la tierra en las visiones apocalípticas merece un comentario como categoría independiente. En el libro de Apocalipsis, todas las terribles figuras del mal se retratan surgiendo del océano o de la tierra (p.ej., Ap 9.1-2; 13.1, 11), recordándonos el tema del AT del abismo y sus aliados como enemigos de Dios. Las bestias y el anticristo que emergen del abismo en los últimos tiempos (Dn 7.3; Ap 11.7) luchan contra los que se aferran a la palabra de Dios. Mientras el Señor mantiene el control del abismo en Apocalipsis, permite que la bestia y Satanás salgan del mismo, y sus blasfemias engañan a muchos (Ap 20.1-10; cp. 13.1-8). Después de la derrota definitiva de Satanás y la bestia, se crean de nuevo el cielo y la tierra, pero «el mar ya no existía más» (Ap 21.1). En este punto lo único que se parece al abismo es el «lago de fuego», un lugar de tormento eterno para la bestia y los condenados.

Desde el principio de las Escrituras hasta el final, las referencias al «abismo» y «las profundidades» son imágenes de terror con asociaciones de peligro, caos, mal y muerte. «El abismo» es uno de los principales arquetipos negativos en la imaginación bíblica, un lugar o estado mental o del alma que uno desearía evitar, algo que nadie puede hacer completamente.

Ver también CAOS; COSMOLOGÍA; HOYO; MAR; MONSTRUO, MONSTRUOS; MUERTE; OSCURIDAD.

BIBLIOGRAFÍA. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Warsaw, IN: Eisenbrauns, 1997 repr.).

PRÓJIMO

«Ama a tu prójimo como a ti mismo», interpretado como no hacer daño a los demás y hacer el bien siempre que se pueda, es una filosofía occidental popular. La conciencia de la «aldea global» ha extendido la idea de vecindad a cuidar de las personas que sufren privaciones en cualquier rincón del mundo. Sin embargo, esta idea no llega a alcanzar el sentido que los autores bíblicos trataron de transmitir con el término *prójimo*.

El mandato de amar al prójimo se enuncia por primera vez en Levítico 19.18, donde resume las leyes que regulan la conducta social. Se repite ocho veces en el NT y es único entre los códigos legales de la antigüedad. Es mucho más que una provisión sensata para las relaciones sociales. Aunque sutilezas como no mover la piedra que marca los límites del vecino (Dt 19.14) son comunes a muchos códigos legales, solo los israelitas tienen una obligación explícita e implícita de discriminar positivamente en favor de su prójimo. Se acentúa el hecho de que debe cuidarse de ellos como de uno mismo, con confianza y

respeto mutuos: «No intentes mal contra tu prójimo que habita confiado junto a ti» (Pr 3.29 RVR1960).

Existe una profunda sensibilidad expresada en la ley acerca de las garantías de un préstamo. Cuando se llega a un acuerdo con el prójimo, «no entrarás en su casa para tomarle prenda» (Dt 24.10 RVR1960). Eso sería invadir su privacidad sin necesidad e incrementar su incomodidad o su sentimiento de fracaso al haberse visto obligado a pedir un préstamo.

Además, uno debe pensar positivamente de sus congéneres. «Es un pecado despreciar al prójimo» (Pr 14.21 NVI); y en cuanto a aquellos que difaman a su prójimo en privado, Dios los avergonzará (Sal 101.5). Pablo reafirma esta idea en el NT: «Cada uno debe agradar al prójimo para su bien, con el fin de edificarlo» (Ro 15.2 NVI), la consecuencia práctica de considerar «a los demás como superiores» (Fil 2.3 NVI).

En la época del AT, la definición de prójimo se limitaba en la práctica, aunque no en principio, a los israelitas y los «extraños» que escogieron voluntariamente vivir entre ellos. En la época del NT, esta restricción se estrechó más aun: «Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo» (Mt 5.43 RVR1960). El prójimo pasó a ser simplemente alguien que gusta. No obstante, esta circunstancia reduce a las personas al estatus de un objeto que uno decide amar, ignorar, despreciar, aborrecer o quizá incluso manipular.

Para contrarrestar este hecho, Jesús cuenta la historia del buen samaritano en respuesta a la pregunta de un intérprete de la ley: «¿Y quién es mi prójimo?» (Lc 10.25-37 RVR1960). Reincorpora el énfasis del AT en la responsabilidad positiva, que comenzó con la respuesta implícita a la pregunta retórica de Caín: «¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?» (Gn 4.9 RVR1960). El prójimo no es una persona en necesidad sino una persona en relación con otra (Lc 10.36), en otras palabras, yo en el espejo, ya que cada ser humano ha sido formado a imagen de Dios y tiene los mismos sentimientos, necesidades, esperanzas, deseos y derechos que yo.

Por mucho que se haya intentado evitar las implicaciones, los escritores bíblicos emplean el término *prójimo* para transmitir el propósito del Creador de que las relaciones humanas deben estar marcadas por una comunión de apoyo mutuo, no por un interés propio salpicado con actos de caridad.

Ver también ENEMIGO; FAMILIA; HOSPITALIDAD.

PROPICIACIÓN. *Ver* EXPIACIÓN.

PROPICIATORIO. *Ver* EXPIACIÓN.

PROSCRITO

Un proscrito, o fugitivo, es una persona que huye de una amenaza. Puede ser inocente o culpable de un crimen que obliga a huir. Temas relacionados incluyen el *exilio, el *forastero, el *vagabundo y el *marginado, o desechado. El estado del proscrito es la inquietud constante y el desarraigo, dado el trastorno antinatural representado por la huida de la persona, y el objetivo implícito de esta es *regresar.

La Biblia nos presente una pequeña pero gráfica galería de proscritos. Cuando la vida en la casa de Abraham y Sara se vuelve insoportable, Agar huye al desierto, donde recibe

la providencia especial del Señor (Gn 16.6-14). *Jacob es un fugitivo atormentado por la culpa, que huye de la sed de retribución de su hermano, y que después de veinte años de conflicto con Labán hace lo propio con su familia y sus posesiones. *Moisés huye de la justicia tras matar a un capataz egipcio (Ex 2.11-15). *David pasa largos años como fugitivo de un rey Saúl paranoide y celoso, y más adelante huye de su propia corte cuando Absalón se rebela. Elías huya de Jezabel (1 R 19.1-3). *Jonás intenta inútilmente «huir de la presencia de Jehová» yendo exactamente en la dirección opuesta de la que Dios le había ordenado (Jon 1.3 RVR1960). El trasfondo de la epístola del NT a Filemón es la huida del esclavo Onésimo de su amo.

El proscrito más destacado de la Biblia es el hijo *pródigo de la parábola de Jesús (Lc 15.11-32). La huida del hijo necio comienza como un acto de rebelión contra su padre, un viaje rebelde contrario a los valores parentales, lejos de lo doméstico, lo seguro, lo controlado, lo moralmente recto, y hacia lo distante, lo exótico, lo aventurero, la indulgencia ante los apetitos prohibidos, el abandono al descontrol. El joven proscrito pasa a ser una figura penosa de disolución, privaciones y pobreza, traicionada por las personas con quienes ha malgastado su dinero. Esta debacle de huida rebelde del padre solo se invierte cuando el hijo vuelve al hogar.

Ver también EXILIO; FORASTERO; HIJO PRÓDIGO; RETORNAR; VAGABUNDO, ERRANTE.

PROSPERIDAD

La prosperidad es un familiar cercano de la *abundancia, pero mientras la última denota que una persona posee un grado superlativo de bendición material o espiritual, independientemente de si esta procede del esfuerzo humano o la gracia divina, la prosperidad es un éxito que llega para aquellos que han estado activos para conseguirla. Se trata del estado de aquellos que «tienen mejor paga de su trabajo» (Ec 4.9 RVR1960). Después de orar para que la chica que vaya al *pozo sea la futura esposa de Isaac, el siervo de Abraham observa a Rebeca con el propósito de «ver si el Señor había coronado su viaje con éxito» (Gn 24.21 NVI), poniendo de manifiesto la combinación de esfuerzo divino y humano que desemboca en la prosperidad. »De similar importancia es el comentario del narrador de que «el Señor estaba con José y lo hacía prosperar en todo» (Gn 39.3 NVI; ver 2 S 8.6 para una explicación parecida del éxito militar de David). La declaración más famosa acerca de la prosperidad en la Biblia, la afirmación en Salmos 1.3 de que la persona piadosa prospera en «todo lo que hace», sigue los pasos de la imagen del *árbol bien regado que produce su *fruto en su *tiempo, definiendo así la prosperidad en términos de un proceso que conduce al cumplimiento del propósito para el que una cosa o una persona fueron creadas.

Imágenes de prosperidad en el Antiguo Testamento. ¿Cómo es la prosperidad en la imaginación del AT? Se concibe primero en términos de *trabajo fructífero, que resulta en el sustento de la vida física. Como Israel era una nación agrícola, la prosperidad bíblica tiene relación mayoritariamente con la agricultura (*ver* Labranza). La oración del rey en Salmos 144.12-15 es un buen resumen del ideal: hijos vigorosos, hijas resplandecientes, graneros llenos y ganado abundante. Salmos 147.12-14 añade una nota

de paz nacionalista dentro de las fronteras y cultivos abundantes. Igualmente famosa es la imagen milenial de toda persona invitando «a su vecino a sentarse debajo de su vid y de su higuera» (Zac 3.10 NVI); para alguien que viva en una economía de subsistencia, esta es una prosperidad modesta.

Un segundo tipo de prosperidad altamente valorada en el AT son los *hijos. Captamos esta nota en la visión de Moisés de las *bendiciones de la *obediencia al *pacto: «Y te hará Jehová sobreabundar en bienes, en el fruto de tu vientre» (Dt 28.11 RVR1960; *ver* Estéril). Las mujeres de la ciudad que pronuncian una bendición sobre la recién casada Rut amplían este deseo: «Jehová haga a la mujer que entra en tu casa como a Raquel y a Lea, las cuales edificaron la casa de Israel; y tú seas ilustre... y seas de renombre (Rt 4.11 RVR1960). Salmos 25.13 provee una variación en el tema de la prosperidad doméstica con la afirmación de que las personas piadosas «vivirán en prosperidad, y sus hijos heredarán la tierra» (Sal 25.13 NTV).

La conexión del pacto. En el contexto del pacto en el AT, la prosperidad se considera una señal de la aprobación y bendición de Dios. *Abraham y todos los patriarcas fueron muy ricos (Gn 13.2). *David adquirió una gran riqueza y *Salomón recibió incluso una mayor como señal de aceptación de Dios (1 R 3.13). Israel entró en la *tierra prometida como un regalo especial del Señor. La misma era muy rica (Ex 3.8-9), una parte del Creciente fértil, una lucrativa ruta comercial deseada por otras naciones más poderosas. Sin embargo, Israel debía ver siempre la mano de Dios en su buena fortuna (Dt 8.17-20; cp. Sal 24.1). No hacerlo conduciría al desastre. Los israelitas eran responsables de la distribución justa y apropiada de la prosperidad que Dios les había otorgado (Lv 25; cp. 2 Co 8–9; 1 Ti 6.17-19).

Una vida justa y obediente debería llevar inevitablemente a la bendición y el éxito (Dt 29.9; cp. Jos 1.7-8). La desobediencia y la impiedad, al desastre y el empobrecimiento (Dt 28.29; cp. 2 Cr 24.20; Jer 22.30). Dios podía incluso transferir el éxito proporcionado a los *enemigos en su lugar (p.ej., Lm 1.5). De ahí que David inste a Salomón a ser obediente (1 Cr 22.6-16; cp. 29.23). Ezequías es un modelo para todos aquellos que buscasen vivir una vida próspera (p.ej., 2 Cr 31.21; 32.27-31). Así pues, la prosperidad pasa a ser una marca de obediencia responsable a Dios, una recompensa por la diligencia (Pr 10.2, 27), que produce un nivel de seguridad (Pr 10.15; 13.8).

El problema de los malvados prósperos. La prosperidad no siempre viene acompañada por una conducta justa. Los profetas demandaban justicia para los pobres (p.ej., Am 2.6-7; Mi 3.9-12) y mantenían la esperanza de un tiempo futuro de justicia (p.ej., Is 11.6, 9; 42.1). Tanto Jeremías como Habacuc expresan confusión acerca de por qué prosperan los malos con tanta frecuencia (p.ej., Jer 12.1-2; cp. Sal 37; 73). Salmos 1 describe la prosperidad de los justos frente a la situación desesperada de los malvados, pero es frecuente que esa certeza no se produzca. La equiparación de la justicia con la riqueza y de la *pobreza con el *pecado deja de ser convincente. Incluso trabajando duro el resultado es incierto (Ec 11.6). A menudo son los malos los que prosperan. En ocasiones, «rico» es incluso sinónimo de «malvado» (p.ej., Sal 10; 12). Salmos 73

cuenta que el narrador estuvo cerca de la calamidad ocasionada por «la prosperidad de los impíos». (Sal 73.3 RVR1960).

La imagen más asombrosa de este giro se encuentra en Job, quien tendría que haber prosperado según los cánones de sabiduría recibida. Al principio se le describe como el epítome del patriarca sabio, justo y, por consiguiente, rico (Job 1.1-5). Pero es desastre lo golpea y priva de toda su prosperidad (Job 1.6-22). Job alcanza un hito en su búsqueda intelectual cuando disocia de forma decisiva la prosperidad y el sufrimiento de una causa humana, señalando que los malvados prosperan frecuentemente en esta vida, recibiendo incluso funerales prominentes (Job 21). Sus tres «consoladores» aplican diversos enfoques tradicionales en su intento de comprender su difícil situación pero todos se quedan cortos (Job 42.7-9). La razón del sufrimiento temporal de Job permanece oculta dentro de los inescrutables consejos de Dios. La prosperidad no puede considerarse una metáfora de la aprobación del Señor.

Giros en el Nuevo Testamento. La prosperidad terrenal como extensión de la vida espiritual es principalmente un tema del AT. De las siete docenas de usos del vocabulario de la prosperidad, solo dos tienen lugar en el NT. De hecho, la propia encarnación es un inmenso *giro de los acontecimientos (2 Co 8.9; Fil 2.6-8). Aunque Jesús nunca critica a la prosperidad en sí misma, las bienaventuranzas prometen bendiciones especiales para los pobres y aflicciones para los ricos (Lc 6.20, 24; cp. Mt 5.3). La propia visión de Jesús se presenta en términos de redistribución de la riqueza y una valoración positiva de los pobres (Lc 1.51-53; 4.16-19). La prosperidad ha dejado ser por tanto una metáfora de bendición espiritual y justicia. De hecho, puede servir para aislar a los individuos de las exigencias más importantes del inminente *reino de Dios (Lc 12.13-59). El joven rico (Mr 10.17-31) no se considera automáticamente justo y de hecho no pasa la prueba, a diferencia de los discípulos de Jesús. La *actitud* de uno hacia la prosperidad es ahora un indicador de compromiso con Cristo. Zaqueo, que se ha enriquecido sobremanera como consecuencia de la usura, demuestra su arrepentimiento haciendo restitución (Lc 19.1-10).

*Santiago se lanza a una denuncia profética de los ricos que oprimen a sus trabajadores (Stg 2.1-7; 4.13-16; 5.1-6; cp. Am 4.4-6). Esto no quiere decir que la pobreza se haya vuelto una metáfora más positiva bajo el nuevo pacto. Para el autor de 3 Juan, sigue siendo posible orar por el bienestar tanto físico como espiritual de Gayo (3 Jn 2). En Apocalipsis 21, la visión de la Nueva Jerusalén confirma la prosperidad y el esplendor material, pero la primera ya no conlleva la connotación semiautomática de la justicia.

Historias de prosperidad. Una categoría de historias bíblicas se define apropiadamente como historias de prosperidad. Su popularidad brota del hecho de que son relato de cumplimiento de deseos en los que los anhelos más queridos de éxito y seguridad del lector se satisfacen. La de Abraham y Sara es una historia de prosperidad, una combinación de bendiciones materiales y espirituales y contentamiento después de una larga prueba de su fe. El éxito de Jacob con sus rebaños y manadas mientras trabaja para Labán es una historia de prosperidad.

La de *José es la historia del éxito por excelencia. En ella, el *segundón de la familia pasa a ser un líder y una celebridad mundial, tan rico y poderoso que puede ordenar la reubicación de toda su familia en una zona fértil de Egipto. El equivalente doméstico al éxito público de José es la historia de *Rut y Booz, narrada en un libro lleno de imágenes de bienestar natural, físico, social, moral, espiritual y familiar.

Las culturas siempre han considerado a los líderes como modelos de éxito, y en consecuencia han definido frecuentemente la prosperidad en términos de carreras políticas. En este apartado podemos situar, además de la vida de José, la carrera de Josué, David, Salomón, Mardoqueo y Daniel.

En una escala nacional, el asentamiento de Israel en la tierra prometida es un relato detallado de prosperidad en el que se promete al pueblo de Dios una relativa prosperidad material y espiritual, algo que el mismo consigue. La imagen más famosa de la tierra prometida como una tierra de prosperidad es el epíteto de la misma que resuena a lo largo de la épica del éxodo, una *«tierra que fluye leche y miel». La mayor historia de prosperidad del AT se encuentra en las visiones del *milenio.

Ver también ABUNDANCIA; ALMACÉN; BENDICIÓN, BIENAVENTURANZA; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; NIÑO, NIÑOS; OBRA, OBRERO; ORO; PLATA; POBREZA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

PROSTITUTA

Las referencias literales a prostitutas nombradas son pocas en la Biblia. De tres, Tamar y Rahab reciben un trato digno en Israel (Gn 38.6-24; Jos 2.1-21). Por el contrario, Dalila encaja con los frecuentes retratos y metáforas figurados de las prostitutas tanto en el AT como en el NT.

De las metáforas más comunes, entendemos que la codicia alimenta el *corazón de una prostituta. Ya sea por auténtica necesidad o por una ambición básica, la misma adopta la postura de buscar y agarrar la saciedad a toda costa mientras también promete satisfacción por un precio. La autoindulgencia se encuentra en la raíz de la prostitución (*ver* Autocontrol).

Destrucción despreocupada, la acción de una prostituta. Una prostituta, también llamada ramera, es una persona que provee actividad *sexual a cambio de seguridad material. Generalmente *mujer, se distingue del adúltero porque no diferencia en su elección de pareja. *Proverbios la caracteriza como alborotadora, desafiante, desvergonzada, indisciplinada e ignorante (Pr 6.26; 9.13). Es lo contrario de una *esposa leal, y ofrece sus atenciones al mejor postor, buscando su propio interés con numerosos hombres en lugar de apoyar fielmente a uno solo.

Dalila y la mujer necia de Proverbios ilustran en acción y descripción los caminos traicioneros de una prostituta. El sabio maestro de Proverbios advierte contra la actitud despreocupada de la ramera con sus clientes: «A causa de la mujer ramera el hombre es reducido a un bocado de pan» (Pr 6.26 RVR1960). Con la esperanza de recibir un pago, Dalila traiciona repetidamente a Sansón para entregarlo a los filisteos (Jue 16). Cuando él confía finalmente la verdad al oído pervertido de la mujer, viene a la mente el lamento del maestro en relación a otra escena de seducción:

Y él en seguida fue tras ella,
como el buey que va camino del matadero;
como el ciervo que cae en la trampa,
hasta que una flecha le abre las entrañas;
como el ave que se lanza contra la red,
sin saber que en ello le va la vida (Pr 7.22-23 NVI).

La traición de Dalila, como los actos de todas las prostitutas, conduce a la *muerte; las advertencias contra este camino a la *tumba salpican los dichos de *sabiduría (Pr 2.16-19; 5.3-5; 7.6-27; 9.18).

Beneficios rápidos, el objetivo de una prostituta. Dalila establece la imagen de la mujer codiciosa, que habla suavemente. La imagen se aplica metafóricamente a los israelitas que rechazan la provisión de Dios para buscar ganancias por otros medios. Individuos y la nación israelita en su conjunto son acusados de prostitución cuando buscan seguridad en médiums y espiritistas (Lv 20.6), en el poder militar (Nah 3.1-4), en alianzas políticas (Ez 23.5-6) o en el comercio (Is 23.17). Como valoran demasiado los beneficios materiales, los israelitas que aceptan sobornos y abandonan el plan de justicia social de Dios también se consideran rameras (Is 1.21-23). Sin embargo, sobre todas estas cosas, la *idolatría constituye la causa más habitual para el epíteto «prostituta».

«Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6.4 NVI). La postura monoteísta de Israel distinguía el judaísmo del politeísmo de otras religiones antiguas; la idea de la monogamia afianza las acusaciones figuradas de prostitución. El *pacto de Dios con Israel es comparable a un *matrimonio monógamo; él provee para ella, la pone en un lugar especial de *honor y le pide que apoye su plan. La respuesta adecuada a esa provisión es gratitud, amor y obediencia; en su lugar, Israel ignora la misma y persigue las promesas de otros dioses de Canaán, hogar de la promesa de Dios. Se dice en siete ocasiones que Israel se ha prostituido delante de otros dioses; la fuerte posición verbal de la palabra describe acertadamente la traición de Israel (Ex 34.15, 16; Lv 17.7; 20.6; Dt 31.16; 2 Cr 21.11, 13). Dios dice que «su tendencia a prostituirse» es lo que provoca que Israel consulte «a su ídolo de madera» (Os 4.12 NVI).

A partir de su propia experiencia dolorosa con Gomer, su esposa adúltera, *Oseas pinta una de las tres metáforas de prostitución del AT para describir la búsqueda idólatra de Israel. Como una mujer obstinada, Israel dice: «Quiero ir tras mis amantes, que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas». Oseas explica: «Ella no ha querido reconocer que soy yo [Dios] quien le da el grano, el vino nuevo y el aceite. Yo le he multiplicado la plata y el oro, ¿y qué hizo con ellos? ¡Falsos dioses!» (Os 2.5, 8 NVI). Israel es como Gomer, seducido por los aparentemente fáciles beneficios del adulterio.

El acto de Gomer repite el de Israel ya que prueba el adulterio, lo encuentra insuficiente pese a su facilidad y vuelve a su esposo. Oseas anuncia con precisión la acción de Israel: «Seguirá a sus amantes, y no los alcanzará; los buscará, y no los hallará. Entonces dirá: Iré y me volveré a mi primer marido; porque mejor me iba entonces que ahora» (Os 2.7 RVR1960). Como Gomer, Israel se prostituye con amantes/ídolos que prometen mucho y

no exigen tanto como Dios. Cuando ve que las recompensas son insuficientes, vuelve al Señor. La imagen de aferrarse al placer resume la prostitución de Israel.

Por obligación o por elección, la motivación de una prostituta. En las culturas antiguas, una persona caía en la prostitución por obligación o por elección. Muchas culturas menospreciaban a las niñas, por lo que muchos abandonaban a las recién nacidas a su suerte, y algunas personas se quedaban con ellas y las criaban para que fuesen prostitutas. Su condición forzada daba pie a la misericordia. Por el contrato, mujeres libres se prostituían en adoración a un dios pagano o para ganarse el sustento; ambas esferas se centraban en garantizarse *prosperidad material. Aunque muchas vivían en el anonimato, una prostituta profesional bien conocida podía enriquecerse bastante con los regalos de sus visitantes. Los rituales de fertilidad en adoración a Baal abogaban por las relaciones sexuales entre los adoradores y las prostitutas religiosas, tanto varones como mujeres, a fin de alentar a los dioses a conceder más fertilidad a la tierra, el ganado y las personas. Antes de que los israelitas entrasen en la tierra prometida, Dios les advirtió en contra de esas religiones: «No hagas ningún pacto con los habitantes de esta tierra, porque se prostituyen por ir tras sus dioses, y cuando les ofrezcan sacrificios a esos dioses, te invitarán a participar de ellos» (Ex 34.15 NVI). Cuando Israel siguió hábitos de prostitución pagana, Oseas condenó a la nación, diciendo: «¡Le has sido infiel a tu Dios! Prefieres la paga de prostituta» (Os 9.1 NVI). La elección de la prostitución profesional o religiosa era egoísta, no abnegada. El juicio, no la misericordia, seguía a la misma.

La destrucción elegida por la reina huérfana. Dada la motivación de la obligación o la elección, la imagen de Ezequiel de la idolatría-prostitución de Israel tiene una potente plenitud: Dios habla de *rescatar a Israel del barro como una niña recién nacido con el cordón umbilical aún sin cortar, de criarla y adornarla con *belleza y ropas elegantes. Salvada de una vida probable de prostitución forzada, fue bendecida con los mejores *alimentos y ropa, ganándose la fama por su hermosura. Sin embargo, Dios explica que Israel confió en su hermosura y se prostituyó a causa de su renombre, y que, en un giro repulsivo, pagó a otros para que solicitasen sus servicios (ver Ez 16.3-41). La idolatría de Israel se representa como la decisión de una reina huérfana de dedicarse a una prostitución profesional que implicaba trabajo y adoración.

Aunque otras religiones sugerían razones espirituales y cósmicas para la prostitución, la Biblia es uniforme en su descripción de la misma como básica, animal e inapropiada para la dignidad humana en cualquier nivel. Israel escogió seguir las religiones contra las que Dios le había advertido (Sal 106.35-39). Por medio de Jeremías, Dios destaca el resultante estado desvergonzado y degradado de la nación en su acusación:

Sobre todo collado alto y debajo de todo árbol frondoso te echabas como ramera... ¿Cómo puedes decir: No soy inmunda, nunca anduve tras los baales?... dromedaria ligera que tuerce su camino, asna montés acostumbrada al desierto, que en su ardor olfatea el viento. De su lujuria, ¿quién la detendrá? (Jer 2.20, 23-24 RVR1960).

Dios había mandado a Israel: «No deben prostituirse ni dejarse llevar por los impulsos de su corazón ni por los deseos de sus ojos» (Nm 15.39 NVI). Para él, la prostitución es autoindulgencia, no abnegación.

Juicio devastador, el futuro de una prostituta. Aquellos que trafican con las pasiones básicas con muchos amantes se arriesgan a sufrir abusos violentos, castigo e incluso la muerte. Ezequiel advierte al pueblo de Dios infiel:

Así ha dicho Jehová el Señor: He aquí que yo suscitaré contra ti a tus amantes... y procederán contigo con furor; te quitarán tu nariz y tus orejas... Ellos tomarán a tus hijos y a tus hijas... te dejarán desnuda y descubierta, y se descubrirá la inmundicia de tus fornicaciones, y tu lujuria y tu prostitución. Estas cosas se harán contigo porque fornicaste en pos de las naciones, con las cuales te contaminaste en sus ídolos (Ez 23.22, 25, 29-30 RVR1960).

Las imágenes de la prostitución se completan con juicio. En el de Apocalipsis, la misma asume de nuevo una fuerza figurada. *Babilonia, la *ciudad de la impiedad, la decadencia, el materialismo y el poder despiadado, se representa como la Gran Ramera «que hizo que todas las naciones bebieran el excitante vino de su adulterio» (Ap 14.8 NVI). Para el terror de aquellos que la buscaron, su juicio desemboca en una nube interminable de humo (Ap 19.1-3).

El juicio por prostitución, especialmente la de naturaleza religiosa, se ha completado finalmente si misericordia, pero esta se encuentra disponible para el corazón arrepentido.

Misericordia divina, la esperanza de una prostituta. La prostitución es un oscuro trasfondo frente al que el *perdón misericordioso de Dios y su misericordia brillan con fuerza. Las tres alegorías de la prostitución del AT acaban con una promesa de que Dios traerá de vuelta a la mujer obstinada, perdonará sus *pecados y establecerá una nueva relación de amor mutuo con ella (Jer 3.11-18; Ez 16.53-63; Os 2.14–3.15; *ver* Historia de amor).

En los Evangelios y las epístolas del NT esta nota de gracia se hace efectiva en relatos literales de prostitución. Jesús elogia a la mujer pecadora que derrama *perfume y *lágrimas sobre sus *pies (Lc 7.36-50), porque su aguda conciencia del fracaso ha abierto su *corazón al amor y cree en él. Jesús provoca a los líderes religiosos, diciendo: «De cierto os digo, que los publicanos y las rameras van delante de vosotros al reino de Dios» (Mt 21.31 RVR1960). Pablo destaca que aunque algunos de los corintios se habían involucrado en la prostitución, ahora estaban limpios, santificados y justificados por medio de Cristo (1 Co 6.9-11). La prostitución se revela por tanto como una oportunidad para que el perdón de Dios y su poder redentor se manifiesten.

Ver también ADULTERIO; APOSTASÍA; CASAMIENTO; ÍDOLO, IDOLATRÍA; MUJER, IMÁGENES DE LA; NECEDAD; SEDUCCIÓN, SEDUCTOR, SEDUCTORA; SEXO.

PROTECCIÓN

Las imágenes bíblicas de la protección son mucho más amplias de lo que indicarían las tres o cuatro docenas de usos de la palabra en sí misma en las traducciones al castellano. Los salmos constituyen el mayor depósito de imágenes de la protección.

Como punto de partida, podemos destacar las palabras asociadas con el vocabulario explícito de la protección. La lista de términos relacionados incluye *guardar* (Neh 4.9; Sal 12.7; Jn 17.12 RVR1960), *defender* (Sal 5.11 RVR1960), *librar* (Sal 59.1; 91.14) y

**refugio* (Sal 16.1; Is 30.2 NVI). Cada uno de ellos provee un grupo de referencias a la protección, aunque el vocabulario específico pueda estar ausente. Otro aspecto importante a tener en cuenta es que Dios es Aquel a quien se atribuye abrumadoramente el acto de protección en la Biblia.

Como la protección es algo que se interpone entre una persona y algo que amenaza, las imágenes de *esconderse constituyen una de las principales formas de representarla. Leemos que la protección es esconderse «bajo la sombra de... [las] alas [de Dios]» (Sal 17.8; 57.1), en «su tabernáculo en el día del mal» (Sal 27.5 RVR1960) y en «el refugio» de la «presencia» de Dios» (Sal 31.20 NTV).

Las imágenes militares forman otro grupo de referencias a la protección divina. Por ejemplo, Dios se enfrenta a los *enemigos del salmista, salvando con su *espada (Sal 17.13-14). Cuando estos lo difaman, el Señor dispara su *flecha y los hiere súbitamente (Sal 64.7). Dios es una «fortaleza» (Sal 27.1), así como «fuerza y... escudo» (Sal 28.7 NVI). Él es una «roca protectora» (Sal 31.2 NVI), un refugio seguro en el que esconderse (Sal 31.20). Su *ángel «acampa alrededor de los que le temen, y los defiende» (Sal 34.7 RVR1960).

Salmos de protección. Varios salmos se componen alrededor del tema de la protección por parte de Dios de aquellos que confían en él. Salmos 91 es un pequeño clásico del tema. Aquí, la protección de Dios se representa como un refugio, una *sombra, una *fortaleza, la liberación de la trampa de un cazador, la protección que un ave provee a sus polluelos con sus *alas, un *escudo militar y una morada. Además, encontramos imágenes elevadas e hiperbólicas de salvación en el campo de batalla («Caerán a tu lado mil, y diez mil a tu diestra», Sal 91.7 RVR1960), de inmunidad a las epidemias y la insolación, de protección de los peligros grandes y pequeños de los viajes. Para completar la visión de la protección, Dios habla con un vocabulario basado en palabras como «liberar», «proteger», «estar con... en la dificultad» y «rescatar».

Salmos 121, la declaración de confianza del viajero en la protección de Dios de los peligros de una *peregrinación, es parecida. Hace palpable la protección con imágenes de Dios como una «ayuda» que «no permitirá que tu pie resbale», una «sombra protectora» con el resultado de que «de día el sol no te hará daño, ni la luna de noche». Además, Dios «te protegerá; de todo mal protegerá tu vida». La totalidad de la protección del Señor se plasma de forma memorable en el merismo hebreo (nombrar opuestos para indicar que todo lo que hay en medio queda cubierto también) de que Dios «te cuidará en el hogar y en el camino, desde ahora y para siempre» (NVI).

Otra estrategia empleada en Salmos es pintar un cuadro de intenso *peligro y *terror que sirva como contraste a la seguridad que siente la persona que confía en el Señor para su protección. Salmos 46 empieza con una breve lista de desastres naturales, *terremoto, maremoto, erosión. Después, se presenta a Dios como lo opuesto a esa destructividad, retratándolo como un conquistador militar que puede destruir las *armas de guerra y como un Señor de «huestes» celestiales de *ejércitos.

Historias de protección. La protección de Dios también se representa en forma de breves narraciones. Por ejemplo, varios salmos emplean el tema de la protección

milagrosa de Dios de su ciudad santa ante ejércitos amenazantes (Sal 46.4-7; 48.4-8). También encontramos historias en las que un Dios invisible (o visible) interviene milagrosamente para proteger a un individuo o una nación de la destrucción segura. Por ejemplo, un asno que se resiste a moverse, protege la vida de Balaam al no seguir avanzando hacia la espada que el ángel blandía (Nm 22.21-35). Cuando Eliseo y su siervo se ven rodeados por el ejército sirio en Dotán, Dios envía una montaña llena de *caballos y *carros de fuego, respaldado por el milagro de Eliseo de herir al enemigo con ceguera y conducirlo hasta Samaria (2 R 6.11-23), de forma parecida a la de los hombres de *Sodoma y Gomorra, que sirvió para proteger a Lot y sus visitantes angélicos de los que trataban de derribar su puerta (Gn 19.11). El Señor también protege la ciudad de Samaria del asedio de un ejército asirio enviando un sonido como el de hordas que atacan, lo que provoca el abandono de su campamento (2 R 7). En un acto de protección similar, el ángel de Dios mata por la noche a 185,000 soldados del ejército de Senaquerib rey de Asiria (2 R 19.35-36). A esto podemos añadir el *naufragio que Pablo sufre de camino a Roma, en el que Dios salva la vida de todos los que iban a bordo (Hch 27), seguido por el episodio en el que el Señor protege al apóstol de la muerte cuando una víbora le muerde en la isla de Malta (Hch 28.1-6; *ver* Serpiente).

Resumen. Las imágenes e historias bíblicas de protección reafirman dos temas dominantes en las Escrituras: la debilidad y vulnerabilidad de las personas y el poder soberano de Dios así como su inclinación a ser compasivo con la difícil situación humana.

Ver también ARMADURA; CIUDAD; DÉBIL, DEBILIDAD; FORTALEZA; FORTIFICACIÓN; DIVINO GUERRERO; MURO; REFUGIO, RETIRO, LUGAR SEGURO.

PROVERBIO COMO FORMA LITERARIA

La Biblia, repleta de declaraciones concisas memorables conocidas como proverbios o máximas, es uno de los libros más aforísticos del mundo. La forma proverbial tiene características o temas identificables, y un entendimiento de ellos puede realzar el disfrute de los proverbios y la apreciación de la verdad que encarnan.

Para empezar, los proverbios son memorables. Su objetivo es que una percepción sea permanente. Lo hacen epigramatizando una experiencia, reduciéndola hasta su esencia y eliminando lo irrelevante. Para conseguir esa permanencia, el creador de un proverbio trata de superar el efecto cliché del discurso ordinario con recursos especiales del lenguaje, incluyendo las imágenes, la metáfora y una sintaxis más concisa de lo normal. Cuando se combinan estos elementos, un proverbio nos impacta, incluso cuando lo oímos por primera vez, siendo cautivador y digno de recordar.

Una segunda excelencia de los proverbios es que son al mismo tiempo simples y profundos. En un nivel superficial se comprenden fácilmente: «El que ama el dinero, no se saciará de dinero» (Ec 5.10 RVR1960). Pero también expresan principios profundos sobre la vida, y nunca acabamos de encontrarles aplicación. Por ejemplo, el proverbio sobre las limitaciones del dinero expresa una verdad doble, que el apetito de la persona

por el dinero es insaciable, y que este no satisface permanentemente y en el nivel más profundo.

Otra paradoja de los proverbios es que son tanto específicos como generales, particulares u universales. Frecuentemente hablan de un área muy determinada de la vida: «Por la pereza se cae la techumbre, y por la flojedad de las manos se llueve la casa» (Ec 10.18 RVR1960). Este proverbio expresa un principio de vida universal, no solo un hecho arquitectónico de mantenimiento negligente de una casa. Nuestros techos metafóricos tienen goteras en miles de situaciones de la vida. Incluso cuando un proverbio habla directamente en lugar de metafóricamente, abarca toda una categoría de acontecimientos parecidos y habla de una tendencia general de vida. Un proverbio es una perspectiva de las situaciones repetibles de la vida, y como tal cubre tantos ejemplos como fenómenos existen en la historia.

Algunas de las cualidades destacadas arriba son ciertas de los proverbios porque se expresan frecuentemente en forma poética. Muchos de ellos se apoyan en las imágenes en lugar de la abstracción: «Mejor es un bocado seco, y en paz, que casa de contiendas llena de provisiones» (Pr 17.1 RVR1960). Más allá de esto, el impulso hacia la comparación en la forma de metáfora y símil es generalizado ya que un área de la experiencia humana se utiliza para arrojar luz sobre otra: «La senda de los justos es como la luz de la aurora» (Pr 4.18 RVR1960).

Los rasgos precedentes de los proverbios desembocan en una tremenda compresión del sentido ya que áreas inmensas de la experiencia humana se colocan bajo un foco único. El proverbio es un ejemplo de la urgencia humana por el orden, el impulso a señorear sobre la complejidad de la vida poniéndola bajo el control de una observación que explica y unifica muchas vivencias parecidas. Por supuesto, el contexto que da vida al proverbio no es la recopilación de los mismos sino la situación de la vida real de la que habla. La veracidad de un buen proverbio es su fidelidad a la vida. La prueba indiscutible de un proverbio es una larga y concienzuda mirada a la vida que nos rodea.

Ver también PROVERBIOS, LIBRO DE.

PROVERBIOS, LIBRO DE

El libro de Proverbios es una verdadera galería de imágenes. De hecho, los sabios del AT han recibido el calificativo de fotógrafos de la Biblia debido a su confianza en la observación de la vida. Los proverbios no solo se apoyan a menudo en la imagen o metáfora como su vehículo; también están llenos de imágenes concretas de acciones y tipos de carácter como el necio, el perezoso y el adúltero. Además, el escritor de Proverbios tiene un truco particular para unir sus escritos con patrones de imagen como el camino o la senda.

Sabiduría y necedad. Las dos imágenes dominantes en el libro son la *sabiduría y la *necedad, y el conflicto entre ambas provee una trama de conflicto para el libro en su conjunto. Para que estos antagonistas queden retratados de forma gráfica, el escritor los personifica como *mujeres hermosas y atractivas (especialmente en Pr 1–9) que edifican *casas, preparan *banquetes e invitan al público a su lado en la gran contienda. El libro como un todo es una extensa visión de la sabiduría y la necedad, ya que ambas reciben

rasgos de personaje, acciones típicas, un estilo de vida y un resultado para sus respectivos destinos.

Con ambos elementos presidiendo el libro, numerosos tipos de carácter emergen como amigos de estos dos poderosos antagonistas. En el lado virtuoso encontramos personas de prudencia, diligencia, honestidad, castidad, generosidad y dominio propio. La galería de necios es mayor: *perezosos, personas deshonestas, *borrachos, *prostitutas, *adúlteros, violentos, exaltados, esposas gruñonas, codiciosos, tacaños, malos vecinos, mentirosos y mentecatos. Es difícil igualar al libro de Proverbios como estudio de la sociedad y los tipos sociales.

Con este intenso contraste entre la sabiduría y la necedad impregnando Proverbios, un elemento de conflicto también sirve para unificar el libro en su conjunto. Además, el lector se ve en una posición de elección entre ambas opciones en un continuo tirar de la cuerda, un sentimiento incrementado por la frecuencia con la que el contenido se acomoda en forma de exhortaciones o mandatos.

Maestro y alumno. La literatura de sabiduría era un género de instrucción en el mundo antiguo, el equivalente a una clase de lectura moderna. Podríamos decir que la sabiduría se enseña en la clase del mundo. Este medio explica gran parte de las imágenes y el tono de Proverbios. La figura de autoridad puede ser un *maestro, un *padre o una *madre, representantes de la generación más vieja responsable de la educación de los jóvenes. El destinatario de la instrucción se representa como el hijo del narrador. La dinámica del proceso educacional produce los monólogos dramáticos que constituyen la materia prima para los primeros nueve capítulos, así como continuos llamamientos a escuchar, acompañados por promesas y bendiciones si el joven lector presta atención a la instrucción de sus padres y maestros.

La senda o el camino. El patrón de imagen más característico empleado para retratar la naturaleza de la vida de sabiduría es el de la *senda o el camino. Implícitos en la imagen encontramos conceptos tales como la entrada consciente en una acción, un movimiento habitual o a largo plazo en la misma dirección, y la llegada a un destino. La misma retrata por tanto la conducta de la persona en su vida y las consecuencias de la misma. Dentro del simbolismo de la senda o el camino encontramos la idea de contrastar los caminos de los buenos y los malos (ver esp. Pr 2.12-15; 4.14-19). La visión resultante de la trascendencia de las decisiones de la vida se resume en un proverbio: «El que camina en integridad anda confiado; mas el que pervierte sus caminos será quebrantado» (Pr 10.9 RVR1960). La vía de la conducta recta se imagina llana (Pr 4.26), recta (Pr 15.21), llevando hacia arriba (Pr 15.24) hacia la vida y la inmortalidad (Pr 12.28).

El libro de Proverbios se preocupa particularmente del destino de destrucción que espera a las personas que escogen el camino incorrecto. Por ejemplo: «Hay camino que al hombre le parece derecho; pero su fin es camino de muerte» (Pr 14.12 RVR1960; 16.25). Ceder ante la tentación sexual es seguir el camino «que lleva derecho al sepulcro» y «conduce al reino de la muerte» (Pr 7.27 NVI). La persona que «se aparta del camino de la sabiduría» (Pr 21.16 RVR1960) va directo a la muerte (Pr 15.24; 16.17).

Las imágenes relacionadas con la senda o el camino incluyen movimientos como *andar, *tropezar, caminar y seguir, así como los pies como la parte del cuerpo activa en la aventura.

Trampas y armas. Otro grupo de imágenes representa las formas en que las personas pueden echar a perder su vida en términos de *trampas y lazos. Estos constituyen el hábitat de los necios; los lazos evitados son la recompensa de los sabios. Proverbios trata de ser un mapa de vida que puede ayudar a los jóvenes a evitar atascarse. El hombre sabio etiqueta un amplio abanico de conductas necias como lazos a evitar: las palabras necias (Pr 6.2-5), el discurso pecaminoso (Pr 12.13), las decisiones temerarias (Pr 20.24) y las fortunas conseguidas con la mentira (Pr 21.6). Los lazos se ocultan sutilmente a lo largo de la senda para evitar el progreso por el mismo. El adúltero se define como una *fosa profunda (Pr 22.14) y un *pozo estrecho (Pr 23.27) que «se pone al acecho, como un bandido» (Pr 23.38 NVI). Ceder ante la tentación sexual es ser como un ciervo cazado con una flecha, o como un *pájaro que cae en una red (Pr 7.22-23).

La forma en que la necedad puede destruir a una persona se representa en términos de un arsenal, con la sabiduría como protección, un «escudo a los que caminan rectamente» (Pr 2.7 RVR1960; ver también Pr 30.5). Los *labios de la mujer libertina, por el contrario, son «agudos como espada de dos filos» (Pr 5.4 RVR1960). Una persona que testifica en falso es «martillo y cuchillo y saeta aguda» (Pr 25.18 RVR1960). Engañar al prójimo es como lanzar «llamas y saetas y muerte» (Pr 26.18-19 RVR1960). Contratar a un necio es dañino, como «ligar la piedra en la honda» (Pr 26.8 RVR1960), y contratar a cualquiera que pasa o a un borracho es «como arqueros que a todos hiere» (Pr 26.10 RVR1960).

Términos de valor. En un libro que existe para exaltar las virtudes de la sabiduría, no sorprende que los términos de valor figuren de forma prominente. El patrón más obvio es el de las joyas, ya que la sabiduría se describe como «las joyas de un collar» (Pr 3.22 NTV), «adorno de gracia... a tu cabeza, y collares a tu cuello» (Pr 1.9 RVR1960), «una hermosa diadema» (Pr 4.9 NVI) y una «joya preciosa» (Pr 20.15 RVR1960). De similar importancia es el simbolismo de la *plata (Pr 2.3; 10.20) y el *oro (Pr 25.11). También encontramos afirmaciones directas del valor de la sabiduría (Pr 8.18), así como declaraciones de que esta es mejor o más valiosa que la plata o el oro (Pr 3.14; 8.10, 19; 16.16). Una buena esposa «es más valiosa que las piedras preciosas» (Pr 31.10).

Una variante en el tema del valor superior de la sabiduría es el incipiente énfasis en las ventajas prácticas que la misma otorga a una persona. Si uno presta atención, seguir la senda de la sabiduría emerge como una gigantesca historia de éxito, más atractiva por el contraste con la destrucción producida por la necedad. Este hecho se comprueba en los dos elogios (poemas de alabanza; *ver* Elogio) que enumeran las recompensas ofrecidas por la sabiduría (Pr 3.13-18; 8.6-21). El libro de Proverbios es un llamamiento continuo a lo mejor en contraste con lo peor, lo valioso en contraste con lo inútil.

Las profesiones. Como la literatura de sabiduría abarca todos los aspectos de la vida, las actividades retratadas en Proverbios se suman a un estudio bastante exhaustivo de las profesiones de la vida. Tenemos pinceladas ocasionales de personas que viven cometiendo actos criminales. También leemos acerca de *campesinos y hombres de

negocios, gobernantes y mensajeros, constructores y doncellas, amos y siervos. El retrato de la mujer virtuosa y diligente con el que concluye el libro contiene referencias a comprar y vender mercancías, embarcar, *plantar una viña, elaborar ropa y coser, y gestionar una cada.

Independientemente de la profesión de uno, el libro de Proverbios se preocupa de la virtud de la disposición y el vicio de la pereza. El *perezoso o vago es uno de los principales arquetipos (Pr 6.9-11; 13.4; 15.19; 19.15, 24; 20.4; 24.30-31, 34; 26.14-15). Por el contrario, «en toda labor hay fruto» (Pr 14.23). Uno de los retratos más gráficos de todo el libro es el de la proactiva y dispuesta hormiga (Pr 6.6-8). La «mano de los diligentes enriquece» (Pr 10.4 RVR1960) y «gobernará» (Pr 12.24 NVI), y «el alma de los diligentes será prosperada» (Pr 13.4 RVR1960).

Sexo y matrimonio. El libro de Proverbios es un depósito de enseñanza bíblica sobre el *sexo y el *matrimonio. El amor matrimonial fiel se sostiene como el ideal (Pr 5.15-19). Se contrasta con diversas formas de infidelidad, desde la aventura sexual con un vecino (Pr 6.23-35) hasta la agresividad desvergonzada de la ramera (Pr 7), llamada a menudo «mujer disoluta». El hombre sabio debe mantener una aventura amorosa con la sabiduría, «amarla», «estimarla» y «abrazarla» (Pr 4.6, 8 NVI).

Los roles y las relaciones familiares, *marido, *padre, *hijo, *esposa, *madre, están continuamente presentes. Ningún libro de la Biblia da más prominencia a las *mujeres que el de Proverbios, y su visión de estas es ambivalente, pueden ser tanto muy buenas como muy malas.

Realismo cotidiano. La sabiduría hace hincapié en el «aquí y ahora». Las muchas promesas de «vida» (p.ej., Pr 3.16) y advertencias de «muerte» (p.ej., Pr 5.5) pueden malinterpretarse por aquellos que están familiarizados con el uso de ese lenguaje en el NT. La sabiduría, a diferencia del evangelio, no promete salvación de la condenación eterna. En su lugar, promete una vida de éxito en el mundo de Dios y alivio del dolor de la necedad. La sabiduría aumenta la perspectiva de una vida larga, mientras la necedad te envía por la senda hacia una muerte prematura. De la misma forma, las «promesas» de Proverbios no deberían interpretarse con la misma rotundidad que las otras de las Escrituras. En lugar de una descripción de resultados garantizados, las promesas proverbiales exponen la calidad de vida producida por una conducta sabia.

Con este hincapié en la vida, encontramos de forma natural referencias a las actividades elementales que dan forma a la de cada persona: *comer, *beber, *trabajar, *dormir, *andar, *amar, la actividad *sexual, *sembrar y *cosechar, reír, hablar, escuchar. En Proverbios, leemos acerca de quitar *ropa en un día frío (Pr 25.20), derramar vinagre sobre una *herida (Pr 25.20), un *diente roto (Pr 25.19), sonarse fuerte la *nariz provocando sangrado (Pr 30.33), asir a un *perro que pasa por las orejas (Pr 26.17) y las pruebas de vivir con alguien que se levanta alegre muy temprano (Pr 27.14). Un gran número de referencias a partes corporales refuerza este sentido de personas involucradas en la vida cotidiana: a los *pies (quince), los *labios (más de treinta), las *manos (dos docenas), la *lengua (casi veinte) y la *oreja (más de veinticinco). En la misma dirección, hallamos numerosas referencias a la naturaleza, en parte porque una convención de los

proverbios es buscar analogías entre la conducta humana y las fuerzas de la naturaleza. Así pues, encontramos referencias al *agua, el *viento, la *noche, las *tinieblas, la *luz; las *fuentes, las *montañas, los *árboles, las *nubes y la *lluvia.

Podemos encontrar un resumen apropiado del abanico de actividades cotidianas sobre las que viaja la imaginación humana en las listas de misterios de Proverbios 30.18-19, 21-31.

Ver también DISCERNIMIENTO; NECEDAD; PROVERBIOS COMO FORMA LITERARIA; SABIDURÍA; VAGO.

PROVIDENCIA

La providencia de Dios engloba dos conceptos principales, su *provisión* para su *creación y sus criaturas y su *control* sobre todos los acontecimientos y criaturas (incluyendo su *guía de ellas). Ambos aspectos se materializan en tres ámbitos, la historia, la naturaleza y la vida de los individuos.

El control providencial de los acontecimientos por parte de Dios en la vida de una persona se ilustra casi en cada narración de la Biblia. En ocasiones, se nombra al Señor como un actor en el relato para señalar que él está orquestando la acción; por ejemplo, en relación con el éxito de *José en Egipto leemos que Dios «lo hacía prosperar en su mano» (Gn 39.3 RVR1960). Esta referencia explícita al Señor como actor es tan común en la narrativa bíblica que pasa a ser una premisa aceptada que él es quien controla los acontecimientos de la historia humana. Si estamos buscando imágenes (ejemplos notables) de la providencia de Dios en la Biblia, historias en las que los sucesos caen en un designio redentor con una complejidad elevada y quizá sorprendente, pensamos de forma natural en los relatos de *Abraham, José, *Rut y *Ester. Pero esa lista es arbitraria, ya que la dirección providencial de la historia por parte de Dios es un axioma de toda la narración bíblica.

Otro enfoque del simbolismo de la providencia en la Biblia es fijarse en los salmos de *alabanza. ¿En qué áreas de la vida humana controla Dios los acontecimientos? Salmos 33 muestra los actos del Señor en la creación (Sal 33.6-9), en «el consejo de las naciones» (Sal 33.10-17 RVR1960) y en la vida de los creyentes (Sal 33.18-22). Salmos 147 atraviesa un territorio parecido: las obras de Dios en la *naturaleza (Sal 147.4, 8-9, 15-18), en su trato compasivo hacia los apesadumbrados (Sal 147.3, 6) y en la nación de su pueblo escogido (Sal 147.12-20). Como tercera jurisprudencia podemos considerar Salmos 103, donde las acciones redentoras de Dios se extienden a la vida personal del narrador (Sal 103.2-5), la comunidad del pacto (Sal 103.6-18) y el cosmos (Sal 103.19-22). Algunas de las imágenes más gráficas de la providencia de Dios en el Salterio son salmos de la *naturaleza en los que el Señor provee *para* esta y *a través* de esta (Sal 65.9-13; 104). Las fuerzas de la naturaleza sirven a Dios, las *nubes son su carro, por ejemplo, y los *vientos sus mensajeros (Sal 104.3-4). El control íntimo de Dios sobre las fuerzas de la naturaleza recibe su anatomía más detallada en el mensaje desde el *torbellino cerca del final del libro de Job (Job 38–39).

Las esferas de la naturaleza y la historia se fusionan a menudo en la historia providencial de la Biblia con la primera pasando a ser el medio por el cual Dios controla

la segunda. Las Escrituras retratan al Señor como el gran dispensador de la *climatología, por ejemplo, guardando las tormentas, las lluvias y el brillo del sol en su almacén (Sal 135.7) y enviándolos según su plan. Dios puede cerrar su almacén de *lluvia y provocar una hambruna para castigar la impiedad (1 R 17.1). Puede hacer que los cuervos lleven pan y carne mañana y noche a su siervo Elías (1 R 17.6). Puede abrir milagrosamente sus reservas de harina y aceite para alimentar a una viuda hambrienta (1 R 17.16). No solo provee para su pueblo sino también para todos los animales y cosas vivientes (Sal 147.8-9).

Si estos son los ámbitos en los que obra la providencia de Dios, ¿qué patrones de imagen se asocian con él como el Dios de la providencia? Uno de ellos es Dios como Rey. David expresa la imagen de forma clara: «Jehová estableció en los cielos su trono, y su reino domina sobre todos» (Sal 103.19 RVR1960). Dios es «rey grande sobre toda la tierra» (Sal 47.2 RVR1960; cp. Sal 47.7), aquel que «reina sobre las naciones» y «está sentado en su santo trono» (Sal 47.8 NVI). «Preside en el diluvio, y se sienta... como rey para siempre» (Sal 29.10 RVR1960). Dios delega en las autoridades humanas (Ro 13.1) y también las controla, de forma que «en las manos del Señor el corazón del rey es como un río: sigue el curso que el Señor le ha trazado» (Pr 21.1 NVI). Además del poder de Dios implícito en estas imágenes de reinado tenemos su trascendencia sobre todas las fuerzas terrenales, para que nadie «detenga su mano y le diga: ¿Qué haces?» (Dn 4.35).

Un segundo patrón de imagen asociado con el control providencial de Dios sobre los asuntos terrenales y su intervención en ellos son las inmensas fuerzas de la naturaleza. El Dios de la providencia se representa frecuentemente como el Dios de la *tormenta. Cuando desciende a *rescatar a alguien, lo hace en un derroche de fuerzas naturales, *viento, *lluvia, *granizo, *trueno, *relámpagos (Sal 18.10-15; 77.16-19).

Pero si la providencia de Dios se retrata así en imágenes de inmensidad y poder, se expresa igualmente en otras antropomórficas, representando al Señor en términos humanos, con *manos, *ojos, *oídos y *voz. La mano de Dios se abre para dar alimento a sus criaturas (Sal 104.28) y dirigir a una persona (Sal 139.10). Sus ojos «contemplan toda la tierra, para mostrar su poder a favor de los que tienen corazón perfecto para con él» (2 Cr 16.9 RVR1960), y su ojo está «sobre los que le temen» (Sal 33.18 RVR1960). Sus oídos se vuelven hacia el clamor de los justos (Sal 34.15), y su voz es el espíritu que se mueve en una tempestad (Sal 29). El sentido de este simbolismo humano es mostrar la cercanía de Dios a sus criaturas y la intimidad con la que entra en el curso de su vida. El Dios de la providencia es como un compañero humano en el viaje de la vida.

La providencia del Señor también se representa en imágenes geográficas o espaciales en las que Dios lidera la marcha, muestra la *senda o hace un *lugar para su pueblo. Como un *pastor, el Señor conduce a sus seguidores hasta aguas de reposo y los guía por sendas de justicia, llevándolos finalmente hasta la casa de Dios para morar en ella (Sal 23). Hará caminos rectos para las personas que confían en él de todo corazón (Pr 3.5-6). Estos versículos familiares, con su sentido reconfortante de dirección y lugar, retratan a Dios como líder y guía todo el tiempo a través de la vida y la muerte. José comprendió este aspecto de la providencia del Señor cuando dijo a sus hermanos que Dios, y no

ellos, lo había enviado a Egipto a fin de preservar su línea familiar (Gn 45.7-8). La promesa del Señor de proveer una «salida» para los tentados hace un uso metafórico del camino a seguir en un laberinto (1 Co 10.13).

Existe, finalmente, una miscelánea de imágenes memorables de la Biblia que retratan la providencia de Dios. Una de ellas es el paraíso, que no solo represente el *placer sino también la provisión. Las provisiones para la raza humana descritas en Génesis 2 incluyen a la naturaleza, los alimentos, la belleza, el trabajo, la elección moral, el compañerismo humano y la comunión con Dios. El Señor dirigió a Israel con una columna de nube de día y una de fuego de noche (Ex 13.21). Utilizó la oración del siervo de Abraham a fin de identificar una esposa para Isaac (Gn 24.10-17), una noche de insomnio provocó que un rey persa renovase el contacto con Mardoqueo y apoyase la causa judía contra Amán (Est 6), y un sueño llamó a Pablo a Macedonia (Hch 16.9).

Toda la dirección de Dios tiene el propósito de llevar a las personas a sí mismo. Su mayor provisión hacia ese fin viene en la persona de Jesucristo, que ofrece la imagen viviente definitiva de la providencia de Dios. Abraham llamó a cierta montaña «El Señor proveerá» porque allí recibió un *carnero para el holocausto, salvando a Isaac (Gn 22.14). Jesús, el Cordero de Dios, vino a proveer la purificación final por los pecados (He 1.3). El salmista alaba a Dios por proveer redención para su pueblo (Sal 111.9); Jesús era la provisión total de esa redención. Él es el Rey de reyes, el que gobierna sobre todas las cosas, el que lleva a la salvación, la culminación de la abundante provisión de Dios. Esta, finalmente, se representa en las Escrituras como las «gloriosas riquezas» dadas por Dios para suplir todas las necesidades humanas, que se encuentran «en Cristo Jesús» (Fil 4.19 NVI).

Dentro de un entendimiento bíblico, toda la vida es una prueba de la provisión de dios, teniendo en cuenta que toda existencia depende de él. Ejemplos destacados de la provisión especial o milagrosa de Dios dan forma a una categoría de narraciones en la Biblia que pueden considerarse específicamente como historias de provisión. La lista incluye la de agua en el desierto para Agar (Gn 21.15-19), un carnero como sacrificio sustitutorio para Abraham (Gn 22), tierra seca para atravesar el Mar Rojo (Ex 14–15) y el río Jordán (Jos 3), alimentos para Elías (1 R 17.1-7; 19.4-8) y la viuda de Sarepta (1 R 17.8-16), aceite para que una viuda pobre pudiese venderlo (2 R 4.1-7), un ejército de ángeles protectores para Eliseo (2 R 6.15-17), comida para las multitudes en los milagros de alimentación de Jesús, protección para Pablo cuando este naufragó (Hch 27) y fue mordido por una víbora (Hch 28.1-6), y protección y sustento para la mujer (Israel y la iglesia) milagrosamente salvada en Apocalipsis 12.6. La épica del éxodo es una pequeña antología de historias de provisión física para el pueblo viajero de Dios, que culmina con su provisión de una *tierra prometida.

El salmo 23 es quizá el texto bíblico supremo sobre la providencia, y puede servir como un resumen apropiado de las imágenes bíblicas de la misma. Al retratar a Dios como pastor, el poeta lo muestra en los roles providenciales de proveedor, protector y guía. Dios es el pastor activo; las personas son las ovejas totalmente dependientes de él para su existencia continuada. El abanico de provisiones sigue aumentando: restauración, paz,

guía y seguridad, libertad del temor, protección y rescate (la vara y el cayado), alimentos, curación y una morada perpetua o eterna. Sin embargo, el salmo 23 es un poema, y su efecto final es afectivo así como cognitivo. Al representar la providencia de Dios, el mismo hace que sintamos el contentamiento que viene cuando descansamos en la suficiencia de la providencia del Señor.

Ver también ABUNDANCIA; ALIMENTO; BEBER; CREACIÓN; ENFERMEDAD Y CURACIÓN; GUÍA; HOGAR, CASA; NATURALEZA; PROTECCIÓN; RESCATE; TIERRA PROMETIDA.

PRUDENCIA

La prudencia es un rasgo del carácter que describe la capacidad de la persona de ejercer discreción o una gestión cuidadosa. Denota precaución, circunspección, *sabiduría y *discernimiento, cualidades que no son prominentes en la mayoría de las personas.

De las diecisiete referencias a la prudencia en las Escrituras, quince de encuentran en el libro de *Proverbios, con el objetivo de instruir; de hecho, la prudencia se menciona como uno de los propósitos de Proverbios: «Para recibir la corrección que dan la prudencia... para infundir sagacidad en los inexpertos» (Pr 1.3-4 NVI). Una y otra vez, la prudencia se asocia con la sabiduría. Esta dice: «Ustedes los inexpertos, ¡adquieran prudencia! Ustedes los necios, ¡obtengan discernimiento!» (Pr 8.5 NVI), y la sabiduría mora con la prudencia (Pr 8.12). Las personas prudentes son sabias al retener su *lengua (Pr 12.16), pensando bien antes de dar un paso (Pr 14.15), viendo el peligro y refugiándose (Pr 27.12). Los prudentes «se coronarán de sabiduría» (Pr 14.18 RVR1960) y prestan atención a la corrección (Pr 15.5).

La *esposa de carácter noble que encontramos en Proverbios 31 es un excelente ejemplo de alguien que exhibe prudencia en su vida cotidiana. Está preparada para el futuro, considera las necesidades de su *familia y actúa sabiamente en lugar de apresuradamente. Es astuta en los negocios e instruye de forma sabia y fiel.

Parece que los simples se asocian más a menudo con la prudencia (Pr 1.4; 8.5; 19.25), quizá porque esta tiende a ser mansa y humilde (*ver* Humildad). No hay nada altivo en la prudencia: no se necesita una gran inteligencia, y la simplicidad adopta una especie de esplendor en esta virtud. Los que tienen un elevado nivel educativo, por su parte, tienden a inclinarse hacia un conocimiento complicado y muestras impresionantes de sabiduría; no hay lugar para las cosas simples en las personas complejas (cp. 1 Co 8.2-3).

Durante las épocas malvadas, raramente se encuentra la prudencia. En Jeremías 49.7-8 la ausencia de sabiduría prudente desempeña un papel en la profecía contra Edom: «¿Se ha acabado el consejo de los sabios? ¿Se corrompió su sabiduría?... el quebrantamiento de Esaú traeré sobre él en el tiempo en que lo castigue». Como nadie vive según la prudencia en Edom, los caminos de los edomitas son impíos y aborrecidos por el Señor. En Amós 5.13, Israel se ha vuelto tan malvados que los prudentes se ven obligados a callar; ya no hay lugar para ellos.

Ver también DISCERNIMIENTO; SABIDURÍA.

PRUEBA

El propósito de una prueba es revelar lo que es auténtico, demostrar lo verdadero y descubrir lo falso. La misma es fundamental para la verificación de la Palabra, la realidad y la propia naturaleza de Dios (Sal 12.6; Is 43.26). La imagen de la prueba en la Biblia es muy polifacética, englobando las «pruebas de la vida» y los tribunales legales de sociedades establecidas por Dios en última instancia. Particularmente central al uso bíblico de esa experiencia es la prueba por *agua y *fuego. 2 Pedro 3.10 combina ambos conceptos en su imagen de un mundo que estuvo una vez anegado y que se disolverá finalmente con fuego. La imagen más explícita de la prueba por agua y fuego tiene lugar en Isaías 43.2: «Cuando pases por las aguas, yo estaré contigo; y si por los ríos, no te anegarán. Cuando pases por el fuego, no te quemarás, ni la llama arderá en ti» (RVR1960).

La prueba por agua. El contexto de toda prueba por agua (y de hecho, de la de cualquier tipo) es la soberanía de Dios. En la gráfica frase del salmista, Dios gobierna «sobre la braveza del mar; cuando se levantan sus ondas, tú las sosiegas» (Sal 89.9 RVR1960). *Mares, lagos, *ríos, masas de agua que tradicionalmente simbolizan el *caos y el desgobierno, están en la mano de Dios (p.ej., Jer 5.22). Jesús señaló su señorío cósmico de forma espectacular calmando las aguas turbulentas de Galilea (Mt 8.26).

En el antiguo Oriente próximo, sobrevivir a una prueba de agua era una señal de inocencia vindicada, mientras los impíos se ven abrumados por la misma. En los trascendentales acontecimientos del *éxodo, los israelitas cruzaron el Mar Rojo; sus aguas se retiraron milagrosamente, pero los perseguidores egipcios se ahogaron en las mismas cuando volvieron. Este suceso salvador, con su idea de la prueba por agua, estaba profundamente incrustado en la conciencia hebrea (Sal 66). El *diluvio (Gn 7) tiene una importancia parecida. En él, un remanente fiel se salvó de un juicio cataclísmico por agua. Dios es aquí tanto Juez como Salvador, y una prueba desgarradora desempeña un papel fundamental en su actividad dual.

La travesía del Jordán con el fin de entrar en la *tierra prometida (Jos 3) indica el control de Dios sobre las aguas de la prueba y su preservación de su pueblo fiel. Es otra prueba de su carácter y fiabilidad, de que respeta su promesa. La prueba por agua también ocupa un lugar central como concepto en la narración del profeta *Jonás. Los horrores de las aguas abrumadoras se captan de forma gráfica en la oración angustiosa de Jonás desde el vientre del gran pez (Jon 2). La oración lírica acaba en una esperanza triunfante en la liberación de los fieles por parte de Dios (Jon 2.9). La plegaria de Jonás evoca la conmovedora oración de David en Salmos 69, llena de anuncios mesiánicos de las terribles pruebas sufridas por Jesús siglos más tarde (cp. Lc 11.29-32).

La prueba por agua también aparece en el NT. En la parábola con la que Jesús cierra su sermón del monte, una tremenda tormenta y una inundación ponen a prueba dos casas. La edificada sobre la roca resiste a la inundación, pero la construida sobre la arena se cae (Mt 7.24-27). En varias narraciones de los Evangelios (Mt 8.23-27; Mr 4.35-41; Lc 8.22-25), la fe de los discípulos se somete a prueba cuando se sienten amenazados en una barca cuando se encuentran con Jesús en el mar de Galilea; en los tres pasajes, el Maestro los condena por su falta de fe. En un incidente adicional, la fe de Pedro se pone

a prueba cuando camina sobre las aguas hacia Jesús. Cuando el discípulo mira al mar en lugar de poner sus ojos en él, comienza a hundirse. Aquí también, el epíteto de Jesús «hombre de poca fe» confirma que la experiencia a ha sido una prueba de fe (Mt 14.22-33).

La prueba por fuego purificador. La prueba y la demostración de fe en Dios se representan a lo largo de la Biblia en el fuego purificador. La dura prueba del corazón humano se compara con un crisol y un horno (Pr 17.3). Esta prueba puede ser muy sutil; la persona bajo la misma puede no darse cuenta de que Dios está buscando su alma (ver Pr 27.21; cp. 1 S 18.7 y sus efectos sobre Saúl). Jeremías describe gráficamente la obra de refinamiento y la fundición (Jer 6.29). Si la supuesta «plata» no se puede refinar, se rechaza (Jer 6.30).

La prueba por fuego, la fundición o el refinamiento no solo se refiere a la prueba del corazón humano sino también al *juicio de Dios (Is 1.25) y al propósito del *sufrimiento (Sal 66.10-12). Aquellos que son purificados por el sufrimiento y la prueba son bendecidos después porque Dios los reconoce como su pueblo (Zac 13.9). La imagen del refinamiento se aplica atrevidamente a la venida y la obra del futuro Mesías en Malaquías 3.1-4, donde el Mesías se retrata como orfebre y platero, un maestro artesano. De forma incluso más clara, se dice que la propia palabra de Dios está bien probada (Sal 119.140; cp. Sal 18.30; Pr 30.5).

La prueba por fuego aparece como concepto dramático en la experiencia de los amigos de Daniel en el horno de fuego (Dn 3). Su supervivencia fue una prueba de su fe en el Dios viviente, en su realidad total.

La prueba por fuego recibe un sentido escatológico en un pasaje del NT que debate el abanico de formas en las que los creyentes edifican sobre el fundamento de Cristo (1 Co 3.13-17). Pablo escribe: «La obra de cada uno se hará manifiesta; porque el día la declarará, pues por el fuego será revelada; y la obra de cada uno cuál sea, el fuego la probará. Si permaneciere la obra de alguno que sobreedificó, recibirá recompensa» (RVR1960).

La prueba del amor. La prueba como un período de dificultad y sufrimiento no siempre va acompañada por el simbolismo del fuego o el agua; la de Job es una de estas excepciones. Deuteronomio 7.17-19 vincula períodos de prueba con el juicio de Dios y su vindicación pública de su pueblo escogido preso del sufrimiento. El Señor utilizó las pruebas de forma única en el establecimiento de su nación (Dt 4.34), pero las mismas también pueden ser intensamente personales, como en una relación de amor.

Un tema recurrente en las narraciones bíblicas es la prueba de amor, en la *amistad o el amor *sexual. Esta circunstancia puede verse, por ejemplo, en la prueba de amor de Jacob y Raquel (Gn 29), los amantes en el Cantar de los Cantares (como en Cnt 5.2-8), el amor indebido corregido después en la relación de David y Betsabé (2 S 11–12), y el de Oseas por la infiel Gomer (Os 1–3). La prueba de la amistad se observa particularmente en el amor de David y Jonatán (1 S 19–20), Rut y Noemí (Rt 1), así como en el de Pedro y nuestro Señor, donde la restauración sigue a la traición (Jn 21).

Prueba por sufrimiento. La ley mosaica contiene una única prescripción para determinar la inocencia o la *culpa por medio de una prueba ritual de *sufrimiento. Una mujer cuyo marido sospechase de su infidelidad debía someterse a una compleja prueba en la que debía ingerir agua sagrada (Nm 5.11-31). El NT nos provee una versión espiritualizada de la prueba por sufrimiento: Santiago insta a sus lectores a gozarse «cuando os halléis en diversas pruebas», porque «la prueba de vuestra fe produce paciencia... para que seáis perfectos y cabales, sin que os falte cosa alguna» (Stg 1.2-4 RVR1960). Esta prueba forma parte del objetivo hacia el que se orienta la vida de fe: cualquiera que «haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman» (Stg 1.12 RVR1960).

La prueba por el sistema legal. El juicio dentro del sistema legal como demostración de fe y verdad es frecuentemente un tema presente en los acontecimientos del NT, de forma más destacada en el juicio y el castigo injusto de Jesús. Aquí, con una perspectiva histórica, las tornas cambian: el hombre acusado y condenado es, irónicamente, el juez. En el libro de Hechos, la mención de numerosas pruebas de los creyentes abunda en esta inocencia patente de Cristo en su juicio, simbolizada en la triple declaración de Pilato de que no encuentra falta alguna en Jesús. Por lo que respecta al gobernador romano, Cristo es rotundamente inocente (Lc 23.4, 14, 22). Lucas emplea los juicios de Hechos como una apología política del cristianismo. Una parte de su caso es que las autoridades romanas no pudieron encontrar culpa en Jesús ni en sus apóstoles. Juzgada por la ley más elevada del mundo en la época, la integridad de Cristo y sus seguidores se vindicó. Juan Stott comenta,

Jesús había sido acusado de sedición, pero ni Herodes ni Pilato pudieron descubrir base alguna para la acusación. En cuanto a Pablo, los magistrados de Filipos se disculparon ante él, el procónsul de Corinto se negó a juzgar, y en Éfeso, el funcionario de la ciudad declaró inocentes a Pablo y sus amigos. Después, Félix, Festo y Agripa no pudieron condenarlo por ninguna ofensa, siendo absuelto en las tres ocasiones, que se corresponden con las veces que Pilato declaró inocente a Jesús (Stott, 26).

En el AT, las pruebas de la historia vindicaron la elección por parte de Dios de un pueblo al que concedería sus medios y gracia de salvación. En el NT, de forma parecida, la iglesia de Cristo podía sufrir cualquier prueba; de hecho, esta es la expectativa que corre por las cartas del NT. Apocalipsis es un libro de consolación para una iglesia que sufre. Aunque pasó por las aguas, aunque fue purgada en el proceso de refinamiento, la iglesia emergió como un testimonio claro e innegable de la Palabra de Dios, así como de la verdad y la dignidad del evangelio. De nuevo, como en el AT, la propia historia es el crisol.

Ver también FUEGO; IMÁGENES LEGALES; PRUEBA, HISTORIAS DE; PRUEBA, PROBAR.

BIBLIOGRAFÍA. J. R. W. Stott, *The Message of Acts* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990).

PRUEBA, HISTORIAS DE

Si se define generalmente como una experiencia difícil y complicada que somete a examen los recursos, el carácter y la perseverancia de un protagonista, la historia de prueba es casi sinónima de la narración en sí. Sus ingredientes son (a) un protagonista junto a quien el lector afronta el conflicto, (b) una situación, acontecimiento o persona que se enfrenta al protagonista, (c) un encuentra entre el protagonista y el obstáculo y (d) un resultado en forma de derrota o *triunfo. La función principal de este artículo es mostrar algo de la diversidad de las historias de prueba presentes en la Biblia.

Esa diversidad se extiende primero a todos los personajes que se enfrentan a la prueba. La mayoría de estos relatos bíblicos trazan las fortunas de un protagonista solitario, *David frente a Goliat en un combate cuerpo a cuerpo, por ejemplo, o Elías llevando la palabra de Dios a un *rey malvado, o Jesús inmerso en un conflicto con sus detractores. Una segunda posibilidad es mostrar a una familia sometida a una prueba, como la de *Abraham o *Jacob superando la *sequía, o la Elimelec lidiando con la pérdida en un país extranjero. Los equivalentes de las historias de pruebas familiares del AT en el NT son los sufrimientos pasados por los discípulos de Cristo o los equipos de misioneros. Tercero, en la Biblia es frecuente que una nación sea la que pase por la prueba, como en los relatos de Israel vagando durante el *éxodo o las historias de *batalla que implican a una nación. La analogía en el NT son las pruebas que implican a la iglesia. Este asunto se amplifica incluso más cuando las Escrituras hablan de toda la raza humana como la entidad que se enfrenta a la prueba, la del *juicio de Dios contra el pecado humano, por ejemplo, o su propio impulso hacia el mal en lugar del bien.

La diversidad es mayor cuando consideramos la naturaleza de las pruebas por las que pasan personajes y grupos. La *naturaleza es una fuente continua de las mismas en la Biblia, cuyo escenario es después de todo generalmente inhóspito para la vida. De ahí que leamos continuamente acerca de individuos, familias y naciones que se enfrentan a sequía, *inundaciones, depredadores y calor excesivo. En un libro en que la mayoría de las personas *viajan incesantemente, el terreno pasa a ser una fuente de prueba, con sus *rocas, sus sendas traicioneras, sus *peligros ocultos, sus condiciones desérticas abrasadoras. No exageramos si decimos que en cualquier momento que los personajes bíblicos salen al exterior, se enfrentan a la posibilidad de una prueba.

Las historias de batalla revelan una segunda fuente de pruebas externas, cuando soldados o naciones tienen que superar amenazas contra su vida. En relatos de combate individual, la prueba consiste en la lucha física con el rival. Las historias de *guerra en la Biblia proveen frecuentemente un visión a gran escala de la acción en el campo de batalla, con la contienda extendida sobre *ejércitos enteros. Mientras los elementos principales de una prueba en el campo de batalla son las amenazas de la *muerte, la lesión o la captura, las historias bíblicas de guerra llegan a poner de manifiesto su efecto en toda la sociedad, donde la falta de alimento o la amenaza de captura se infiltra en la vida más allá del frente.

Otras personas constituyen una categoría de pruebas externas que un protagonista podría encontrar. Existe, de hecho, un gran grupo de historias bíblicas que retratan protagonistas que se enfrentan a personas hostiles en un conflicto personal. Entre ellos se

encuentran los difamadores y las intrigas que turban al salmista en los salmos de lamento, el hostil rey Saúl, con quien David tiene que lidiar durante un largo tiempo, y los hermanos que tratan de sabotear el destino de José. Al leer la Biblia, uno tiene rápidamente la impresión de que vivir en la propia familia y la sociedad es una prueba continua, que somete a examen la paciencia y la capacidad de sobrevivir. Líderes como *Moisés, Saúl y David son particularmente susceptibles a las pruebas.

Sin embargo, una prueba no tiene por qué involucrar directamente a otra persona. Puede ser una tarea o una situación. Encontrar una tierra de pastos adecuados fue una prueba para Abraham (Gn 13). Para Moisés, liderar una nación era una prueba a largo plazo. Conseguir la esposa de su elección fue una prueba de catorce años para Jacob (Gn 29.15-28). Superar la esterilidad lo fue para Abraham y Sara, Raquel (Gn 30.1-8), Ana (1 S). Superar la adversidad y la pérdida fue una prueba para Noemí (Rt 1). Esperar pacientemente que el amor madurase y que llegase el día de la boda lo fue para la esposa en el Cantar de los Cantares. No poder adorar a Dios en el templo al estar en el exilio fue una prueba para el narrador en Salmos 42–43. Enfrentarse al terror de la *cruz pasó a ser la noche oscura del alma de Jesús en Getsemaní.

Otra categoría de pruebas es la personalidad o los rasgos del carácter dentro de uno mismo. El personaje puede ser su peor enemigo. La tendencia de Abraham de hacer las cosas por su cuenta y lo que parece inmediatamente conveniente hace que su vida sea difícil en varias ocasiones. La competitividad inherente de Jacob sigue creándole problemas. Puede decirse lo mismo de la voluntad y la sensualidad indulgentes de Sansón. Los problemas de la última parte de la vida de David brotan de su impulsividad con Betsabé y Urías. Los matrimonios paganos de Salomón apartan su corazón de Dios en sus últimos años. La impetuosidad irreflexiva de Pedro lo lleva a negar a Cristo. En resumen, los acontecimientos que se vuelven pruebas para una persona pueden ser aspectos de su propia personalidad o su propio carácter.

En un libro en que el lugar es un elemento prominente y puede ser tan espiritual como físico, resulta imposible pensar en las pruebas sin hacerlo sobre lugares específicos. El campo de batalla es uno de ellos. Pero el *desierto es aun más impactante. Las pruebas del éxodo acontecen en el mismo, mientras la nación de Israel lo atraviesa para llegar a la tierra prometida. El desierto también es el lugar de la *tentación de Jesús por parte de *Satanás, una prueba que merece un comentario especial. De hecho, la misma puede considerarse un rito de iniciación para el Hijo de Dios. Jesús recuerda el sufrimiento de Israel en el desierto, derrotando a Satanás como el nuevo Adán, el nuevo hombre y héroe arquetípico. Al derrotar las tentaciones específicas de Satanás, Jesús incluye todo su ministerio, emergiendo triunfante de una prueba diseñada por Satanás para amenazar su propósito redentor.

Las historias de *viaje y *búsqueda (la búsqueda de Abraham de un hijo y una tierra, la de Jacob para ser una persona piadosa, la de los israelitas de la tierra prometida, los viajes misioneros de Pablo) pueden quizá resumir los principios fundamentales de la historia de prueba. El acto físico de viajar es en sí mismo una serie de obstáculos que deben vencerse. Algunos de ellos conciernen a la protección física y la supervivencia,

otros a interacciones con compañeros de viaje o personas alrededor. Los viajes son situaciones de estrés que ponen a prueba a los personajes que los acometen, con la consecuencia de que sus defectos se manifiestan a menudo. La perseverancia total exigida para completar un viaje o búsqueda pasa a ser una prueba.

Las historias de prueba son básicas para las narraciones. En la Biblia, como en la literatura y la vida, constituyen un paradigma esencial de lo que los escritores quieren decir, y por su propia visión de la propia vida.

Ver también BÚSQUEDA; DEMONIOS; DESIERTO; HISTORIAS DE BATALLA; PELIGRO, HISTORIAS DE; SATANÁS; TENTACIÓN, TENTADOR; VIAJES, HISTORIAS DE.

PUEBLO *Ver* ALDEA.

PUERTA

Las puertas y las entradas son lugares de transición. Pasamos por ellas hacia el exterior u otra estancia para saludar a otras personas; las cerramos para encontrar tranquilidad y soledad. La puerta es un símbolo importante para los escritores bíblicos. La entrada, el *portón o la portada se asocian a menudo con la llegada a zonas de gran importancia espiritual. Los diversos atrios del *templo se señalaban con muros y portales, y el lugar santísimo del templo estaba sellado excepto un día al año (*ver* Espacio sagrado). Ese día, el *sumo sacerdote, después de las ceremonias adecuadas, entraría para representar al pueblo delante de Dios.

Los escritores bíblicos emplean esta asociación casi primaria de las puertas y los límites religiosos, pero es más frecuente que las imágenes de la puerta estén relacionadas de forma más estrecha con su función literal de *abrir y cerrar (*ver* Cerrar), así como de *esconder y revelar. La puerta es una de las partes más significativas de una casa, y en ocasiones los escritores bíblicos la utilizan como una sinécdoque para toda ella (*ver* Hogar, casa). En el hogar hebreo, bien ordenado y temeroso de Dios, las puertas debían llevar unas palabras que testificasen de la verdad de Dios (Dt 6.9). Este lenguaje figurado habla de una casa orientada alrededor de la ley de Dios.

La puerta cerrada esconde. La puerta cerrada evita literalmente que los de fuera puedan ver y oír lo que acontece dentro (1 R 14.6). Oculta las actividades de la *prostituta, pero cuando la abre y se sienta en ella para seducir a los hombres es misteriosamente atrayente (Pr 9.14). Job indica que violar una puerta cerrada pegando la oreja para oír o merodeando sería un acto digno del castigo divino. En su propia defensa declara que no ha «estado al acecho» a las puertas de su prójimo (Job 31.9 NVI). Jesús emplea esta imagen, con un sentido hiperbólico, cuando insta al pueblo a no orar como los hipócritas que oran en público de forma llamativa: «Pero tú, cuando te pongas a orar, entra en tu cuarto, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto. Así tu Padre, que ve lo que se hace en secreto, te recompensará» (Mt 6.6 NVI). La privacidad sería una comodidad escasa en la Palestina del primer siglo. Muchas de las casas solo disponían de una puerta interior, la de un armario de almacenaje.

La puerta cerrada excluye. Del mismo modo que la cortina y la puerta cerrada del templo excluían de los espacios sagrados a las personas no autorizadas, las puertas

cerradas hacen lo propio en la vida cotidiana. Tras la brutal violación de Tamar por Amnón, este ordenó que la echasen y cerrasen la puerta tras ella (2 S 13.17, 18). La brutalidad de la violación es reprobable, pero para Tamar el acto de exclusión es totalmente devastador.

Jesús emplea la imagen de la puerta cerrada que no responde al llamar. Llegará el día en que aquellos que lo han rechazado serán excluidos de las festividades por una puerta cerrada que no se abrirá (Mt 25.10; Lc 13.25; Ap 3.7).

La puerta como entrada espiritual. Jesús se refiere a sí mismo como «la puerta» (Jn 10.9). Por el contexto, está hablando sin duda de ser una puerta para las *ovejas y por tanto una entrada a la salvación. Cuando el Cristo resucitado llega a la puerta y llama («Mira que estoy a la puerta y llamo. Si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré, y cenaré con él, y él conmigo»), la misma simboliza la necesidad de tomar una decisión y la exclusión potencial de Cristo.

Las imágenes de la puerta también se utilizan también para dar una palabra de alivio a los cristianos atormentados cuando Cristo declara: «Conozco tus obras. Mira que delante de ti he dejado abierta una puerta que nadie puede cerrar. Ya sé que tus fuerzas son pocas, pero has obedecido mi palabra y no has renegado de mi nombre» (Ap 3.8 NVI). Pablo empleó la metáfora de Dios abriendo «la puerta de la fe» (Hch 14.27), mostrando el camino exclusivo de la fe como el portal a través del cual las personas entran en el *reino de Dios.

La puerta como una oportunidad para el evangelio. Pablo emplea las imágenes de la puerta en tres ocasiones para describir de forma figurada oportunidades provistas para la difusión del evangelio. Este simbolismo contiene la idea de que la puerta abierta hace posible lo que una puerta cerrada no podría. Estas referencias se remontan a Oseas 2.15, que habla en términos salvíficos de una «puerta de esperanza que el Señor proveerá. Pablo habla de que se le ha «abierto puerta grande y eficaz» para la obra (1 Co 16.9 RVR1960). Cuando visitó Troas, el apóstol vio que el Señor había abierto «puerta» para él; más adelante, oró «a fin de que Dios nos abra las puertas para proclamar la palabra» (Col 4.3). En todas estas referencias, la puerta habla en sentido figurado acerca de una oportunidad para difundir el evangelio.

Acontecimientos fundamentales en puertas. Finalmente, podemos destacar algunos momentos famosos en la Biblia en los que un acontecimiento crucial tiene lugar en una puerta. La lista incluye el *pecado monstruoso acechando a la puerta del corazón de *Caín (Gn 4.7), la puerta cerrada del *arca que indica seguridad para Noé y su familia (Gn 6.16; 7.16), la puerta de la casa de Lot que frena a los violadores potenciales (Gn 19.10), los dinteles de los israelitas marcados con sangre en la noche de la *Pascua (Ex 12.22-23), las puertas cerradas de la cámara de Eglón que permiten huir a Aod después del asesinato (Jue 3.23-25), las «puertas antiguas» que deben levantarse para que el Rey de gloria pueda entrar (Sal 24.7, 9) y la puerta de cada alma individual, en la que Cristo está llamando, preparado para entrar y cenar (Ap 3.20).

Ver también ABRIR, APERTURA; CERRAR; PORTÓN.

PUNZADA. *Ver* DOLOR, PUNZADA; NACIMIENTO.

PUREZA

En la Biblia, la pureza es principalmente una preocupación del sistema ritual, el medio por el cual se establece y protege la *santidad de Dios. Desde este origen, la pureza acabó siendo, especialmente bajo la influencia de los profetas clásicos, una forma de hablar acerca de la conducta moral. Cuando el entendimiento de la pureza se amplió para incluir categorías morales de conducta, las representaciones literarias de la misma parecieron emerger. Dios hace la distinción entre puro e impuro, y esta se mantiene siguiendo sus instrucciones. Asociada con la santidad de Dios, la pureza está íntimamente relacionada con la elección (nótese el tema de volverse inmundo y ser cortado del pueblo de Dios, Lv 5; 7), la presencia y la *bendición divinas.

La pureza se consigue y mantiene con esfuerzo y atención. Porque la vida de *Israel siempre gravita y se desliza hacia la impureza. Como el polvo y los platos sucios, la impureza exige una acción y un mantenimiento regulares. La impureza se contagia rápidamente, de una forma que la santidad no lo hace. Uno puede ser impuro sin querer serlo y sin ser consciente de ello, al entrar en contacto involuntariamente con un cadáver, algo fundamentalmente impuro (Lv 5.2). La inmundicia de un cuerpo muerto es un tema significativo en Números, donde una *generación está muriendo en el *desierto (*ver* Números, libro de).

La línea que separa la pureza ritual de la moral no siempre se define con claridad, y de hecho, ambas están estrechamente interrelacionadas. El *lavamiento es el medio principal de purificación ritual. Este aspecto se adopta como una imagen de pureza moral en Isaías: «Lavaos y limpiaos; quitad la iniquidad de vuestras obras de delante de mis ojos» (Is 1.16 RVR1960; también Sal 73.13; 1 Co 6.11; Ap 22.14-15). El *bautismo cristiano incluye una idea parecida: «Ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados» (1 Co 6.11 RVR1960; He 10.22). Es como una metáfora mixta. Otras metáforas familiares de la pureza, por ejemplo, la prístina de la *nieve y la *lana, combinan las imágenes rituales con la piedad personal: «Si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán emblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana» (Is 1.18 RVR1960; ver este simbolismo aplicado a Dios en Dn 7.9). Por medio de esta preocupación dual, ritual y personal, se recuerda al lector moderno que la pureza comunitaria e institucional preocupaba tanto a los escritores bíblicos como la piedad personal, y esto es judaísmo clásico en su mejor versión.

Mientras la pureza del AT adoptó las formas palpables de los rituales, en el NT se espiritualiza mucho más. Cuando los fariseos cuestionan la actitud despreocupada de Jesús hacia el lavamiento ritual de las *manos, él enuncia el siguiente principio: «Todo lo de fuera que entra en el hombre, no le puede contaminar, porque no entra en su corazón, sino en el vientre... lo que del hombre sale, eso contamina al hombre» (Mr 7.18-20 RVR1960; ver Mr 7.1-23 para la narración completa). De una importancia espiritual parecida es la declaración: «Nadir que sea... impuro tendrá herencia en el reino de Cristo y de Dios» (Ef 5.5 NVI).

Una importante imagen bíblica de pureza opera de forma indirecta, revelando la impureza por medio del *fuego del *juicio. El fuego purificador separa el metal puro de

la escoria (Nm 31.23) y las obras puras de las malvadas (1 Co 3.13). El fuego también es un símbolo de la pureza y la presencia santificadora de Dios. Desde la aterradora e inolvidable epifanía del horno humeante y la antorcha de fuego de Génesis 15.17 hasta el *trono majestuoso y sus siete antorchas en Apocalipsis 4.5, la santidad del Señor se representa con el fuego. También lo encontramos como símbolo de la purificación del siervo de Dios en las narraciones de llamamientos. Los *labios inmundos de Isaías se purifican, y él es consagrado para ver a Dios, con un carbón encendido que un serafín (*ver* Ángel) ha tomado del *altar, todo ello mientras el *templo se llena de humo (Is 6.6-8). En el primer encuentro de Ezequiel con Dios, el profeta pinta una visión excepcional de la gloria del Señor como un zafiro reluciente, «como apariencia de fuego dentro de ella en derredor» (Ez 1.27 RVR1960). Este fuego purificador hace que Ezequiel caiga sobre su rostro, para ser levantado después y llenado con el Espíritu. Las lenguas de fuego que aparecen sobre la cabeza de los presentes en Pentecostés pueden tener un significado simbólico parecido (Hch 2.3). La pureza se revela por el fuego, una imagen apropiada de su esencia superior.

El *tiempo está frecuentemente vinculado a la pureza y la impureza. En el AT existen numerosos límites de tiempo para ciertas impurezas; por ejemplo, ser impuro hasta la noche es un tema frecuente en *Levítico: «Ustedes quedarán impuros por lo siguiente: Todo el que toque el cadáver de esos animales quedará impuro hasta el anochecer» (Lv 11.24 NVI). La inmundicia del cadáver exige rituales de purificación que duran siete días: «Quien toque el cadáver de alguna persona, quedará impuro siete días» (Nm 19.11 NVI). La impureza menstrual tiene relación con esto, con su impureza mensual y su purificación de siete días: «Cuando la mujer tuviere flujo de sangre, y su flujo fuere en su cuerpo, siete días estará apartada; y cualquiera que la tocare será inmundo hasta la noche» (Lv 15.19).

Ver también ALTAR; LEVÍTICO, LIBRO DE; PECADO; PURIFICACIÓN; SACERDOTE; SACRIFICIO; SANTIDAD; SANTIFICACIÓN; TEMPLO.

PURIFICACIÓN

Las imágenes bíblicas de la purificación se extienden mucho más allá de las aproximadamente setenta y cinco apariciones de la palabra en las traducciones al castellano. El contexto de esta importante imagen bíblica es un complejo retrato de lo puro y lo impuro. Para poder apreciarla, debemos despojarnos de muchas de nuestras ideas de lo que es inmundo y requiere por tanto purificación, ya que estas tienden a ser únicamente higiénicas. Aunque ello es un importante elemento de la misma en la Biblia, solo es parte de la imagen. En las Escrituras, lo impuro incluye la *enfermedad, el moho en los edificios, las emisiones de los órganos sexuales, los cadáveres, ciertos animales, el *pecado y la maldad, los *gentiles, los *demonios o la posesión demoníaca de los seres humanos, e incluso lo común en contraste con lo *santo. Parte de la imagen es ética, pero lo ritual y lo físico también tienen su parte.

En la raíz de la purificación, especialmente en el AT, tenemos el concepto de *pureza e impureza ritual. Tal como estipula la ley religiosa (mucha de la cual se sintetiza en Lv 14–16 y Nm 8; 19), se podría considerar que una persona o un objeto se encuentran en

un estado de inmundicia que impediría cualquier contacto con el *templo o el lugar santo. Este estado de impureza podía transferirse, como cuando se tocaba un objeto inmundo (como un cadáver o una mujer con la menstruación). La purificación ritual era el medio por el cual se revertía la condición de inmundicia. Aunque los principios espirituales subyacentes a la necesidad de purificación en la ley mosaica son universales, los rituales específicos que gobernaban gran parte de la religión judía fueron abolidos por la enseñanza del NT relativa a lo que significa seguir a Cristo. Este hecho se evidenció de forma elocuente en la visión de Pedro (Hch 10) de los *animales limpios e inmundos (en una referencia simbólica a la distinción vigente entre judíos y gentiles), así como en la enseñanza de Cristo acerca de que la contaminación procede de dentro de la persona, no de fuera (Mr 7.19).

A lo largo de la Biblia, se observa y practica sumamente la purificación del cuerpo. Sin duda, esta circunstancia tenía importantes consecuencias en la prevención de enfermedades. La actitud detrás de este elevado estándar de higiene es la valoración bíblica de lo corporal y físico. Se entiende que Dios gobierna cada aspecto de la vida humana y el mundo creado. El ser humano es una unidad psicosomática, portadora de la imagen de Dios en la misma.

En los primeros tiempos, la distinción entre *alimentos limpios e inmundos no prevalecía (Gn 9.3), aunque ya existe una diferenciación entre *sacrificios animales aceptables e inaceptables. Más adelante, en el período del establecimiento de la ley, se distingue entre animales puros e impuros para comer, haciendo que la ley impregne cada parte de la vida hebrea por medio del ritual.

Lo que se consideraba impuro fue cada vez más complejo con el añadido de más requisitos en siglos posteriores. Levítico 11.1–17.16 retrata lo que es inmundo y que por tanto exige purificación. Se trata de una serie de instrucciones a los sacerdotes hebreos para la gestión de la impureza, y presenta distinciones detalladas entre lo limpio y lo inmundo. Su punto culminante es la institución del día de la *expiación, cuyo sentido era la purificación del santuario y de la nación a ojos de Dios.

Existían dos pares de contrastes dinámicamente relacionados en el AT: entre lo santo y lo común, y entre lo limpio y lo impuro. Tanto lo limpio como lo impuro son subdivisiones de lo común que, en otras palabras, no es inmundo en sí mismo por principio, ni siquiera en la creación caída. Sin embargo, puede contaminarse y requerir purificación. Existían algunas realidades que no podían descontaminarse o purificarse, como ciertos animales y la *muerte. Sin embargo, algunas cosas podían volverse santas por medio de un ritual prescrito, un proceso que podía concernir a personas o cosas. Ni siquiera el sumo *sacerdote estaba exento de pecado, y se hacía provisión para su purificación (Lv 4.3-12).

En su enseñanza, los profetas reafirmaban la necesidad de purificar de la inmundicia, con un fuerte hincapié en lo ético, aunque presuponiendo el statu quo levítico. En la época posterior al exilio, incluyendo el mundo de la vida y el ministerio de Jesús, los líderes religiosos ampliaron las distinciones entre lo puro y lo impuro establecidas en la ley mosaica, ganándose así la condena de Jesús por la carga falsa que imponían.

La imagen del AT de la inmundicia sirve para transmitir gráficamente la realidad de la necesidad de purificación y expiación delante de Dios, con su exigencia de sacrificio como remedio. En su enseñanza, Jesús hizo hincapié en la pureza moral en lugar de la ceremonial, centrándose en la raíz de la separación entre la humanidad y Dios. Su enseñanza capta la esencia de la del AT. Su doctrina se expresa en sus actos. Jesús traspasa la división social para llegar a los marginados, tocando lo intocable. El leproso, la mujer con una hemorragia e incluso un cuerpo muerto reciben el toque de la purificación y de la vida.

El NT es triunfantemente rico en su retrato de la purificación del pecado humano. Su imagen de lo que purifica incluye el *agua de vida (Jn 3.5; Ef 5.26; He 10.22; con la necesidad literal simbolizando la purificación más profunda); la *sangre de Jesús (1 Jn 1.7); la palabra hablada por Jesús (Jn 15.3); el *sacrificio del *Cordero de Dios (1 Co 5.7); la *fe en Jesús (Hch 15.9; He 10.22) y el *perdón que se obtiene tras confesar el pecado (1 Jn 1.9). La imagen del agua es particularmente vibrante, porque el agua de vida ofrecida por Jesús es limpia y da vida cuando se *bebe (Jn 4.13-15; 7.37-39).

En el NT, el *bautismo pasa a ser una imagen maestra de la purificación. El sentido espiritual del *lavamiento con agua en el mismo, practicado por Juan el Bautista, tenía realmente su raíz en los rituales de purificación del AT. La ley ceremonial prescribía los baños para las personas consideradas inmundas (p.ej., Lv 14.8, 9; Lv 15). Los baños y el lavamiento ceremonial también tenían relación con la ordenación al sacerdocio (Lv 8.5, 6) y la preparación para entrar en el lugar santísimo en el día de la expiación (Lv 16.3-4). La purificación ritual por medio del lavamiento se vinculaba simbólicamente con la oración que pide la espiritual (ver Sal 51.1-2, 7-10).

La Biblia concluye con una proclamación de que los limpios (esto es, los purificados; ver Ez 36.25-29) entrarán en la nueva creación, el propio cielo. Para los puros, judíos y gentiles por igual, hombres, mujeres y niños, la enfermedad, la muerte, el tormento provocado por espíritus malignos, la angustia de las relaciones rotas y la oposición del mundo natural a la humanidad han desaparecido para siempre. Lo santo, lo limpio y el mundo común son una sola cosa por fin, gracias a la purificación llevada a cabo por el sacrificio de Cristo para toda la creación (Ap 21.26, 27; 22.14, 15).

Ver también ENFERMEDAD Y CURACIÓN; ESPACIO SAGRADO; LAVAR, LAVADO; PERDÓN; PUREZA; SACRIFICIO; SANGRE; SANTIDAD.

BIBLIOGRAFÍA. J. Neyrey, *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville: Westminster John Knox, 1990).

PÚRPURA. *Ver* COLORES.

POSTRARSE

Q

QUEBRANTO

Quebranto se usa de manera más común en la Biblia como imagen de personas abrumadas por las aflicciones. En el AT se expresa, por lo general, diciendo que el corazón o el espíritu están «quebrantados». La imagen representa los sentimientos de angustia y desesperación, y la pérdida de la esperanza o del sentido del bienestar. Un *corazón o un espíritu quebrantado pueden ser el resultado de sufrir persecución y pesar (Job 17.1; Sal 34.18; 69.20; 109.16; 147.3; Pr 15.18; Is 61.1; 65.14). También puede ser la consecuencia de reconocer la devastación del juicio de Dios sobre los pecados de otros (Jer 23.9; Ez 21.6) o el *pecado propio (Sal 51.17).

Muchas veces, estas personas quebrantadas acuden a Dios en busca de ayuda. En el contexto inmediato de las peticiones o confesiones de fe en el rescate de Dios aparecen confesiones de quebrantamiento (Sal 34.17-18; 69.16-20; 109.16-21). Esta franqueza despierta la compasión de Dios y lo mueve a atar este quebrantamiento de corazón (Is 61.1). En Salmo 147.2-3 el salmista emplea el lenguaje de sanar el corazón quebrantado para celebrar las acciones salvíficas de Dios hacia la comunidad postexílica en su lucha contra la oposición política y la adversidad económica.

En algunos contextos, una persona quebrantada es aquella que responde al impulso del Espíritu Santo para *arrepentimiento (Sal 51.17; Is 57.15). Una persona con el corazón quebrantado es lo contrario a aquella que se ha hecho a sí misma y tiene el corazón duro. La diferencia fundamental es más evidente en sus reacciones que confrontándolas con sus propios pecados. El elemento clave es que la persona de corazón quebrantado se arrepiente.

Los relatos biográficos de los dos primeros reyes de Israel, Saúl y *David, como se presentan en 1 y 2 Samuel, son elocuentes a este respecto. Ninguno de ellos hace la voluntad de Dios. Saúl viola las instrucciones de Samuel en cuanto a esperarle para sacrificar (1 S 13.8-10) y además no destruye por completo al rey amalecita y el ganado (1 S 15.7-9). David cometió adulterio con *Betsabé y hace que maten a su honorable esposo, de manera intencionada, en la batalla para cubrir el *adulterio (2 S 11.1-27). Ambos tuvieron que vérselas con profetas de Dios que los llevaron a reconocer el pecado (1 S 13.11; 15.17-19; 2 S 12.1-12). La mayoría de los lectores modernos, que consideran que las ofensas de David son mucho más graves que las de Saúl, se sienten desconcertados al ver que a Saúl se le arrebata el reino (1 S 13.13-14; 15.26-29) mientras que David es perdonado (2 S 12.13).

La explicación de esta aparente injusticia radica en las respuestas distintas de ambos hombres al verse frente a su pecado. En contestación a las acusaciones de Samuel, Saúl se defiende primero y después confiesa: «He pecado» (1 S 15.24, 30). Esta confesión reducida al mínimo (el hebreo podría traducirse «He violado una norma de culto») y sus demás respuestas —se autocompadece, le echa las culpas a otro y su mayor preocupación por las acciones propias y no por la ofensa en sí (1 S 15.15, 20-30— revelan un corazón que se sigue resistiendo al veredicto de Dios.

La respuesta a la parábola de Natán que pone de relieve su pecado es un extraordinario contraste. Sencillamente confiesa, sin reservas, protesta ni defensa: «He pecado contra el Señor» (2 S 12.13). A diferencia de Saúl, David se siente realmente quebrantado por el veredicto de Dios contra él, justificando así la valoración bíblica de su carácter: un hombre según el corazón de Dios (1 S 13.14; Hch 13.22).

Al principio de su ministerio público, Jesús cita Isaías 61.1 para explicar su propia misión (Lc 4.18-19). Posteriormente manifiesta gran preocupación por vendar a los quebrantados en su enfoque sobre los que están espiritualmente «enfermos» (Mt 9.12; Mr 2.17; Lc 5.31), sus frecuentes llamamientos al arrepentimiento (Mt 4.17; Mr 1.15; Lc 13.3), su trato amable con los pecadores (Lc 7.36-50; 19-1-10) y sus parábolas de aceptación de los arrepentidos (Lc 15.11-32; 18.9-14).

Ver también CONTRITO, CONTRICIÓN; CORAZÓN; DÉBIL, DEBILIDAD; DERRETIR, DERRETIDO; PECADO; SUFRIMIENTO.

QUEJARSE. *Ver* ÉXODO, LIBRO DE.

QUEMOS. *Ver* DIOSES, DIOSAS.

QUERUBÍN. *Ver* ANIMALES MÍTICOS.

R

RABDOMANCIA. *Ver* ORÁCULO.

RAHAB. *Ver* COSMOLOGÍA, MONSTRUOS.

RAÍZ

Gran parte de la Biblia nos presenta a una sociedad agraria, poblada por agricultores cuya vida dependía de su capacidad de cultivar plantas (*ver* AGRICULTURA). De todos es conocido que el crecimiento de una planta depende de un fuerte sistema de raíces. Si la raíz se seca por falta de *agua o si se arranca de la tierra, pronto la planta se marchita y muere (Job 8.16-19). No es de sorprender, pues, que la Biblia use la imagen de una planta bien arraigada como símbolo de estabilidad y crecimiento, y la ilustración opuesta, es decir una planta seca o desarraigada como descripción gráfica de *juicio y destrucción.

En firme contraste con los impíos , que a veces parecen estar bien arraigados y estables (Jer 12.2), pero no puede sobrevivir a la calamidad (Job 5.3; 18.16; Mal 4.1); los que confían en el Señor son como un árbol bien asentado, plantado junto a una corriente de agua (Jer 17.7-8). Incluso cuando hace calor y hay *sequía, sus *hojas siguen *verdes y sigue produciendo *fruto. Del mismo modo, la fe del justo los sostiene en los tiempos difíciles, porque el Dios en quien confían provee lo necesario y los protege de todo mal. Los creyentes NT han de permanecer arraigados en el Señor Jesús (Col 2.7) y su gran amor (Ef 3.17-19), para que puedan estar siempre estables. Cuando la adversidad llega, esas plantas bien arraigadas siguen siendo productivas, a diferencia de las plantas que creen en terreno *rocoso. Estas últimas brotan con rapidez, pero no tienen sistema de raíz. Cuando llega la aflicción, se secan (Mt 13.6, 21 par. Mr 4.6, 17 y Lc 8.6, 13).

El AT asocia con frecuencia la imagen de una raíz a Israel. Dios planta a su pueblo del *pacto, Israel, en la *Tierra Prometida, donde toman raíz y crecen hasta ser una gran *viña (Sal 80.8-11; ver también Ez 19.10-11). Cuando Israel se rebela contra su Señor del pacto, el juicio de Dios le roba a la nación su vitalidad y su prominencia convirtiéndola en una planta enferma con raíces *decadentes y secas (Is 5.24; Os 9.16). Finamente, Dios arranca a su pueblo de raíz (1 R 14.15), dejándolos a merced del caliente *viento del este (Ez 17.9-10; 19.12). No obstante, el Señor siempre preserva a un *remanente por medio del juicio (2 R 19.30 par. Is 37.31), y promete *restaurar algún día la fuerza y la influencia de Israel. En ese tiempo, su pueblo tomará raíz y se convertirá en una gran *árbol floreciente (Is 27.6; Os 14.5-7).

Los profetas usan en ocasiones la imagen de una planta seca o desarraigada para describir el juicio de Dios sobre las naciones extranjeras. Los poderosos amorreos parecen tan estables como un cedro o un roble, pero el Señor destruye el sistema de raíz de este gran árbol y lo estrella contra el suelo (Am 2.9). Amenaza con destruir la raíz filistea con *hambre (Is 14.30) y advierte que, a pesar de que *Faraón sea un árbol de profundas raíces y bien regado, será talado (Ez 31.2-14). Como gobernante soberano del mundo, el Señor planta y arranca a los gobernantes como él quiere (Is 40.24). El rey *babilonio Nabucodonosor es un ejemplo principal de esto (Dn 4). A medida que su

poder y su jurisdicción se expande, se convierte en un gran árbol, pero entonces Dios ordena que sea cortado. A pesar de ello, decreta que el tocón del árbol de Nabucodonosor y sus raíces se conserven, para que su prominencia pueda ser restaurada una vez que haya aprendido su lección.

Como los profetas del AT, Jesús usa el simbolismo de una planta seca o arrancada para juicio. Al denunciar a los *fariseos advierte que toda planta no plantada por Dios será desarraigada (Mt 15.13). Maldice a una *higuera estéril, haciendo que sus raíces se secan (Mr 11.12-14, 20-21). El árbol representa la *generación judía de la época de Jesús; que las raíces se sequen presagia el juicio de esta generación pronto experimentará (ver también Mt 3.10; Lc 3.9).

Dado que la raíz de una planta puede considerarse como su fuente misma de vida, la Biblia usa en ocasiones la imagen para describir la procedencia de alguien o algo. Según Isaías, el rey ideal del escatón crecerá de la «raíz» de Isaí, recalcando que vendrá del linaje *davídico (Is 11.1, 10; ver también Ro 15.12; Ap 5.5; 22.16). Pablo considera a Israel como la «raíz» de la que surge el pueblo de Dios (Ro 11.16, 18). Quiere, asimismo, advertir que el amor al dinero es la raíz o fuente de todo tipo de *males (1 Ti 6.10). La *idolatría y el *pecado en general se asemejan a una raíz amarga que envenena y contamina la comunidad del pacto de Dios (Dt 29.18; He 12.15).

Finalmente, Isaías usa la imagen de una planta de raíces poco profundas, en una tierra seca, para enfatizar la insignificancia aparente del *siervo sufriente especial del Señor (Is 53.2). Cuando Israel ve por primera vez el siervo, es sin majestad ni atractivo (Is 53.2-3), pero para su gran sorpresa, Dios anuncia la justificación del siervo y la exaltación final (Is 53.12).

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; HOJA; PLANTAS; RAMA.

RAMA

En la Biblia, las ramas se refieren a los *árboles o *viñas. Aunque la abrumadora preponderancia de referencias es simbólica, el símbolo está arraigado como siempre en las propiedades físicas de la cosa en sí. A nivel literal, físico, las ramas son la imagen de un árbol o viña sano y productivo. La rama está vinculada al tronco sólido o a la reserva principal que lo nutre y lo ancla, o la excrecencia de hojas que surge del mismo. En el sueño del mayordomo que *José interpretó, las tres ramas de la viña *brota milagrosamente, florece y produce racimos de *uvas maduras, una ilustración de fertilidad y *abundancia (Gn 40.10). En la exuberante imagen de la provisión de la naturaleza en el Salmo 104, se describe a los *pájaros como viviendo y cantando en las ramas de un árbol sano se capta en la referencia de Ezequiel 19.10 a una viña «fructífera y frondosa, gracias al agua abundante» (NVI).

Sin embargo, las ramas proporcionan principalmente una rica serie de símbolos en la Biblia. En una tierra con regiones en las que los árboles eran relativamente escasos, un árbol sano con fuertes ramas se convertía en símbolo de fuerza y prosperidad. Si las ramas frondosas, productivas, que indican un olivo próspero, una viña o una *higuera, se convierten de inmediato en un símbolo de la familia humana: «José es un retoño fértil, fértil retoño junto al agua, cuyas ramas trepan por el muro» (Gn 49.22 NVI). Se alude a

las naciones también, y en especial a sus gobernantes, como árboles. A *Faraón, rey de Egipto, se le dice que considere a Asiria como «cedro del Líbano, con bello y frondoso ramaje... Todas las aves del cielo anidaban en sus ramas. Todas las bestias del campo parían bajo su follaje (Ez 31.3, 6 NVI). El Salmo 80 describe a Israel como viña sacada de Egipto por Dios, cuyas ramas poderosas cubrían las montañas (Sal 80.10). Trágicamente, la viña había sido cortada y quemada.

Así como la rama llena de hojas y el fruto son un arquetipo de la abundancia y la *bendición, la rama rota o sin fruto es un emblema de ruina y desfavor de Dios. Cuando uno de los consejeros de Job pinta el retrato del destino del malo, uno de los detalles es que «sus ramas no reverdecerán» (Job 15.32), mientras que otro consejero afirma con respecto al impío que «en su copa sus ramas se marchitan» (Job 18.16). La caída de Nabucodonosor se describe como un árbol talado, con las ramas cortadas y los pájaros huyendo de entre sus ramas (Dn 4.14. Extendida a nivel nacional, la imagen da una imagen del Señor cortando «la palmera y el junco» (Is 9.14) y se cortarán «los retoños» de los árboles (Is 18.5; ver también Jer 11.16 i Ez 15), aunque una nación en declive se compara a cuatro o cinco piezas de fruta en las ramas de un árbol frutal (Is 17.6). Una vez más, llegará el día en que Dios queme a los malhechores «hasta dejarlos sin raíz ni rama » (Mal 4.1).

Pero si las ramas figuran de forma destacada en los oráculos de juicio, también están presentes en las visiones del AT en cuanto a la *restauración futura. El día llegará cuando «el retoño del Señor será bello y glorioso, y el fruto de la tierra será el orgullo y el honor de los sobrevivientes de Israel» (Is 4.2). El Israel restaurado será como un cedro trasplantado que produce ramas y lleva *fruto (Ez 15.22-23). En las visiones de una era dorada por venir, la imagen de la rama recibe un enfoque especial como símbolo del Mesías. Así, «del tronco de Isaí brotará un retoño; un vástago nacerá de sus raíces» (Is 11.1 NVI). De nuevo: «Vienen días —afirma el Señor —, en que de la simiente de David haré surgir un vástago justo» (Jer 23.5 NVI; ver también Jer 33.15). Zacarías tiene profecías sobre «mi siervo el Renuevo» (Zac 3.8 RVR1960) y «el varón cuyo nombre es el Renuevo» (Zac 6.12; NVI). En estas profecías mesiánicas, la imagen del renuevo se convierte en un título del líder futuro de Dios que será rey y sacerdote a la vez.

Un grupo de imágenes de rama puede denominar ceremonial. La Fiesta de las Cabañas del AT incluía el ritual de residir durante siete días en cabañas improvisadas de ramas de árboles frondosos (Lv 232.40; Neh 8.15). Los misteriosos «dos ungidos que están al servicio del Señor de toda la tierra», a la derecha y a la izquierda de una lámpara (Zac 4.12-14 NVI). Las ramas de *palma se cortaban y se extendieron sobre el camino delante de Jesús durante la entrada triunfal a Jerusalén (Mt 21.8; Mr 11.8; Jn 12.13) como parte de un ritual de victoria.

La capacidad de una rama para brotar de los tocones de algunos tipos de árboles lo convierten en un símbolo de *renacimiento. En Job 14.7-9, el caso se expresa así: «Si el árbol fuere cortado, aún queda de él esperanza; retoñará aún» y «sus renuevos no faltarán» (rvr1960). Como se indica más arriba, su ritmo subyace a las referencias a la rama en las visiones proféticas, donde derribar las ramas se equilibra regularmente con

visiones de ramas restauradas o plantadas en los oráculos que predicen una era mesiánica venidera.

Cuando llegamos a las imágenes de la rama en el NT, nos movemos en un mundo bastante diferente. Aquí, el enfoque se halla en el lado funcional de las ramas y en lo que esto puede decirnos sobre la *salvación. Lo más famoso es el discurso de Jesús en cuanto a ser la vid verdadera (Jn 15.1-6). Apoyándose en las prácticas familiares de la agricultura, Jesús se retrata a sí mismo como la vid principal. Llevar fruto depende de permanecer unido a la vid principal. Cualquier rama que no lleve fruto se *poda para que pueda producir. Cualquiera que no more en la vid verdadera se seca y se echa a un montón de ramas destinadas a la quema.

Romanos 11.16-24 elabora la imagen de un modo similarmente extendido, esta vez para describir la relación de la salvación de los gentiles a la religión judía. La incredulidad de los judíos se asemeja a las ramas rotas de un olivo. La creencia gentil se retrata como ramas *injertadas en el árbol existente. Los judíos que vienen a la fe serán injertados del mismo modo al árbol.

Podemos observar, finalmente, la parábola de Jesús en la que describe a una planta de *mostaza que se convierte en un árbol, «de modo que vienen las aves y anidan en sus ramas» (Mt 13.32; cp. Mr 4.32; Lc 13.19). El fantástico tamaño del «árbol» de la mostaza se ofrece como ilustración de la promesa expansiva del reino del cielo.

Al estudiar la imagen de la rama en las Escrituras, es obvio que aparezca con mayor frecuencia en las visiones proféticas, como un oráculo de juicio o de salvación futura. En la Biblia, la imagen tiende inherentemente hacia el simbolismo, y su tratamiento suele ser imaginativo y fantástico, con ramas que reciben cualidades y una magnitud que las ramas literales no poseen.

Ver también HIGO, HIUERA; INJERTO; HOJA; PALMERA; PODAR; ÁRBOL, ÁRBOLES; VID, VIÑA.

RAMERA. *Ver* PROSTITUTA, PROSTITUCIÓN.

RASGAR

No es de sorprender que el simbolismo de arrancar sea abrumadoramente negativo. La mayoría de los ejemplos bíblicos de derribar surge de dos contextos relevantes y bíblicamente relacionados: derribar estructuras relacionadas con la *idolatría y con echar abajo las defensas de una ciudad. Estos objetos de destrucción están relacionados, porque tipifican la oposición al único *Dios verdadero. En el primer caso, un objeto relacionado con la *adoración pagana, construido con cuidado, y con frecuencia con arte, como punto focal de una cultura humana opuesta al Dios verdadero, se desmantela con violencia. En el caso de una ciudad, derribar los *muros y baluartes representa de forma gráfica y enérgica la derrota del orgullo y la suficiencia de una sociedad.

La reforma religiosa. Las historias de la renovación religiosa, la batalla contra la idolatría, con frecuencia requieren medios violentos. El Señor le dice a Gedeón: «derriba el altar que tu padre ha dedicado a Baal y el poste con la imagen de la diosa Asera que está junto a él» (Jue 6.25 NVI). Jehú y sus hombres echaron abajo el templo de Baal en

Samaria (2 R 10.27; cp. 2 R 11.18; 2 Cr 23.17). Josías derriba los cuartos de los prostitutos sagrados del *templo de Yahvéh (2 R 23.7) y demolió los *altares (2 R 23.12; 2 Cr 34.7). Metafóricamente hablando, Ezequiel ve la destrucción de Jerusalén como si una *prostituta fuera entregada a sus amantes: «Derribarán tus prostíbulos y demolerán tus puestos» (Ez ١٦.٣٩ NVI). Estos actos violentos de demolición se conmemoran en las Escrituras como actos de justicia y celo, ejemplos de la respuesta adecuada a la idolatría.

Asalto militar. Las estrategias militares implican con frecuencia echar abajo las defensas de un país o de una ciudad, o romper sus infraestructuras. Derribar no solo es un medio para hacer huir a un enemigo de su fortaleza, sino de acarrear *vergüenza, ruina y, en ocasiones, una desolación total sobre su sociedad. Las torres de las *fortalezas son particularmente adecuadas para derrumbarlas. Gedeón le jura, pues, a los hombres de Peniel: «Cuando yo vuelva victorioso, derribaré esta torre» (Jue 8.9 NVI), y más tarde «derribó la torre de Peniel y mató a los hombres de la ciudad» (Jue 8.17 NVI). En el espíritu de los oráculos proféticos contra las naciones, Ezequiel declara que los muros de Tiro será destruidos, sus torres demolidas (Ez 26.4). Amós y Miqueas prevén un día en que un enemigo invadirá Israel, echarán abajo sus *fortalezas y saquearán sus palacios (Am 3.11; cp. 3.15; Mi 5.11). Visualizamos estructuras nobles reducidas a un montón de piedras, soldados que toman placer en su trabajo. El salmista recuerda la imperdonable alegría de los edomitas mientras Babilonia destruía Jerusalén: «Arrasadla, arrasadla hasta los cimientos (Sal 137.7 RVR1960). Es apropiado, pues, que los falsos profetas que proclaman «paz, paz», cuando no la hay, sean comparados a los constructores de un muro endeble blanqueado; Yahvéh derribará ese muro y dejara sus cimientos al descubierto (Ez 13.14).

Lo que es cierto sobre las naciones suele ser verdad con respecto a los individuos: Dado que los impíos «no toman en cuenta las obras del y lo que él ha hecho con sus manos, él los derribará y nunca más volverá a levantarlos» (Sal 28.5 NVI). Incluso el considerado mundo de la sabiduría puede emplear la metáfora de derribar, porque la senda de los sabios conduce por medio de conflictos comparados a la batalla. La sabiduría subversiva es como cuando «el sabio conquista la ciudad de los valientes y derriba el baluarte en que ellos confiaban» (Pr 21.22 NVI).

No para derribar, sino para edificar. El epítome de derribar es la destrucción de *Jerusalén, el clímax de la guerra de Yahvéh contra su desobediente pueblo del pacto: «El Señor decidió derribar la muralla que rodea a la bella Sion» (Lm 2.8 NVI). El profeta Jeremías, como agente del rey celestial, es designado «sobre naciones y reinos, para arrancar y derribar, para destruir y demoler, para construir y plantar» (Jer 1.10 NVI). De manera específica, proclama la inminente caída de Jerusalén. Sin embargo, incluso este catastrófico juicio pasará y la disciplina divina dará paso a la *restauración de Israel. Dios promete: «los miraré favorablemente, y los haré volver a este país. Los edificaré y no los derribaré, los plantaré y no los arrancaré» (Jer 24.6 NVI; CP. 31.28; 42.10). Pablo habla con una consciencia profética y un claro sentido de su propio papel en la restauración del pueblo de Dios, al adoptar la metáfora de Jeremías cuando habla de la autoridad

apostólica: «el Señor nos ha dado para la edificación y no para la destrucción de ustedes» (2 Co 10.8; cp. 13.10).

Metáforas diversas. Un surtido de usos metafóricos se alza en relieve interpretativo contra loa ritmos del juicio y la restauración de Israel. Job traduce sus aflicciones personales y su pérdida de honor como si Dios estuviera destrozándolo: « Me arruinó por todos lados, y perezco» (Job 19.10 NVI). ¿Qué esperanza hay cuando «lo que él derriba, nadie lo levanta» Job 12.14)? Hablando de la enfermedad que lo llevó al borde de la muerte, Ezequías exclama: «Me quitaron mi casa, me la arrebataron, como si fuera la carpa de un pastor» (Is 38.12 NVI). Y la sabiduría proverbial de Israel ve justicia en los caminos de Dios: «El Señor derriba la casa de los soberbios, pero mantiene intactos los linderos de las viudas» (Pr 15.25 NVI). Por otra parte, es una vergüenza abismal cuando una *mujer o un *rey que tiene la responsabilidad de edificar una casa o cuando una nación toma parte en derribarla a través de la *necedad egocéntrica (Pr 14.1; Pr 29.4). Y hasta cuando la prudencia parece guiar al próspero agricultor a razonar «derribaré mis graneros y construiré otros más grandes», Jesús lo condena por ser una necia presunción.

Tal vez la perspectiva bíblica más positiva sobre derribar se encuentre en la amplia perspectiva del Predicador, que razona que así como hay «un tiempo para matar y un tiempo para sanar», también hay «un tiempo para destruir y un tiempo para construir» (Ec 3.3). Sin lugar a dudas esto es así en las formas en que Dios trata con su pueblo.

Ver también CIUDAD; FORTALEZA; JERUSALÉN; FORTALEZA; MURO.

REACIO. *Ver* ABORRECER, REPUGNAR.

REBAÑO

En el mundo bíblico, el rebaño es casi siempre un grupo de *ovejas, aunque en ocasiones pueda estar implicado un grupo de *cabras. Cuando se usa la imagen específica del rebaño (como distinto a las ovejas), la imagen incorpora lo que podría llamarse el grupo de dinámicas de las ovejas como comunidad de animales. La excepción es el uso del término *rebaño* para indicar números abundantes (Sal 107.41; Ez 36.37-38) o en referencia genérica a ganado como posesión, como en las casi cincuenta referencias a «rebaños y manadas», un epíteto típico para ovejas y ganado respectivamente.

La importancia de la imagen del rebaño (casi doscientas referencias bíblicas) no debería sorprender dado el entorno pastoril de la historia de Israel. En términos más generales, los rebaños son una ilustración de *abundancia, *prosperidad y la *bendición de Dios. El crecimiento de los rebaños y las *manadas de Abraham y Lot exigió que se separaran y esto es un indicio de que «Abram era muy rico» (Gn 13.2 NTV). Los «grandes rebaños» (Gn 30.43) son una prueba de su éxito económico así como del favor de Dios (Gn 31.12). En realidad, el tamaño de los rebaños de una familia era una forma rápida de evaluar su calificación financiera (Gn 24.35; 29.2). En Deuteronomio, con su bendición característica/tema de maldición, el tamaño del rebaño está relacionado de forma explícita con la obediencia o la desobediencia de Israel a Dios (Dt 28.4, 18). A nivel más elemental, pues, los rebaños de ovejas representan abundancia terrenal y seguridad, con

frecuencia considerado como la bendición de Dios como recompensa por la obediencia (p. ej., Dt 8.13; 15.4; 2 Cr 32.29).

Como imagen visible de abundancia y buena vida, un rebaño de ovejas produce firmes connotaciones de bienestar y hasta de belleza estética a los ojos de un *agricultor. Estos sentimientos subyacen a las referencias a los rebaños en la colección de poemas de amor pastoriles conocida como el *Cantar de los Cantares. Aquí, los rebaños se refieren a la riqueza o al valor que la amante posee en su amado o a la belleza que él ve en ella. Hallamos, pues, referencias al cabello de la mujer como «una manada de cabras que descienden por las laderas de Galaad», una imagen de valor, y los dientes de ella como «manada de ovejas trasquiladas que suben del lavadero», una referencia a lo mojado y a la blancura (Cnt 4.1-2; 6.5-6 RVR1960).

El grupo de cualidades de un rebaño de ovejas no surge en las imágenes literales del pastoreo que encontramos en la Biblia, sino en los pasajes metafóricos que describen el cuidado de Dios por su pueblo. Estas metáforas están arraigadas en las características de los rebaños reales. La mayoría de las referencias son positivas. La «unidad» del rebaño que le pertenece a un pastor es una imagen de seguridad y comunidad (Jn 10.16). De manera similar, Dios como pastor reúne a su rebaño (Is 60.7; Jer 23.3), lo cuida como una posesión (Jer 31.19), lo busca (Ez 34.12), lo protege (Ez 34.22), lo encierra en un redil (Mi 5.4). Tal vez se pueda considerar que las visiones del pueblo del pacto en el AT, como rebaño de Dios, tenga su cumplimiento en las referencias del NT a la iglesia como rebaño (Hch 20.28; 1 P 5.2).

En la parte negativa, en los malos tiempos el pueblo de Dios es dispersado como ovejas (Jer 10.21; 23.2) y condenados al matadero (Zac 11.4, 7). Si existe el proverbial «la fuerza está en el número» al congregarse las ovejas en el rebaño, este también puede ser una imagen de vulnerabilidad. Encontramos, pues, referencias a los discípulos como «manada pequeña» que necesita oír el mandamiento «no temas» (Lc 12.32) y a los ataques de un *lobo cuando el *trabajador asalariado abandona el rebaño (Jn 10.12; cp. Hch 20.29).

En resumen, la imagen del rebaño es una realidad física y también un símbolo espiritual. En el mundo agrario de la Biblia, los rebaños de ovejas forman parte de la rutina diaria de una nación de agricultores. A esta imagen de buena vida se le da una relevancia espiritual al vincularla a la bendición de Dios por la obediencia y al sistema sacrificial en el que al pueblo se le ordena dar de sus rebaños a Dios (p. ej. Lv 1.2; 5.6; 27.32). Como metáfora desarrollada, el rebaño es una imagen adecuadas del pueblo combinado de Dios bajo su cuidado.

Ver también ABUNDANCIA; AGRICULTURA; CABRA; CORDERO; MANADA; OVEJA, PASTOR; PASTO; TRABAJADOR ASALARIADO.

REBELDE, REBELIÓN

Las imágenes de rebelión son más importante de lo que se piensa en general. Algunas traducciones usan el vocabulario de la rebeldía más de un centenar de veces. Lo destacado de la imagen se explica si consideramos lo profundamente engranados que estaban los patrones de *autoridad en las culturas antiguas. No respetar ni obedecer la

autoridad legítima, humana o divina, es ser culpable de rebelión contra Dios. En la Biblia, el rebelde arquetípico es una figura de reproche, en contraste con la glorificación romántica y moderna del tipo.

La imagen puede rastrearse de dos formas complementarias. Una consiste en catalogar los tipos de actividades etiquetadas como actos de rebeldía. Los israelitas se rebelaron contra el liderazgo de *Moisés (Nm 16.41; 17.10) y contra los mandamientos de Dios (Nm 20.24; 26.9; Dt 1.26; etc.). Se dice que los *niños que desobedecen a sus padres son rebeldes (Dt 21.18-20; Ro 1.30). En el discurso de despedida de Samuel a la nación, que también es una inauguración de Saúl como *rey, vincula la desobediencia a los mandamientos con la rebeldía (1 S 12.15). En la denuncia que Samuel hace de la posterior desobediencia de Saúl, lo denomina asimismo *pecado de rebelión (1 S 15.23). Las naciones se rebelan contra sus captores (2 R 1.1; 3.5; 18.7). En realidad, *rebeldes* es un epíteto típico para denotar el pecado contra Dios (Is 1.28; 30.1, 9; 58.1; Jer 5.23; 6.28; Tit 1.10).

La otra forma de entender la imagen del rebelde es recordar personajes a los que recordamos por rebeldes. *Adán y *Eva son los primeros rebeldes de la raza humana que, en sí misma, es una rebelde corporativa contra Dios. *Satanás parece haber sido culpable de una rebelión nefasta contra Dios en el cielo. La galería de rebeldes famosos también incluye a *Caín; Aarón y María en su rechazo de la autoridad de Moisés (Nm 12), una rebelión similar por parte de Coré, Datán y Abiram (Nm 16); el rey Saúl; y el hijo *pródigo de la parábola de Jesús.

Ver también AUTORIDAD; PECADO.

RECHAZADOR DE FESTIVIDADES

Un rechazador de festividades (a veces llamado patán) es alguien que, motivado por intereses personales, escoge no participar en las actividades *alegres de la comunidad. Por lo general, en la literatura el rechazador de festividades es un tipo cómico, el centro de las risas al estar excluido de la sociedad ideal. La Biblia invierte el carácter con un matiz más trágico, puesto que las festividades de las que los patanes se autoexcluyen son la *salvación y la vida eterna que Dios ofrece. Aunque el cristianismo se ha considerado a menudo como una fe severa, tanto por las críticas como por los creyentes, negarse a las festividades siempre se asocia con prioridades pecaminosas fuera de lugar que apoyan la afirmación de Jeremy Taylor de que Dios promete hacer cosas terribles a las personas que se niegan a ser felices.

Aunque negarse a las festividades es principalmente un tema del NT, las premoniciones existen en el AT. El ejemplo indiscutible es *Jonás, que fue desterrado al vientre de un pez mientras los que eran marineros paganos experimentan un *temor de Dios recién descubierto (Jon 1.16) y que, al final de la historia, hace un mohín de *enojo porque desaprueba el *perdón de Dios extendido a la ciudad de *Nínive en su *conversión en masa, mientras Jonás había estado esperando el derramamiento del *juicio (Jon 4.1-2). *Faraón se niega en repetidas ocasiones a permitir que los israelitas celebren una *fiesta al Señor, y los amigos de *Job prácticamente se pierden la festividad representada por la *restauración del patriarca (Job 42.7-9). La esposa de David, Mical, es castigada con la

esterilidad cuando reprende a su marido por *danzar y celebrar con el arca del pacto (2 S 6.14-23). También podemos captar indicios del arquetipo a nivel nacional en las imágenes proféticas de Israel y Judá negándose a escuchar a Dios o a *regresar a él (Jer 13.10; 15.6; Os 11.5).

El arquetipo se vuelve más decisivamente presente en el NT, en especial en los Evangelios. Los *fariseos son los principales rechazadores de festividades en esa parte de la Biblia. En Mateo 11.16-19 y Lucas 7.29-35 los fariseos no danzan con los que se gozan ni lamentan con los que lloran, y acusan a Jesús de glotonería, de beber en exceso y de malas compañías. En Juan 9 se niegan a regocijarse con el hombre que ha sido sanado de *ceguera. En Lucas 15.1-2 se sienten ultrajados, porque Jesús recibía a los pecadores y come con ellos. A lo largo de los Evangelios, los fariseos no solo se niegan al ofrecimiento de salvación, sino que también se sienten resentidos e intentan impedir que otros participen del gozo de salvación. El rico gobernante que deja a Jesús lleno de tristeza tras enterarse de que tendrá que renunciar a sus posesiones para entrar en el *reino, «porque tenía muchas riquezas» (Mt 19.22 NVI). Esto es similar al rey Agripa que rechaza la llamada de Pablo a la conversión en una declaración que se traduce de varias manera como «por poco me persuades a ser cristiano» (Hch 26.28 RVR1960) y «¿Acaso piensas que puedes persuadirme para que me convierta en cristiano en tan poco tiempo?» (NTV).

Sin embargo, no podemos limitar la negativa a las festividades tan solo a las autoridades religiosas. En el drama de la elección del alma que encontramos en los Evangelios, personas de toda condición se muestran capaces del gran rechazo. La imagen que mejor lo capta es, quizá, el *llanto de Jesús sobre *Jerusalén, diciendo: «¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como reúne la gallina a sus pollitos debajo de sus alas, pero no quisiste!» (Mt 23.37 NVI; cp. la declaración de Jesús en Jn 5.40: «Y no queréis venir a mí para que tengáis vida» [RVR1960]).

También encontramos al rechazador de festividades en las parábolas de Jesús. El ejemplo más conocido es el del *hermano mayor del *pródigo que se niega a unirse a la fiesta que se celebra en honor de su hermano menos reformado (Lc 15.25.32). En la parábola del banquete de *boda, personas preocupadas con intereses mundanos se autoexcluyen de la fiesta, símbolo de la salvación Lc 14.16-24; cp. una parábola similar en Mt 22.1-14).

El rechazador arquetípico de las festividades en la Biblia representa la advertencia de no emularlo. El escritor de Hebreos pregunta: «¿Cómo escaparemos nosotros, si descuidamos [rechazamos] una salvación tan grande?» (He 2.3 RVR1960), añadiendo el mandamiento: « Mirad que no desechéis al que habla» (He 12.25 RVR1960).

Un cambio menor de rumbo del arquetipo puede observarse también en las Escrituras. Existen ocasiones en las que la festividad es inmoral e impío, y negarse a ella es una virtud espiritual. Así, Vasti se negó a presentarse en la suntuosa despedida de soltero de su esposo (Est 1.10-12), y *Daniel y sus tres amigos no quisieron comer la rica comida del rey Nabucodonosor (Dn 1). Por fe, Moisés rehusó la vida de lujo de la corte egipcia

«prefirió ser maltratado con el pueblo de Dios a disfrutar de los efímeros placeres del pecado» (He 11.25 NVI).

Ver también BANQUETE; TIPOS DE CARACTERES; FESTIVIDAD; GOZO.

RECIBIDOR. *Ver* PUERTA.

RECLINARSE

Reclinarse durante las *comidas se había convertido en una costumbre entre las personas de la época del NT. Los invitados se reclinaban de tres en tres en un canapé, a la moda grecorromana, apoyándose sobre el codo izquierdo mientras dejaban la mano derecha libre para tomar comida del plato común. Los invitados se reclinaban de tal manera que la cabeza de uno reposaba cerca del *pecho del que estaba detrás de él. Sin embargo, reclinarse para comer no siempre era la costumbre. En el periodo patriarcal, se comía típicamente en el suelo, y en los tiempos posteriores la costumbre egipcia era comer sentado a una *mesa (aunque los invitados estaban reclinados en el *banquete de Ester; Ester 7.8; *ver* Ester, Libro de).

En nuestro mundo actual, ajetreado, urgente, orientado al trabajo y a la «comida rápida» reclinarse de ese modo puede parecer excesivo y perezoso. Sin embargo, la cultura judía atribuía gran importancia a la cena. Era un tiempo para reunirse con la *familia y los *amigos y tener comunión unos con otros. Reclinarse era, pues, una parte integral de la comida; requería bajar el ritmo y *descansar, centrándose en las relaciones de los que compartían el canapé. La comunión se establecía con facilidad, y la comida se convertía en un tiempo de reposo más que de pereza. Jesús se reclinaba durante las comidas. Se le ve reclinado en la mesa con los fariseos (Lc 7.36; 11.37), en casa de Simón el leproso (Mt 26.7; Mr 14.3) y en la Última Cena (Mt 26.20; Lc 22.14; Jn 13.23). También usa la imagen en una parábola, cuando el amo regresa a casa para hallar a sus siervos vestidos y listos para el trabajo (Lc 12.37).

Ver también ASIENTO; BANQUET; CENA; COMER; COMIDA; MESA; SENTARSE.

RECOMPENSA

El tema de la recompensa está profundamente arraigado a la fe de la Biblia, que en ningún sitio trata la vida piadosa como una vida desprovista de recompensa. Desde la seguridad que Dios le dio a Abraham, «muy grande será tu recompensa» (Gn 15.1 NVI) hasta la declaración de Cristo en el último capítulo de la Biblia, «¡… vengo pronto! Traigo conmigo mi recompensa» (Ap 22.12 NVI), la Biblia da por sentado que Dios recompensa al justo. Esto no significa que la recompensa se base en méritos humanos, sino en la gracia divina. En realidad, revoloteando sobre la Biblia se encuentra la sombría advertencia de que la *paga que la raza humana ha conseguido por el pecado consiste en la *muerte (Ro 6.23). Por esta razón, la salvación es el tema más grave de las Escrituras. No obstante, la recompensa está vinculada a lo largo de la Biblia al estilo de vida de las personas y al estado de su alma.

Los términos hebreo y griego usados en la Biblia para recompensa están arraigados en la idea del pago, jornal o salario. Se presupone una correspondencia entre el trabajo

hecho o no y el pago entregado a una persona. Solo una vez —en la parábola de Jesús sobre los obreros de la viña que reciben un jornal que no tiene en cuenta la duración de su esfuerzo (Mt 20.1-6)— se corta este vínculo con el propósito de recalcar que en el reino de Dios dominan nuevos valores basados en la gracia divina y no en el mérito humano.

La idea de recompensa se evoca profusamente a lo largo de las Escrituras como fruto, consecuencia y recompensa por la bondad o la justicia en la forma de vivir, un estilo de vida que revela fidelidad a los mandamientos de Dios o que está basado en un conocimiento innato de la bondad y la naturaleza de Dios en las personas que no han tenido el beneficio de la Palabra escrita de Dios (Ro 1.19-20; 2.6-8). La división más obvia de las recompensas de la Biblia se halla entre los galardones terrenales y los celestiales, gratificaciones físicas y espirituales, así como los conceptos del AT y NT al respecto.

La visión del Antiguo Testamento: Recompensas terrenales. Una buena entrada al concepto de recompensa del AT es el retrato de la persona piadosa del Salmo 1. El resultado de la conducta que evita diversos tipos de prácticas perversas y se arraiga en la obediencia a la ley de Dios es que esa persona «prospera» en «todo cuanto hace» (Sal 1.3 NVI). En un retrato similar, la recompensa que llega a los que persiguen una vida santa es que «permanecerá firme» (Sal 15.5 LBLA). En otro encomio, las recompensas para la persona que teme al Señor son poderosos descendientes en su *tierra, riqueza y bienes, una vida estable, y *honor (Sal 112). Los *hijos también son una recompensa de Dios (Sal 127.3).

Un resultado similar surge de la literatura de sabiduría del AT. «El que siembra justicia asegura su ganancia» (Pr 11.18 NVI), oímos decir al sabio. De nuevo, «cada uno se sacia del fruto de sus labios, y de la obra de sus manos recibe su recompensa» (Pr 12.14 NVI), y «quien respeta el mandamiento tendrá su recompensa» (Pr 13.13 NVI). «Al justo lo recompensa el bien» (Pr 13.21 NVI), «recompensa de la humildad y del temor del Señor son las riquezas, la honra y la vida» (Pr 22.4 NVI). El sentimiento culminante en el poema acróstico de la esposa virtuosa de Proverbios 31 es un deseo de recompensa para ella: «Recompénsenla por todo lo que ha hecho. Que sus obras declaren en público su alabanza» (Pr 31.31).

Esta es, pues, la visión arraigada que domina en el AT: Dios recompensará a los justos (los que viven por su ley y son marcados por la integridad espiritual) con las buenas cosas de esta vida: *familia, *casa, sustento, *honor, *prosperidad, éxito (como en Sal 18.20). Esta visión de la buena vida como recompensa de Dios aparece en forma de núcleo en la más antigua confesión de fe de la Biblia, la Shemá de Deuteronomio 11.13-21, que pronuncia como recompensa por obedecer el mandamiento de Dios las bendiciones de *lluvia, cultivos y *cosecha (*grano, *vino, *aceite, *hierba, *fruto). La lista de bendiciones por la obediencia, en Deuteronomio 28.1-14, es similar en importancia.

Este concepto de buena vida no es necesariamente no espiritual, por cuando Dios tiene una gran parte en la imagen. La recompensa que él promete a Abraham es, por

implicación, Dios mismo (Gn 15.1). Además, las recompensas de la prosperidad terrenal nunca se aparta del medio por el cual se alcanzan, a saber, la piedad. Moisés les recuerda a sus compatriotas israelitas que conquistarán la Tierra Prometida, no por su justicia, sino por la fidelidad de Dios a su pacto (Dt 9.4-5). Con todo, a pesar de la estipulación de la piedad como prerrequisito para la recompensa, el énfasis del AT sobre el bienestar terrenal es sumamente diferente del hincapié escatológico y espiritual del NT.

Historias de recompensa en el Antiguo Testamento. El tema de la recompensa está presente en la forma narrativa así como en la ley y la poesía del AT. Para empezar, es una historia bíblica rara que no acaba con justicia *poética, donde se recompensa la virtud y se castiga el vicio. Así es, sencillamente cómo funcionan las historias. La premisa subyacente es la justicia y (usando la evocadora frase de Aristóteles) el sentido moral del lector solo se satisface cuando esa justicia prevalece. La vida de fe de Abraham y Sara en el pacto de Dios se ve, pues, recompensada con el nacimiento de un hijo prometido. La integridad de José se recompensa con una autoridad mayor en Egipto. La negativa de David de quitarle la vida a Saúl conduce a una recompensa similar. Incluso cuando el simbolismo específico de la recompensa no se evoca en la justicia poética, el tema está presente y lleva la implicación de una recompensa inmediata y terrenal.

Además de la dinámica de la justicia poética, algunas historias dependen de una forma tan relevante de la acción de galardonar que podemos hablar de una categoría de «historias de recompensas». La historia de *Rut es una de ellas. Booz llama la atención al modelo cuando, en su primer encuentro con Rut, le expresa el deseo: «¡Que el Señor te recompense por lo que has hecho! Que el Señor, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte, te lo pague con creces» (Rt 2.12 NVI). Booz mismo se convierte en el medio por el cual le llega a Rut la recompensa, cuando se casa con ella como pariente redentor. La historia de *Job también es una historia de galardón, ya que la piedad inicial del patriarca, y más tarde la reconciliación con la providencia divina en su vida, conducen a la restauración de su fortuna por duplicado al final de la historia. En otras historias del AT, parangones de valor como el de *Ester, *Moisés y *Daniel son recompensados por correr piadosamente tanto riesgo. El *siervo sufriente de Isaías 53 se recompensa por su sacrificio tal como se expresa en el simbolismo de la conquista militar, recibiendo una porción con los grandes y dividiendo el botín con los fuertes (Is 53.12).

La visión del Nuevo Testamento: recompensas en un reino venidero. El tema de recompensa sigue siendo constante en el NT, pero adopta un giro distinto. La mejor entrada a la nueva cisión son las famosas bienaventuranzas de Jesús (Mt 5.1-12; Lc 6.20-26). En este retrato del discípulos ideal, Jesús pronuncia bendición en las personas por el mismo estilo de vida espiritual que el AT elogia. Sin embargo, el enfoque de las recompensas en la sección motivacional de cada una de las bienaventuranzas («porque...») es sólidamente espiritual y hasta escatológico. Las recompensas son ahora cosas como poseer el reino de los cielos, y recibir el consuelo y la misericordia, viendo a Dios y siendo llamados hijos de Dios. Y hasta cuando el simbolismo parece terrenal (heredar la tierra) la referencia es, probablemente, a un *milenio venidero o una nueva creación.

Otras declaraciones en la enseñanza de Jesús refuerza el simbolismo de recompensa espiritual y celestial. Jesús alienta a pueblo a practicar la piedad de tal manera que reciban «recompensa de vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 6.1 LBLA; ver también Mt 6.6, 18). Jesús cuenta *parábolas en las que las recompensas que los personajes reciben son recompensas espirituales como ir a casa justificado, o entrar en el gozo del su Señor, o ser llevado al seno de *Abraham. Y en el discurso del Monte de los Olivos (Mt 24–25), la recompensa que se describe principalmente es entrar al cielo y heredar «el reino preparado para ustedes desde la creación del mundo» (Mt 25.34 NVI).

Consuelo y motivación para soportar. De acuerdo con el énfasis que el NT da a las recompensas del otro mundo, galardones que se prometen menos como incentivos para una vida piadosa por el bien de la prosperidad terrenal (modelo del AT) y más como motivación para resistir en la fe durante los tiempos de prueba. La perspectiva de una recompensa celestial invisible se ofrece como consuelo y *fe sustentadora, un estímulo a no desalentarse. El libro de Hebreos, dirigido a personas en peligro de abandonar la fe en tiempos difíciles, hacen sonar la nota clave: «Así que no pierdan la confianza, porque ésta será grandemente recompensada» (He 10.35 NVI). Una vez más se alienta a los creyentes a «correr con perseverancia la carrera que tenemos por delante», inspirándose en Jesús, que soportó la cruz por el gozo de sentarse finalmente «a la derecha del trono de Dios» (He 12.1-3 NVI). Las siete cartas a las iglesias de Apocalipsis 2–3 refuerzan el patrón: cada una de ellas acaba con la promesa de una recompensa celestial a los creyentes que persistan en su compromiso en medio de la *persecución o *apostasía.

El simbolismo usado para describir la recompensa celestial en el NT enfatiza la permanencia trascendente de la recompensa. Desde el mundo de los ganadores atléticos llega la ilustración de una guirnalda de victoria (1 Co 9.25). La imagen favorita viene de la monarquía, ya que leemos sobre una *corona de justicia (2 Ti 4.8), una corona de vida (Stg 1.12) y una corona de *gloria (1 P 5.4; Ap 2.10). Además, el libro de Hebreos describe la recompensa celestial mediante el simbolismo del *descanso después del trabajo, reservado para los que no caigan por culpa de la desobediencia (He 4.9-11).

Las condiciones para ser recompensado son rigurosas. No es una mera cuestión de conducta externa y de observancia de la letra de la ley (Mt 5–7). La Biblia enfatiza cualidades internas que incluyen la sabiduría en el vivir (Dn 12.3), la humildad (Mt 10.42), la administración fiel (Mt 25.25), la generosidad (Lc 6.35) y la bondad práctica (Ro 2.10; 1 Co 3.8; Col 3.23-25).

Ver también BUENA VIDA, LA; CIELO; CORONA; GLORIA; HERENCIA; HONOR; JUSTICIA POÉTICA; PROSPERIDAD; SALARIO.

RECONCILIACIÓN. *Ver* REUNIÓN, RECONCILIACIÓN.

RECONOCIMIENTO, historias de. *Ver* REVELACIÓN, RECONOCIMIENTO, HISTORIAS DE.

RECORDATORIO

La noción bíblica del recuerdo se extiende mucho más allá de la memoria nostálgica. Abarca una gama exhaustiva de experiencias humanas, con el propósito de la integración

completa de la fe y la vida, y con el objetivo de una *obediencia completa a Dios.

El recuerdo disciplinado está institucionalizado en la fe bíblica, porque estamos llamados a interpretar nuestras circunstancias presentes a la luz de la conocida fidelidad de Dios en el pasado. En consecuencia, el olvido se consideraba una de las mayores enfermedades espirituales de la humanidad (de ahí el llamado del salmista a «no olvidar todos sus beneficios» [Sal 103.2 NVI]). Cuando las personas tenían un nuevo conocimiento experiencial de Dios, respondían con una obediencia sincera, pero el olvido llevaba a *alejarse de Dios. El libro de Jueces atribuye los múltiples problemas de aquellos días al olvido de las personas: «Los israelitas hicieron lo que ofende al Señor; se olvidaron del Señor su Dios, y adoraron a las imágenes de Baal y de Aserá» (Jue 3.7). Como ha enfatizado Kinlaw, el hebreo estaba llamado a caminar, por así decirlo, hacia atrás al futuro, con un ojo siempre puesto en el pasado a través de las *festividades y la meditación en la *ley y los actos de Dios.

A partir del nombre hebreo *zēker,* el concepto de «conmemoración» está sacado del llamado a «recordar». A su vez, los nombres paralelos (como *zikkārôn ʼozkārâ*) identifica las *ofrendas conmemorativas o recuerdos conmemorativos. Sin embargo, ya sea que los casos específicos de las Escrituras destaquen una súplica de recuerdo personal (Jer 15.15), una conmemoración personal (Mt 26.13) o ejemplos del recuerdo humano corporativo (Dt 5.15; Jos 4.4-24), el recordatorio bíblico siempre se centra en las personas. Aparte de observar los ejemplos divinos-humanos (*ver* ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO), existen pruebas de conmemoraciones interpersonales, como la establecida entre *Jacob y Labán (Gn 31.44-50).

Las celebraciones gemelas de la *Pascua (Ex 12.14) y la *Santa Cena o Eucaristía (Lc 22.19; 1 Co 11.24-26) reflejan las conmemoraciones más destacadas del AT y el NT. Cada una recuerda mensajes particulares de liberación y *salvación; cada una suscita los efectos más plenos de todos los sentidos humanos. La implicación total sensorial de los participantes proporcionan el fascinante vínculo entre los acontecimientos históricos relevantes y la anticipación de una vida fiel; la reverencia al pasado se mezcla con la relevancia del presente. Otros ejemplos de recordatorio intencionado que utilice los sentidos humanos incluyen memoriales de *piedras (Ex 28.12; Jos 4.4-24) y sonidos de *trompeta (Nm 10.9, 10).

Aparte de los ejemplos de *oración (Ro 1.9; Fil 1.3-4) que sirven de recordatorios de las necesidades de los creyentes, los dones tangibles a los pobres expresan la fe personal (Hch 10.4; Gá 2.10). Además, los inapreciables registros escritos debían provocar la memoria, como el «rollo de memorias» (Mal 3.16 NTV). Otros memoriales escritos incluían las filacterias (Ex 13.9) y del relato narrativo de la derrota de Amalec (Ex 17.14). Josafat, hijo de Ahilud, personificaba el valor de los recordatorios escritos de la obra de Dios en la historia, que sirvió de registro para el rey David (2 S 8.16).

Lo que el catálogo anterior recalca de inmediato es cómo el recordatorio «institucionalizado» se encontraba en la experiencia de las culturas bíblicas. Un hueste de acontecimientos y objetos tangibles aseguraba que las personas recordaran lo que estaban llamados a recordar.

Los desafíos bíblicos a recordar las *leyes de Dios no debían tomarse a la ligera. El repetido despiste de Israel (Jue 8.34; Neh 9.16-18; Sal 78.42) siempre resultaba en desobediencia y derrota. De manera específica, la Biblia previene contra el olvido de las directrices de la *adoración adecuada (Nm 16.36-40). Asimismo, la celebración de Purim sirve de recordatorio negativo de cómo trata Dios con aquellos que conspiran contra Israel (Est 9.23-28). Finalmente, la *santidad y la *culpa que la acompaña está vinculada cuando se experimenta el recuerdo intencionado de fe en la vida (Nm 5.11-15; 1 R 17.17-18).

Cuando se trata de un «recordatorio» a Dios no le satisface una respuesta falta de sinceridad. El objetivo de la dedicación completa se resume en sus mandamientos a cumplir con la observancia de la Pascua «como marca distintiva en la mano [conducta] o en la frente [pensamientos], que les hará recordar que la ley del Señor debe estar en sus labios [valores comunicados]» (Ex 13.9 NVI).

El Salmo 77 ilustra bien la psicología y la teología del recordatorio en el Salterio. El salmista empieza con una expresión de su lucha con sus circunstancias y con Dios (Sal 77.1-3), a quien ve como el origen de sus problemas (Sal 77.4-9). En medio de su agitación emocional, recuerda «los hechos del Señor» (Sal 77.11), y específicamente realza la liberación en el *Mar Muerto (Sal 77.16-20). Como resultado de su recordatorio, su actitud cambia del lamento a la adoración (Sal 77.13-14).

Finalmente, no deberíamos pasar por alto lo que es obvio: las personas olvidan lo que no traen a su memoria (de ahí la observación de Samuel Johnson con respecto a que, a menudo, necesitamos más que se nos recuerden las cosas a que nos informen). La segunda epístola de Pedro hace sonar la nota clave: «Por esto, yo no dejaré de recordaros siempre estas cosas, aunque vosotros las sepáis, y estéis confirmados en la verdad presente. Pues tengo por justo... el despertaros con amonestación... despierto con exhortación vuestro limpio entendimiento, para que tengáis memoria de las palabras que antes han sido dichas por los santos profetas, y del mandamiento del Señor y Salvador (2 P 1.12-13; 3.1-2 RVR1960).

Ver también RENEGAR DE, RECHAZADO; PERDIDO Y HALLADO.

RECTO

La distancia más corta entre dos puntos es la línea recta. Todos los sabemos por experiencia, aunque nunca comprendiéramos la geometría en la escuela secundaria. Sin embargo, usar el término *recto* de este modo puede proporcionar una sensación muy utilitaria. Si no tomamos nunca un desvío, jamás veremos nada del escenario. De modo que acabamos siendo un tanto ambivalente sobre este mundo; ¿es bueno ser directos o nos estaremos limitando?

En gran parte, esto es el resultado de la era cínica en la que vivimos, que ha llenado muchas palabras con significados contrarios a su connotación original. Por ejemplo, la imagen conjurada por *recto* es confusa, porque la usamos para connotar dos modos de conducta diametralmente opuestos. Por una parte, cuando las personas se refieren a que alguien es muy puritano y serio o que «anda por el buen camino», suelen dar a entender algo peyorativo. Es, sencillamente, otra forma de acusar a alguien de santurronearía. Por

otra parte, si alguien se caracteriza por ser alguien «honesto» o «sensato» se está haciendo un cumplido a su integridad y su carácter honorable. Este doble uso produce una especie de bruma esquizofrénica en torno al término y nos roba su poder de transmitir la realidad de un Dios cuya existencia define el nivel que le da a *recto* su significado.

La Biblia usa sistemáticamente este término de un modo positivo. La imagen de una *senda o camino recto aparece unas veinte veces (principalmente en Salmos, Proverbios y Eclesiastés). Los que siguen en el camino recto son los que *caminan en la senda de Dios, mientras que los que abandonan la senda recta son *rebeldes contra Él y, por tanto, corren el peligro de su *juicio. El uso que las Escrituras hacen de *recto* transmite una sensación de propósito constante y claridad de visión proporcionado por Dios mismo (cp. Pr 3.6; 4.11, 25; 11.5; 15.21). Los desvíos que deben evitarse no son los que serían beneficiosos para enriquecer la vida de uno, sino los que son innecesarios y perjudiciales, porque ignoran el estándar del carácter de Dios y hacen que nos independicemos (cp. Sal 107.7; Pr 2.13; 5.5).

La palabra **torcido* es en realidad una palabra mejor para describir la santurronería. «El camino recto» es sinónimo de justicia, no la de uno mismo, sino la de Dios.

Ver también JUSTICIA; SENDA; TORCIDO.

RED. *Ver* PESCADO, PESCADOR, PESCAR; CAZAR; CAZAR; TRAMPA.

REDIMIR

En la Biblia, el simbolismo y el concepto de redención son temas específicos bajo la amplia rúbrica de la *salvación. El vocabulario concreto de la redención y sus variantes aparecen aproximadamente unas ciento cincuenta veces en las traducciones, todas ellas en el AT, excepto veinte. En el centro de la imagen está la idea de pagar un precio para recuperar algo que, de otro modo, se perderá. La redención lleva, pues, dobles connotaciones: implica liberación y restitución, pero también un precio que hay que pagar. Los distintos desarrollos aparecen a medida que pasamos del AT al NT.

La redención en la ley hebrea. Las ocasiones para la redención en el mundo bíblico son bastante extensos. Por lo general, en el antiguo mundo la liberación de los soldados apresados en la batalla era posible si se pagaba un *rescate. Una persona vendida como *esclava, por culpa de la insolvencia, podía ser redimida si las finanzas de la familia mejoraban más adelante (Lv 25.39-55); lo mismo ocurría con una propiedad o una casa cuando una persona necesitaba dinero (Lv 25.25-34) y una provisión similar asegura que un *terreno no podía venderse a perpetuidad, sino que tenía que estar siempre sujeta a una posible redención (Lv 25.23-24). Una persona cuyo *buey hubiera corneado a alguien causándole la muerte, no siendo un asesinato voluntario, podía pagar un rescate (Ex 21.30-32) eludiendo así la ley que requería apedrear al propietario (Ex 21.29).

Otro ámbito de redención cúltica es la santificación de los varones primogénitos (*ver* PRIMERO) de los seres humanos y de los *animales: «Sin embargo, nadie podrá consagrar la primera cría de su ganado, sea de res o de oveja, pues por derecho las primeras crías le pertenecen al Señor. Si se trata de animales impuros, se podrán rescatar

pagando el valor fijado por el sacerdote, más una quinta parte. Si no se rescata, se venderá en el precio que el sacerdote haya fijado» (Lv 27.26-27 NVI). El principio es que, al pertenecerle a Dios, los varones primogénitos podían recuperarse o restaurarse a la vida normal, solo a través del pago de un precio (cp. también el carnero que sirve de sustituto de la vida de Isaac en Gn 22, y el cordero de la *Pascua que salva la vida de un primogénito hebreo la noche de la décima plaga de Egipto).

La ley del AT proporciona tres formas de redimir una propiedad perdida. En primer lugar, un pariente puede recuperar lo que se ha vendido (Lv 25.48-49). Una imagen de redención favorita es la de Booz ejerciendo este papel tal como se registra en el libro de Rut (Rt 2.20; 3.9). En segundo lugar, si la prosperidad ha regresado al vendedor, él mismo puede comprar de nuevo la propiedad perdida o su propia liberación de la esclavitud (Lv 25.26-27; 49). En tercer lugar, si la redención no viene por estos dos medios, se podía esperar hasta el Año del Jubileo cuando la propiedad regresara a su dueño original (Lv 25.10, 28).

La estructura de la redención en el AT domina todos los aspectos de la vida. Todo tipo de cosas —animales y personas— tienen la necesidad de la redención para una multitud de cuestiones (p. ej. ser el primogénito, haber sido dedicado a un propósito especial, haber sido vendido). Los *corderos son redimidos (Ex 13.13), los esclavos también pueden serlo (Ex 21.8), los asnos (Ex 34.30). Una mujer puede ser rescatada (Lv 19.20), y cuando Jonatán desobedece involuntariamente la orden de su padre de que los soldados no comieran nada mientras derrotan a los filisteos, el pueblo lo rescata (1 S 14.45).

La imagen de la redención implica tres aspectos: (1) la *«esclavitud» o la circunstancia especial de la que una persona, objeto o animal necesita ser liberado; (2) el pago de un precio de redención; (3) por lo general, un ser humano que intermedie para asegurar la redención. Esta estructura puede verse modificada por la llegada del Año del Jubileo en el que los esclavos deben ser liberados y las propiedades devueltas. Aunque parece ser que el Año del Jubileo nunca se implementó históricamente, representa un ideal dentro del texto del AT.

La redención del código mosaico del AT es principalmente moral en naturaleza, obligada por procedimientos y sanciones legales. Su objetivo es gobernar las relaciones humanas que entran en ciertas categorías. Pero, como suele ser tan a menudo el caso en la Biblia, los significados espirituales están arraigados en otras físicas y morales, y la redención de un *niño primogénito, que se ve como pertenencia de Dios, ya solapa los significados morales con los espirituales.

El éxodo. La imagen central de la redención espiritual en el AT es la salvación lograda por Dios al liberar a su pueblo de Egipto (ver ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO). En el AT, esta redención no se espiritualiza en un mero escape o liberación. Los escritores bíblicos buscan con claridad enfatizar cómo fue el éxodo una redención tal como la entendían su cultura y la ley mosaica.

La ley requiere un intermediario que sirva de redentor. Dios es el redentor de su pueblo en el éxodo. Incluso antes del acontecimiento en sí, Dios declara: «Por lo tanto, dile al pueblo de Israel: “Yo soy el Señor. Te libertaré de la opresión que sufres y te rescataré

de tu esclavitud en Egipto. Te redimiré con mi brazo poderoso y con grandes actos de juicio» (Ex 6.6 NVI). Más tarde, Moisés usa el mismo simbolismo para recordar el acontecimiento: «Más bien, fue sencillamente porque el Señor te ama y estaba cumpliendo el juramento que les había hecho a tus antepasados. Por eso te rescató con mano poderosa de la esclavitud y de la mano opresiva del faraón, rey de Egipto» (Dt 7.8 NVI). El mismo simbolismo sigue latente en las recopilaciones israelitas posteriores del éxodo (2 S 7.23; 1 Cr 17.21; MI 6.4; etc.).

Dios como redentor. Al ir más allá de la redención específica representada por el éxodo de *Egipto, que Dios redimiera a su pueblo se generaliza en un patrón de salvación espiritual. A Dios mismo se le llama dos docenas de veces por el epíteto «Redentor». Leemos que Dios redime el alma o la vida de la persona de un *«foso» que no se especifica y que es evocador (Job 3.28; Sal 103.4). Las personas invocan a Dios para que los redima (p. ej., Sal 31.5; 44.26; 69.18; 119.134). En el AT, la redención se produce en diversa situaciones como el caso de un opresor (Sal 78.42; 119.134), «la mano de tus enemigos» (Sal 107.2; cp. Mi 4.10), los pecados (Sal 130.8), «las garras de los violentos» (Jer 15.21; cp. Jer 31.11) y la muerte (Os 13.14).

Dos de las imágenes más memorables de la redención en el AT implica la relación matrimonia. La acción central del libro de *Rut es el funcionamiento de Booz como pariente redentor (*gō'ēl*) de la moabita, un pariente que acepta las obligaciones financieras y sociales de casarse con ella, proveer y criar una semilla junto a ella. De manera similar, Oseas compra a su *adúltera mujer Gomer como símbolo de la redención de Israel por parte de Dios (Os 3).

Aunque algunos eruditos creen que el que Dios liberara a Israel en el AT implica el elemento de un precio de compra, parte necesaria de la redención en el código moral/legal, esta conclusión parece forzada. Decir que Dios liberó a su pueblo «os redimiré con brazo extendido, y con juicios grandes» (Ex 6.6), aunque describe un malgasto de esfuerzo no es la misma categoría de dinero pagada. Cuando Dios redime en el AT, la principal imagen es la del papel de Dios como redentor y su efecto de liberación, no un precio que Dios ha pagado. Esto cambia drásticamente, claro está, en el NT.

La redención en el Nuevo Testamento. La imagen de la redención en el NT es más específicamente soteriológica que la del AT. La primera referencia del NT a la esperanza redentora de liberación de los poderes hostiles (*ver* ENEMIGOS) se describen un lenguaje que trae a la mente la liberación de Dios en el éxodo: «Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha venido a redimir a su pueblo» y «para librarnos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos aborrecen» (Lc 1.68, 71). La redención se convierte en una forma estándar por la que los escritores del NT se refieren a la salvación e implica el pago de un precio. Las imágenes de rescate y *sacrificio son una parte asumida de la imagen.

Aunque la comprensión medieval de la redención estaba basada en la premisa de que Cristo pago un precio a *Satanás como forma de comprar a los suyos, el NY no la comparte. Aunque Cristo derrota a Satanás en un combate abierto (el tema del Christus Vencedor; ver TRIUNFO), Cristo no le debe ni le paga nada a Satanás. En lugar de ello,

Cristo redime a sus seguidores del pecado, de la condenación de la *ley y de la *muerte. Según el NT, «todo el que comete pecado es esclavo del pecado» (Jn 8.34 NVI). Los pecadores son «esclavos del pecado, que conduce a la muerte» (Ro 6.16 NVI; cp. Ro 6.23). Esta es la esclavitud espiritual de la que los pecadores necesitan ser redimidos, y el lenguaje de esa redención retiene las connotaciones de un precio que ha sido pagado por asegurar la libertad de los esclavos. Por tanto, leemos que la «redención... que Cristo Jesús efectuó» (Ro 3.24 NVI). Cristo vino « para rescatar a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.5 NVI). Una de las imágenes más gráficas es esta: Dios «Él nos libró del dominio de la oscuridad y nos trasladó al reino de su amado Hijo, en quien tenemos redención, el perdón de pecados» (Col 1.13-14 NVI).

El simbolismo de la redención del NT no solo hace hincapié en un intermediario que realiza la transacción, sino también el precio que se ha pagado. La nota clave es: «habéis sido comprados por precio» (1 Co 6.20; 7.23 NVI). El precio de la redención es la muerte expiatoria de Cristo. Leemos, pues, que «mediante la redención que Cristo Jesús efectuó» Dios «lo ofreció como un sacrificio de expiación» (Ro 3.24-25 NVI). Asimismo, «en él tenemos la redención mediante su sangre, el perdón de nuestros pecados» (Ef 1.7). Jesús mismo dice que ha venido «para dar su vida en rescate por muchos» (Mr 10.45). El precio de la redención espiritual es mucho mayor que el dinero, así como su resultado tiene mayor alcance que las premoniciones del AT: «sabiendo que fuisteis rescatados de vuestra vana manera de vivir, la cual recibisteis de vuestros padres, no con cosas corruptibles, como oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación» (1 Pedro 1.18-19 NVI).

Aunque las referencias a la redención en el NT miran, principalmente, en retrospectiva, a la redención comprada en la *cruz, también existe un hilo escatológico en el que la redención completa está aún por realizarse. Cuando las señales de los tiempos empiezan a aparecer, dice Jesús, «pónganse de pie y levanten la mirada, ¡porque la salvación está cerca!» (Lc ٢١.٢٨ NVI). Pablo retrata a los cristianos como gimiendo internamente «mientras aguardamos… la redención de nuestro cuerpo» (Ro ٨.٢٣ NVI). El Espíritu Santo es «la garantía de nuestra herencia hasta la redención de los que son posesión de Dios (Ef 1.14 NVI). El Espíritu Santo también ha «sellado» a los creyentes «para el día de la redención» (Ef 4.30 NVI).

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; JESÚS, IMÁGENES DE; IMÁGENES LEGALES; RESCATE; SALVAMENTO; SALVACIÓN.

REFINAR

Muchos himnos tradicionales, sermones y oraciones usan el lenguaje de refinar para interpretar experiencias difíciles que atravesamos. La metáfora se origina en el oficio de la metalurgia que aparece ante nosotros muy pronto en la Biblia (Gn ٤.٢٢). Los metales en bruto (*ver* MINERALES) se metían en un horno, los *obreros intensificaban el calor con un par de fuelles, y al fundirse se separaba la escoria (Ez 22.17-22). La etapa final del refinado aislaba el metal puro del de baja calidad (*ver* METALES DE LA BIBLIA).

En un tiempo, el lenguaje del refinado se refiere a la Palabra de Dios como pura (Sal 12.6). Se usa sobre todo, de forma figurada , como si Dios hiciera pasar a Israel por el

calor de alguna *reversión o *castigo. A través de este crisol se demuestra su verdadero valor (Pr 24.14; Is 24.1). Se describe a Dios como obrero que purga a conciencia la impureza entre las personas (Is 1.24-26; *ver* PUREZA). Aunque la mayoría serán consumidos en este fuego (Zac 13.8-9), el resto será purificado por medio de la *aflicción (Is 48.10-11). En ocasiones se compara a Dios con el horno en sí (Mal 3.2-3). Es la infidelidad de las personas y la posterior ira divina los que producen esta aflicción, y la segunda puede adoptar varias formas (Ez 22.17-22). En otros lugares, el deseo divino de preservar y realzar al pueblo es lo principal (Sal 66.8-12).

Aunque la experiencia de la metalurgia es poco familiar para la mayoría de las personas, seguimos hablando de que Dios *«derrite» nuestro corazón, purificándonos y refinándonos. Tendemos a ver esto de forma individual y no corporativa, y con frecuencia recalcamos sus beneficios positivos en lugar del elemento de *juicio.

Ver también AFLICCIÓN; DERRETIR, FUNDIR; FUEGO; MINERALES.

BIBLIOGRAFÍA. R. Banks, *God the Worker: Journeys into the Mind, Heart and Imagination of God* (Valley Forge, PA: Judson, 1994).

REFORMAR

Reformar significa reconstituir la vida de un individuo o nación y alinearla con un estándar moral o espiritual. En la Biblia, las historias de reforma implican un *regreso a un nivel anterior del que se han desviado los individuos o las naciones. Esta reforma va implícitamente acompañada de *arrepentimiento.

El mayor agrupamiento de historias de reforma en la Biblia implica restaurar la verdadera *adoración a Dios después de que una nación abrazara la *idolatría. La historia de reforma prototípica es la de Josías, bajo cuyo reinado se redescubrió el libro de la *ley y se instituyó una reforma en masa de la adoración (2 R 22–23). Otros reyes del AT instituyeron reformas similares (2 Cr 15.8-19; 29-31). Cuando la *exiliada nación de Judá regresa a su *tierra natal, *Esdras tiene que instituir una reforma nacional con respecto al matrimonio mixto con pagano/as (Esd 10.1-15), y *Nehemías supervisa reformas similares de adoración y *matrimonio (Neh 13). La contrapartida profética de estos anales históricos consiste en llamadas de los profetas a la nación para que se realice una reforma (Jl 2.12-17; Amós) o describir a Dios como instituyendo la reforma de su pueblo (Ez 36.8-38; Sof 3.9-13).

Los Evangelios contienen historias de personajes que aceptan las condiciones de la *salvación tal como la enseñó Jesús y, posteriormente, reforman su vida. Zaqueo es un ejemplo típico (Lc 19.10), como lo es la mujer que «era una *pecadora» y cuya vida se transforma por el *perdón de Jesús (Lc 7.36-50). Dejamos otras historias de los Evangelios, confiando en que los personajes que se encontraron con Jesús reformaran su vida, aunque el texto no cuente su historia de reforma, personas como la mujer samaritana (Jn 4.7-42) y la mujer sorprendida en *adulterio a la que Jesús le encarga: «Ve y no peces más» (Jn 8.11 RVR1960).

Nadie, en las páginas de la Biblia, tuvo una vida reformada tan a conciencia como Pablo, como él mismo indica a veces en las secciones autobiográficas de sus discursos o cartas. Lo más cerca que llega el AT de una historia de *conversión —la historia de la

lucha de *Jacob con el ángel de Dios (Gn 32.22-32)— es el punto de inflexión de un hombre odiosamente combativo que se vuelve mucho más dulce y más compasivo tras su encuentro con Dios (*ver* ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO). Al menos dos de las parábolas de Jesús también hablan de individuos que reforman su vida: el hijo pequeño que recobra el juicio y regresa a la voluntad de su padre (Lc 15.11-24; *ver* HIJO PRÓDIGO), y el hijo que vence su mal genio e invierte su negativa inicial a trabajar en la viña de su padre (Mt 21.28-31).

Aunque las historias de reforma no son tan numerosas en la Biblia como cabría esperar, esta relativa escasez es un tanto confusa. Todo el tenor moral y espiritual de la Biblia — toda la fuerza de sus incesantes mandamientos, exhortaciones y sus dichos de *sabiduría — es una continua llamada al lector para que reforme su vida de la pecaminosidad que es la suerte universal del ser humano. Podemos percibir este impulso en el microcosmos de las listas de virtudes y vicios incorporadas a algunas de las epístolas del NT que son, nada menos que el anteproyecto de la reforma moral y espiritual.

Ver también CONVERSIÓN; RENACIMIENTO; ARREPENTIMIENTO; REGRESO.

REFUGIO

Un lugar seguro al que poder correr es una necesidad universal para todas las criaturas, incluidos los seres humanos. Todos podemos recordar juegos de infancia en los que había un lugar donde uno estaba «a salvo» y el buscador o el oponente no te podía tocas. «Fuera de allí» había peligro, pero para alcanzar el santuario o el refugio (aunque solo fuera un círculo trazado en el polvo) significaba seguridad.

Numerosas palabras en hebreo, en el AT, evocan imágenes de refugio, un lugar donde estar protegido del peligro, alivio después del estrés, defensa de un *enemigo, *protección del calor del sol, seguridad global. Estas imágenes incorporan tanto *rocas como *fortalezas por una parte y *casas u hogares en la otra. Una roca en el desierto podía considerarse un puesto de avanzada y, por tanto, un refugio para los que *huían. El hogar es un refugio de naturaleza más permanente, un lugar al que alguien que deambula puede *retornar finalmente. La preponderancia de las referencias bíblicas al refugio declara que *Dios es el refugio del creyente, pero otros grupos importantes de referencias se hacen a las *ciudades de refugio y del *altar como santuario. Es importante observar que la imagen es ampliamente una imagen del AT. De noventa y cinco referencias en la Biblia al «refugio», la única referencia del NT está (de forma contundente) en el libro de Hebreos (He 6.18-20).

Podemos hacernos una idea de la imagen del refugio observando las palabras destacadas del AT para definirlo. *Maḥseh* «lugar de refugio», se usa con frecuencia en alusión a Dios (p. ej., Sal 14.6; 71.7; 142.5). En Salmo 104.18, sin embargo, el término designa el sitio que Dios ha provisto para los animales, y en Isaías 4.5-6 es una cubierta que Dios extenderá sobre *Sion. *Manôs,* «lugar de huida», es un lugar de seguridad mientras uno *escapa de los enemigos (2 S 22.3; Sal 59.16; 142.4). El título de Salmo 57 sugiere que la Cueva de Adulam, donde David reunió a sus fuerzas, era un refugio de este tipo. *Miśgāb*, «los brazos del Señor», es casi una sugerencia de la vida eterna, como

en Deuteronomio 33.27: «El eterno Dios es tu refugio, y acá abajo los brazos eternos» (rvr1960).

Refugio de la venganza. En la noción de refugio del AT destacan las disposiciones para tratar con fugitivos que accidentalmente causaron la muerte de alguien (Nm 35.9-34; 35.6; Dt 4.41-43; 19.1-13; Jos 20.1-9; 21.13, 21, 27, 32, 28; 1 Cr 6.57, 67). Diseñado Para evitar ciclos de *venganza sin final, se diseñó una red de ciudades de refugio donde cualquiera que hubiera cometido un homicidio no intencionado o accidental podía estar a salvo de las represalias de los parientes del muerto. Podemos recoger parte del aura que rodea a estos lugares de refugio de estipulaciones como que «la congregación» ayude a rescatar al asesino involuntario de manos de sus perseguidores (Nm 35.25), que haya suficientes ciudades de refugio establecidas para que la distancia para alcanzarlas sea una posibilidad práctica (Dt 19.3, 8-10) y que una persona que escape de la venganza estuviera a salvo solo dentro de una ciudad de refugio y sujeto al desquite si se aventuraba a salir de ella (Nm 35.26-28).

¿Qué significaba la imagen de la ciudad de refugio para el israelita corriente? Era una imagen de salvación, protección de la persecución, una renovación de vida que, de otro modo, se habría viso condenada y a una especie de salvación. La imagen del fugitivo acosado encontrando protección es fundamental en las ideas de justicia y salvación del AT, y puede justificar en parte la popularidad de la imagen de Salmos.

Una institución del AT relacionada es los *cuernos del *altar al que podría huir una persona que escapa a una venganza de *sangre. Las condiciones que rodean a esta institución son vagas en comparación con lo que sabemos sobre las ciudades de refugio, pero tenemos los relatos de dos personas que intentaron usar los cuernos del altar como lugar seguro contra la venganza: Adonías (1 R 1.50-53) y Joab, a quien mataron cuando todavía se aferraba al altar, porque Salomón juzgó que era *culpable y no *inocente (1 R 2.28-34).

Dios como refugio. Para los escritores de la Biblia, Dios es el refugio supremo. El libro de los Salmos es el texto primordial, con casi cincuenta referencias. Los autores describen principalmente a Dios como alguien «en» quien el pueblo del *pacto se refugian; pero a veces al refugio se le atribuye una imagen más específica. El refugio permitido por Dios se describe, pues, de formas diversas como una roca (Sal 18.2; 31.2; 62.7; 94.22), *alas (Sal 36.7; 57.1; 61.4; 91.4), una fortaleza (Sal 59.16; 71.3; 91.2) y una *torre fuerte (Sal 61.3). Salmo 144.2 es una buena imagen compuesta: «Mi castillo, fortaleza mía y mi libertador, escudo mío, en quien he confiado» (RVR1960).

Referencias escatológicas. Otro grupo de imágenes destacado de refugio seguro se puede encontrar en las visiones escatológicas de la Biblia. En ellas Dios promete un lugar futuro de refugio para su pueblo. Las personas que toman refugio en la voluntad de Dios «tendrá la tierra por heredad, y poseerá mi santo monte» (Is 57.13 RVR1960). Los días vendrán, escribió Jeremías, cuando «en esos días Judá será salvada, Israel morará seguro» (Jer 23.6); cp. Jer 33.16). Ezequiel pinta imágenes similares (Ez 28.26; 34.28), como lo hace Oseas (Os 2.18). El «lugar seguro» supremo viene al final del libro de

Apocalipsis, con su imagen de la ciudad cuadrada, con muros imponentes (Ap 21.9-21), más allá del alcance del diablo (Ap 21.27; 22.15).

Ver también ALA; BALUARTE; CIUDAD; DIOS; ESCUDO; FORTALEZA; MURO; PROTECCIÓN; ROCA; SION.

REINA

En su mayor parte, las reinas de las Escrituras son las consortes de monarcas varones (Neh 2.6; 2 R 10.13; Jer 13.18; 29.2; *ver* REYES, REALEZA). Aunque no era frecuente que recibieran un título, las *esposas de los reyes de Judá e *Israel se consideran reinas (Jer 44.9). Sin embargo, ni la reina de Sabá (1 R 10.1-3; 2 Cr 9.1-12) ni Candace de Etiopía (Hch 8.27) están vinculadas a un rey. Estas reinas solitarias evocan imágenes de lugares exóticos muy lejanos de la *tierra de Israel y se alaba a la reina de Sabá por maravillarse ante las obras de Dios (Is 49.12; Mt 12.42).

En general, la Biblia describe a una reina como *mujer de elegante *belleza y privilegiada educación que refuerza la arrogancia a través del abuso de poder o fortalece la virtud con abrumadora autoridad para bien. Aunque escogida por su belleza, se juzga a una reina por aquello a lo que escoge dedicarse (*ver* ESCOGER, HISTORIA DE).

Escogida por su belleza. Una vez repudiada la reina Vasti, *Ester es elegida de entre centenares de mujeres como la más hermosa y agradable a los ojos del rey (Est 2.17). David observa primero a *Betsabé mientras ella se baña y se siente atraído por su hermosura (2 S 11.2-3). Ezequiel describe a *Israel como una huérfana alimentada para llegar a ser tan hermosa que «prosper[ara] para ser reina» (Ez 16.13 NVI; *ver* PROSTITUCIÓN). Una reina posee gran belleza física.

Juzgada por sus elecciones. Después de que la belleza de una mujer la llevara hasta el trono, su uso del poder determina su reputación. Muchas reinas bíblicas abusan de su *autoridad. La arquetípica reina *perversa del AT es Jezabel, que persiguió a los profetas de Dios y, finalmente, se encontró con su destino fatal: fue empujada desde una ventana del palacio y pisoteada hasta la desfiguración por caballos (1 R 18.4; 2 R 9.33). Estrechamente vinculada a ella está Atalía, su hija, quien asesinó a su propio nieto a la muerte de su hijo Ocozías; a continuación se sentó en el trono de Judá y fue más tarde depuesta por Joiada el sacerdote (2 R 11.1-20). Abusos menos radicales de poder se recogen con respecto a Mical, la primera esposa de David quien se burló de él al verlo *danzar delante del Señor (2 S 6.20-23), y Maaca, madre de Asa, que fue depuesta de su cargo por su conducta *idólatra (1 R 15.13). Una vaga referencia a una *diosa, la Reina del Cielo (Jer 7.18; 44.17), también se puede colocar dentro de esta categoría de imágenes negativas. El uso del poder para el progreso personal es la acción esencial de la perversa reina (Is 47.5, 7). Apocalipsis tipifica la actitud y el *juicio futuro de la reina malvada: «En la medida en que ella se entregó a la vanagloria y al arrogante lujo denle tormento y aflicción; porque en su corazón se jacta: “Estoy sentada como reina; no soy viuda ni sufriré jamás”» (Ap 18.7).

La búsqueda de la *sabiduría, la justicia o el beneficio de los demás tipifica a la reina recta. La reina de Sabá es alabada por su persecución de la sabiduría que impulsa su visita a Israel (Mt 12.42; Lc 11.31). La reina madre recomienda la capacidad de Daniel y

sus justos actos (Dn 5.10-11). La reina Vasti es repudiada por Asuero (Artajerjes) por negarse a bailar delante de sus amigos borrachos, un acto de dignidad más que de rebeldía (Est 1.9, 11). Ester sube providencialmente al trono de Persia y esto le permite *rescatar a los judíos de una aniquilación casi segura a manos de Amán (Est 2–9). Betsabé apela ante David a favor de su hijo y, posteriormente, *Salomón la *honra concediéndole una silla a su *diestra (1 R 2.19).

Aunque la imagen de *María como Reina del Cielo ha sido popular desde la Edad Media, el NT no respalda esta imagen. En realidad, solo hace cuatro referencias a reinas: dos veces a la reina de Sabá (Mt 12.42; Lc 11.31), una a Candace (Hch 8.27) y una a la ramera de Babilonia (Ap 18.7). Las exóticas reinas de las tres primeras referencias representan a los *gentiles que entran en el *reino de Dios. La última referencia retoma la analogía negativa de Jezabel, aunando las imágenes de reinas crueles y esposas fieles para representar el *orgullo vacío de quienes se oponen a Dios.

Ver también BETSABÉ; REY, REALEZA; MUJER, IMÁGENES DE.

REINADO de Dios. *Ver* REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS.

REINO DE DIOS, REINO DE LOS CIELOS

El reino de Dios es un tema dominante en el NT, y el término aparece al menos cien veces. Es particularmente prominente en los Evangelios Sinópticos, donde sirve como imagen destacada de misión Jesús. Aunque la frase «reino de Dios» no aparece en el AT, el tema de la *realeza, o gobierno real de Dios sigue la misma línea y es un tema favorito de poetas y profetas.

La realeza de Dios en el Antiguo Testamento. El salmista declara: «El Señor ha establecido su trono en el cielo» (Sal 103.19 NVI). Y los fieles de Israel «contarán de tus obras poderosas y de la majestad y la gloria de tu reinado. Pues tu reino es un reino eterno; gobiernas de generación en generación» (Sal 145.11-13 NTV; cp. Sal 22.28; Dn 2.44; 4.3; 4.34; 7.27). Los llamados salmos de entronización (Sal 45; 93; 96; 97; 98; 99) proporcionan un campo fértil y verde de simbolismo para entender el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. La repetida declaración de que «el Señor es rey» se acoge de forma imaginativa con gozo y cánticos que envuelven todo el orden creado con alabanza humana y con música a la que se une el rugir del *mar, el aplauso de las riadas y el cantar de los montes y los *árboles del bosque. La *tierra y todo lo que hay en ella se regocija, porque el reino de Dios se extiende sobre todo el orden creado. Estos salmos celebran que Dios es rey, pero también anticipan que «se convertirá en rey» en el sentido de manifestar su realeza trascendente en el mundo concreto de las personas, las naciones y la naturaleza.

Se alaba a Dios por haber manifestado su realeza en acontecimientos de época de la historia de Israel, siendo el arquetipo el *éxodo y cruzar el mar. El Cántico de Moisés (Ex 15.1-18) recuerda el poderoso acto de liberación de su pueblo por parte de Dios. El Señor de Israel demuestra que es «un guerrero» (Y, por implicación, mayor que los dioses de Egipto, el superpoder de aquél tiempo; ver DIVINO GUERRERO) Y «reinará para siempre (Ex 15.3, 17). Dios es rey sobre toda la *creación (1 Cr 29.11), pero una

expresión de su realeza se encuentra en su relación con su pueblo escogido de Israel (Ex 19.6; 1 Cr 28.5). *Sion y el *templo son importantes símbolos de esta realeza de Dios, porque hablan de que él mora en el centro del espacio *sagrado de Israel y están concebidos como el punto donde se encuentran el *cielo y la *tierra.

La realeza o el reino de Dios es el patrón prevalente en la tela de la identidad de Israel. Cuando este va al *exilio y Ezequiel ve cómo la *gloria de Dios se marcha del templo (Ez 10.18-19), que simboliza que Dios retira su realeza de Israel. Este, bajo el juicio del exilio, anhela que Dios vuelva a «ser rey», que renueve su pueblo y lleve las visiones de renovación desplegadas en los profetas a su más plena expresión. Las visiones de Isaías sobre la renovación están íntimamente vinculadas a la reafirmación de la realeza de Dios en Israel y en Sion. El futuro de Israel incluirá un día en el que « el monte de la casa del Señor será establecido como el más alto de los montes; alzará por encima de las colinas, y hacia él confluirán todas las naciones» (Is 2.2 NVI). Como muchas visiones similares, esta habla incluso sin pronunciar el término reino de Dios, del reino divino que florecerá por completo en Israel. En Isaías 52.7-10, el regreso del exilio se imagina como un día en el que un veloz mensajero traiga buenas nuevas cruzando los montes de Judá, anunciando *salvación a Sion: «¡Tu Dios reina!». El Señor victorioso que «desnudará su santo brazo a la vista de todas las naciones», regresa a Sion (cp. Is 59.15-21; 60.1-3; Ez 43.1-7; Zac 2.4-12; 8.2-3). El establecimiento de la monarquía de Dios en Israel es un nuevo sinónimo de salvación: Son las buenas nuevas que Israel anhela escuchar.

Jesús y el reino de Dios. Cuando *Jesús proclama el reino de Dios, evoca este complejo telón de fondo de la historia de Israel y sus símbolos. En Lucas encontramos a piadosos israelitas que anhelan el reino bajo imágenes paralelas de la «consolación de Israel» (Lc 2.25) y la «redención de Jerusalén» (Lc 2.38). El clímax futuro de la esperanza de Israel está señalada y la expectativa suscitada de que el juicio de Israel acabará, que sus pecados serán perdonados, que sus enemigos serán sometidos, y un pueblo renovado será reunido con el regreso de la presencia divina y real al sagrado centro de Sion. El reino de Dios es un emblema estrechamente entretejido en la historia de Israel y su esperanza futura.

El término favorito de Mateo, «reino de los cielos» es sinónimo de «reino de Dios». Es una sustitución judía característica de «cielo» con el fin de evitar el nombre divino. Es el reino de Aquel que está en el cielo; no es un reino «celestial« y «espiritual» en contraste con un reino «terrenal» y «físico».

Aunque el reino de Dios no sea un término político en el sentido usual, desde la perspectiva judía —donde religión y política no están claramente divididas— tiene implicaciones políticas. Si Dios es rey, César no lo es (cp. Hch 17.7),y tampoco lo es su rey satélite Herodes. Jesús señala que «el reino de Dios no viene con señales visibles ni dirán: "¡Mirad, aquí está!" o: "¡Allí está!". (Lc 17.20 LBLA). En vez de ello, dice: «El reino de Dios está *entos hymin*» (Lc 17.21), es decir, «en medio de vosotros» o «en vuestro entendimiento» (*no* «dentro de vosotros» como diciendo «en vuestros corazones»). El reino de Dios está misteriosa y hasta silenciosamente presente en el ministerio de Jesús, es decir, en comparación con un levantamiento revolucionario o la

llegada del ejército celestial. Una vez más, cuando Jesús dice que su reino no es «de este mundo» el contraste es entre un alzamiento combativo y revolucionario en el que los seguidores de Jesús «pelearían para que yo no fuera entregado a los judíos» (Jn 18.36). Cuando Pablo escribe que el reino «no es comida y bebida, sino comidas o bebidas sino de justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo» (Ro 14.17 RVR1960), les está recordando a los «fuertes» y los «débiles» de Roma que la vida de una comunidad bajo el reino de Dios no se constituye exclusivamente de las leyes *alimentarias ni las prácticas ascéticas, sino de los valores formativos de justicia, paz y gozo e el Espíritu Santo.

Jesús declara que el reino ha llegado. Leemos, por tanto, aquí y allí en los Evangelios sobre el reino como algo que *se ha acercado* (Mt 3.2; 4.17; 10.7; Mr 1.15; Lc 10.9, 11) y que ha *venido a vosotros* (Mt 12.28; Lc 11.20). Este reino es algo que se *proclama* en consecuencia a los futuros ciudadanos (nueve referencias). Dado que se trata de un reino del que uno no se convierte en ciudadano por nacimiento natural, sino mediante el nuevo nacimiento, hay que *entrar* en él (dieciséis referencias). En cuatro ocasiones se describe como algo que *se hereda* (1 Co 6.9, 10; 15.50; Gá 5.21). El reino de los cielos es un *secreto* revelado (Mt 13.11; Mr 4.11; Lc 8.10), y se proclama como *buenas nuevas* (seis referencias), así como se pregonaría la victoria y la subida al trono de un rey (cp. Is 52.7-8). Una vez que la persona ha entrado al reino, es algo que «poseen», como se repite en las declaraciones de las Bienaventuranzas de Jesús (Mt 5.2-12; Lc 6.20-26) que el reino es *vuestro* o *de ellos.*

Entonces, ¿cómo entra uno en el reino de los cielos? Ya que el tema teológico de la Biblia es que el reino se confiere por la gracia de Dios, por la mediación de la fe humana, el actual simbolismo que rodea la entrada al reino tiene una inclinación ética. Las *Bienaventuranzas de Jesús, por ejemplo, hacen un retrato familiar de los que habitan en la bendita esfera del reino de Dios: los pobres de espíritu, los que *lloran, los mansos, los misericordiosos, los puros de *corazón, los pacificadores y los que soportan la *persecución. Para poder entrar en el reino celestial, nuestra justicia debe ser sincera (Mt 5.20). En lugar de hablar de los trillados tópicos de la devoción religiosa, uno deba *hacer* la voluntad del Padre que está en los cielos (Mt 7.21). No serán los orgullosos y los sofisticados lo que tendrán derecho a entrar en el reino , sino los que son como niños, los que reconocen su dependencia del Padre (Mt 18.3-4; 19.14; Mr 10.14-15; Lc 18.16-17). Por el contrario, cuando dos pasajes de las epístolas nos informan con respecto a lo que queda excluido del reino, lo que se cita no es la incredulidad, sino la conducta que la manifiesta (1 Co 6.9-10; Gá 5.21). Es evidente que no debemos entender que las personas puedan hacer algo para ganarse la entrada al reino de Dios. La iniciativa divina de llevar a las personas al reino se capta de forma gráfica en la metáfora juanina «nacer de nuevo».

La imagen general que emerge es que la entrada al reno de Dios requiere una decisión consciente. Raro es el rico que puede entrar (Mt 19.23-24; Mr 10.23-24, Lc 18.24-25). Solo está abierto a las personas que se *arrepienten (Mt 21.28-32) y producen los *frutos del reino (Mt 21.43). Para entrar, es necesario abandonar cualquier otra lealtad por la devoción inquebrantable al reino (Lc 9.59-62). Para entrar en el reino «es

necesario pasar por muchas dificultades para entrar en el reino de Dios» (Hch 14.22), que implica oposición al reino y disposición a pagar el precio del sufrimiento por el valor inconmesurablemente mayor del reino.

Jesús mismo es quien describe las imágenes del reino con mayor regularidad y atrevimiento, con frecuencia como señala la fórmula «el reino es semejante a« y emergen varios grupos de ilustraciones y metáforas. Un grupo enfatiza la *grandeza y la expansividad de este que emerge de un *pequeño comienzo, como si de forma individual como también corporativa, fuera lo más dinámico que pudiéramos imaginar. Tenemos imágenes del reino como *semilla que se *siembra y produce una *cosecha (Mt 13.18-23, 24.30; Mr 4.26-29), como diminuto grano de *mostaza que crece de manera fantástica y se convierte en un árbol gigantesco (Mt 13.31-32; Mr 4.30-32; Lc 13.18-19), como una pequeña cantidad de levadura que *leuda toda la masa (Mt 13.33; Lc 13.20-21) y como una red de arrastre que captura abundante pescado (Mt 13.47-48), aunque después haya que tirar alguno.

Otro grupo de imágenes capta la naturaleza festiva y *abundante del reino, sobre todo en su manifestación escatológica. Aquí encontramos múltiples parábolas creadas sobre la imagen del reino como un gran *banquete, ya sea de boda (Mt 22.1-14; 25.1-13), uno a nivel mundial al que asisten los antepasados de Israel y gente de oriente y occidente (Mt 8.11-12; Lc 13.28-29), o uno lujoso al que muchos son invitados (Lc 14.15-24). En la alimentación de los cinco mil y de los cuatro mil, la imagen se simboliza la imagen de banquete del reino (Mr 6.39-44; 8.1-9). Comer *pan (Lc 14.15) y beber *vino (Mr 14.25; Lc 22.18) son imágenes del reino de Dios (cp. Is 25.6). No es tiempo de *ayunar (Mr 2.18-20), práctica asociada al *exilio de Israel y al anhelo de la *redención. «Vino Juan el Bautista que no comía pan ni bebía vino» (Lc 7.33-34), pero vino Jesús «que come y bebe» y los que no perciben la presencia del reino lo llaman « glotón y un borracho, amigo de recaudadores y "pecadores"» (Mt 11.19 NVI); Lc 7.34).

Otras imágenes expresan la forma en que el reino de Dios incluye a unos y excluye a otros. Por ejemplo, hay llaves de este que abren y cierran (Mt 16.19). El tema del *juicio reaparece en parábolas que comparan el reino a un rey que hace cuentas con sus siervos (Mt 18.23-35) y un amo que evalúa el comportamiento de los administradores a los que les ha confiado su riqueza (Mt 25.14-30).

Otras cualidades del reino se captan en sencillas metáforas. Para mostrar que el reino de Dios se basa en la gracia divina y no en los méritos humanos, Jesús lo describe como la práctica del dueño de una viña que paga a todos los obreros por igual, independientemente de las gradaciones en la cantidad de esfuerzo realizado (Mt 20.1-16). El extremado valor del reino se capta en las imágenes que de él se da como *tesoro escondido en un campo que alguien descubre (Mt 13.44) o una *perla de gran valor (Mt 13.45-46).

El reino «venidero» de Dios, como el establecimiento de los reinos humanos, implica el desplazamiento de otra monarquía. Llega con la violencia del conflicto y el *triunfo sobre el *enemigo. La pugna se ilustra gráficamente en la parábola del hombre fuerte: «¿Cómo puede entrar alguien en la casa de un hombre fuerte y arrebatarle sus bienes, a menos

que primero lo ate? Sólo entonces podrá robar su casa» (Mt 12.29 NVI; cp. Lc 11.21-22). En sus exorcismos de espíritus malignos Jesús se enfrenta a un conflicto con el príncipe de los *demonios, *Satanás. Esta pugna y la victoria de Jesús es una clara señal del reino: «Pero si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios, ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12.28 RVR1960; Lc 11.20). La enigmática declaración de Jesús «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan» (Mt 11.12 RVR1960; Lc 16.16) sugiere un asalto e intensidad de las primeras filas al hacer el reino su incursión en el dominio de esta era. Hay más que una insinuación de Dios en la marcha, Jesús como *guerrero divino luchando por arrebatar a Israel de las manos del enemigo. El punto culminante del conflicto aparece en la cruz, donde Satanás y las autoridades afirman su victoria sobre Jesús. Pero, en realidad, es la victoria paradójica del reino. Allí, acompañado por la *oscuridad y el temblor del Día del Señor, Jesús lleva sobre sí la *violencia y la *muerte que les correspondía a Israel y al mundo. Es una victoria validada por su resurrección de los muertos, la intrusión de la nueva creación en la antigua.

El reino de Dios es una metáfora que evoca el gran tema de la restauración de Israel. Así, en Hechos 1.6 los discípulos le preguntan a su Señor resucitado: «¿Restaurarás el reino a Israel en este tiempo?». Pero Israel se restaura de una forma inesperada. El Israel étnico rechaza, en su mayor parte, el reino y pasa por un grave juicio (p. ej., Lc ١٤-٢١.٢٠ ;٣٤-١٣.٣٣), aunque los gentiles entran en el reino y forman un nuevo pueblo de Dios que no es ni «judío ni griego» (Gá ٣.٢٨). Hacia el final de Hechos encontramos a Pablo, prisionero en Roma, proclamando el reino de Dios. Aunque la mayoría de los judíos rechaza esta «salvación de Dios», muchos gentiles lo aceptan y entran en el reino (Hch ٣٠-٢٨.١٧). La semilla del reino de Dios está arraigada y creciendo bajo la vigilancia involuntaria del gran Imperio romano, donde César es rey. Es una anticipación del tiempo cuando «el reino del mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y de su Cristo» (Ap ١١.١٥ NVI).

Ver también JESÚS, IMÁGENES DE; DIVINO GUERRERO; DIOS; REY, REALEZA; GRANO DE MOSTAZA; TRONO; TRIUNFO.

RELÁMPAGO

Unos pocos elementos naturales como el *viento y el *fuego, tal vez porque su esencia es discernible aunque intangible, transparente y difícil de controlar, aparecen una y otra vez en la literatura como metáforas de lo divino o lo espiritual. Con frecuencia hacen deberes suplentes para la imagen del Dios invisible. El fuego representa la presencia de Dios (Gn 15.17; Ex 13.21; 14.24; Mt 3.11; Hch 2.3), su acción deliberada (1 R 18.24, 38) o su juicio (Gn 19.24; Job 36.31-33; Sir 43.13; Mt 13.20; 18.9; Lc 9.54). La asociación del fuego y Dios es tan estrecha que las Escrituras ponen especial cuidado en distinguirlos (1 R 19.12). Después de todo, Dios es luz (1 Jn 1.5; Ap 21.23) y el Padre de luces (Stg 1.16). ¿Qué manifestación de luz podría ser más sorprendente y temible que el fuego más potente, incontrolable y cegador: el relámpago? Es fuego a una escala sobrenatural con un propósito sobrenatural.

El relámpago como poder de Dios y misterio. El relámpago representa uno de nuestros grandes temores primordiales. Su grandeza y sobrecogimiento nos reduce a niños asustados, plenamente conscientes de nuestra impotencia e insignificancia. Observar la actividad del relámpago, en especial en la antigüedad (en ausencia de nuestras explicaciones naturalistas presentes), era ser testigo de la participación directa y de la respuesta del Creador a la creación, un creador en control de la naturaleza que parece al mismo tiempo paradójicamente fuera de control. El relámpago simboliza de una vez el indomable poder y la presencia inaccesible de Dios. Los autores bíblicos regresan una y otra vez al tema del control de Dios sobre la naturaleza como la medida de su poder más obvia y fácilmente entendible (Sal 65.8; 89.9-10; 107.25-29; Hch 2.2). En el NT, la obediencia de la naturaleza sirve de testimonio tácito de la deidad de Cristo (Mt 21.20; Mr 4.41; Col 1.17). En varios relatos bíblicos, el relámpago es la herramienta divina elegida, porque es rápido, preciso, nada ambiguo y tiene la ventaja añadida de colocar a una humanidad rebelde en un estado de ánimo respetuoso (Job 36.29-33). Para Job no había esperanza de saber cómo Dios «hace que los relámpagos salgan de las nubes» (Job 37.15 NTV).

Las Escrituras usan el relámpago como prueba de la aterradora presencia de Dios. Asusta al creyente y al infiel por igual. El Monte *Sinaí lanza destellos y arde sin llamas como prueba de la ocupación de Dios (Ex 19.16–20.18). Como prueba de que Dios ayuda a su pueblo escogido en la batalla, el relámpago derrota a sus enemigos (Sal 77.18; 97.4; cp. 144.6; 2 S 22.13-15; cp. Sal 18.14).

El relámpago como arma divina. Así como el Baal cananeo y el Adad acadio se describían con un relámpago como *arma emblemática, los poetas del AT empleaban imágenes verbales del Señor vencedor armado con el relámpago. Este aparece como la espada de Dios (Hab 3.11), pero de forma más común como la *flecha de Dios (Sal 7.13; 18.14; 77.18; 144.6), así como la *tormenta es obra de su arco (Gn 9.13). Hasta las armas humanas, con sus hojas resplandecientes, evocan imágenes del relámpago intimidando al enemigo (Ez 21.10, 15, 28). El relámpago es también el arma divina en la competición del Monte Carmelo. A Baal y sus profetas se les dieron todas las ventajas (1 R 18.23-25). Como el dios de la tormenta cananeo que blande el rayo, Baal debería haber estado en su elemento respondiendo a sus adoradores con el relámpago. Su fracaso dejó claro que los espectadores que el Dios de Elías venció a Baal en su propio juego (*ver* DIVINO GUERRERO).

El relámpago como dedo de Dios. El relámpago cubre la mano de Dios, sugiriendo que son sus *dedos (Job 36.32). El dedo, en oposición a toda la mano, sugiere destreza y precisión. Es un arma precisa en sus manos (v. 32). En otros lugares, los dedos de Dios son sus agentes sobrenaturales (Ex 8.19; 31.18; Dt 9.10) o incluso la obra del espíritu de Dios (Lc 11.20). La ley del AT se entregó por medio de los dedos de Dios, pero en la ley del NT fue transmitida por ángeles (Hch 7.53; Gá 3.19; Dt 33.2 LXX). Los dedos de Dios son responsables de sus actos creativos (Sal 8.3). El relámpago también es su creación (Jer 10.13-16; 51-16-19). Los dedos del hombre, por el contrario, crean meros ídolos (Is 8.2).

El relámpago como agentes y ángeles de Dios. Las herramientas y las armas de Dios son a menudo difíciles de distinguir de sus agentes. Sus medios se funden fácilmente con sus mensajeros, personificados y descritos como asistentes, seres espirituales que cumplen sus órdenes. De modo que, en la mente antigua, el relámpago era la prueba de la actividad divina mediada por ángeles. El simbolismo cosmológico de los salmos equiparan el viento y el fuego con ángeles (Sal 104.4; He 1.7; más elaborado en las secciones meteorológicos de 1 Enoc). La LXX entendió las «furias de la ira de Dios» y el calor de su nariz manifestaron en las tormentas ser ángeles (Job 40.11).

Una aparición llameante señala a los ejércitos celestiales, ya sean carros de fuego o ángeles a caballo, con relámpagos (2 R 6.17; 4 Mac 4.10). Los ángeles van vestidos con un relámpago (Mt 28.3), subrayando tanto el brillo residual de la presencia de Dios (Mt 18.10; Dn 10.6, cp. Moisés, Ex 34.29) y su conexión con el otro mundo. El aura del relámpago que rodeaba a las criaturas de la visión de Ezequiel indica el poder sobre el orden creado y su acceso al trono de Dios (Ez 1.13). El relámpago no solo marca la actividad de los leales mensajeros de Dios, pero también traza la trayectoria descendente del ángel caído (Lc 10.18).

El relámpago como algo rápido y omnipresente. Dios despacha el relámpago «hasta los confines de la tierra» (Job 37.3 NVI). No hay donde esconderse de él. El relámpago que aparece al este, se ve de inmediato en el oeste y sugiere la omnipresencia de Dios, sirviendo de prueba de la aparición a nivel mundial del Cristo que regresa (Mt 24.27; 17.24).

Ver también ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS; FLECHA, FLECHA DE DIOS; FUEGO; DIVINO GUERRERO; TORMENTA; TRUENO.

RELATO DE AVENTURAS

La designación «historia de aventura» es vaga y denota una historia con ingredientes típicos que evocan una cierta atmósfera. El rasgo que distingue a la historia de aventura es que impresiona al lector por ser extraordinaria, más allá de una rutina corriente. Aventura es sinónimo de entusiasmo. La variedad de acción y el alejamiento del entorno son elementos básicos, como lo maravilloso o lo milagroso. El conflicto y el peligro se intensifican y los hechos espectaculares son normales. La sorpresa es un elemento común. Las *tormentas, los disfraces, los *naufragios, las *batallas, los *viajes por paisajes peligrosos, las persecuciones, el *escondite, los arrestos y los *escapes son material frecuente de historias.

Los elementos de la historia de aventura están continuamente presente en la Biblia. La cualidad de lo maravilloso y lo sobrenatural está presente desde el principio hasta el final en virtud de que Dios es un continuo actor en las historias de la Biblia. Los milagros y los acontecimientos impresionantes son la norma. En el mundo resultante las corrientes detienen su flujo, la comida aparece de forma milagrosa, la tierra se abre para tragarse a los malos y los muertos resucitan. La acción se intensifica en un mundo así. Los sucesos nos sorprenden continuamente. Diversos tipos de material se yuxtaponen en estas historias, por ejemplo, el hogar frente al campo de batalla o una conversación con el cónyuge frente a un encuentro con Dios. Las cosas cambian sin parar conforme pasamos

las páginas de la Biblia. A menudo, la vida parece como un estrecho escape continuo en libros como la épica de *Éxodo, las crónicas históricas del AT, Los *Evangelios y el libro de *Hechos. Los entornos familiares para la audiencia original quedan muy lejos de la experiencia de un lector moderno, y hace que la acción parece de lo más aventurera.

Catalogar historias específicas de aventura en la Biblia es superfluo. Los elementos observados más arriba son comunes en la narrativa bíblica, y la calidad general de la aventura también está presente. La mayoría de las historias de la Biblia tienen una afinidad con la historia de aventura.

Ver también BÚSQUEDA; HISTORIA DE VIAJE.

REMANENTE

En la Biblia, el tema del remanente se asocial a una variedad de imágenes, pero el punto de partida es Israel, como pueblo étnico, una nación y, en última instancia, como símbolo del pueblo de Dios. Estos pueden tener una connotación positiva como el «remanente justo» u otra negativa, como lo que queda después del «juicio. El aspecto negativo del remanente se describe de forma exagerada y colorida que transmite la gravedad del juicio divino.

Algunos de los ejemplos más conmovedores se encuentran en *Isaías. Siguiendo su visión del trono de la habitación del trono de Dios, se le dice al profeta que predique su mensaje de muerte «hasta que las ciudades queden destruidas y sin habitante alguno; hasta que las casas queden deshabitadas… y… queda en la tierra una décima parte» (Is ١٣-٦.١١ NVI). Como señal del juicio venidero y de la purga, Isaías le da a uno de sus hijos el nombre de Sear Yasub, que significa «un remanente regresará» (Is 7.3). La población masculina estará tan mermada —declara el profeta— que «siete mujeres agarrarán a un solo hombre y le dirán: “De alimentarnos y de vestirnos nosotras nos ocuparemos; tan sólo déjanos llevar tu nombre”» (Is 4.1 NVI). Judá será como una choza en un campo de pepinos (Is 1.8) o un asta de bandera solitaria sobre una colina (Is 30.17). En realidad, la devastación será tal que la nación casi podría compararse a *Sodoma y Gomorra (Is 1.9).

Pero la idea del remanente de Isaías lleva consigo la esperanza de *restauración. El juicio actuará como purga que quitará la escoria impura y deja atrás un residuo puro (Is 1.25-26; *ver* PUREZA). Los que tienen fe sobrevivirán a la *inundación venidera (Is 28.16; 30.15). Una santa *semilla sobrevivirá (Is 6.13). «El que quede en Sion como el que sobreviva en Jerusalén serán llamados santos, e inscritos para vida en Jerusalén» (Is 4.3 NVI).

La idea del remanente del AT juega un importante papel en el NT. Ayuda a explicar por qué no todo Israel aceptó a Jesús como el esperado Mesías. Jesús mismo alude a la visión de Isaías (Is 6.9-10) para explicar por qué no todos responde en fe a su palabra (Mr 4.10-13). Pablo también apela al simbolismo del AT para entender la incredulidad de Israel: «No que la palabra de Dios haya fallado; porque no todos los que descienden de Israel son israelitas» (Ro 9.6 RVR1960).

La teología paulina de la elección que se encuentra en Romanos 9–11 se basa, de forma importante, en las ideas del remanente del AT. A pesar de la obstinación de Israel, Pablo

está convencido de que «Dios no ha desechado a su pueblo» (Ro 11.2), y como prueba cita el ejemplo de la desesperación de Elías: «Sólo yo he quedado, y me buscan para quitarme la vida» (Ro 11.3 NVI, citando 1 R 19.10). «Pero ¿qué le dice la divina respuesta?, pregunta Pablo. «Me he reservado siete mil hombres, que no han doblado la rodilla delante de Baal» [1 R 19.18]. Así también aun en este tiempo ha quedado un remanente escogido por gracia» (Ro 11.4-5 RVR1960).

Finalmente, en el simbolismo apocalíptico del libro de Apocalipsis, el remanente escogido se menciona como ciento cuarenta y cuatro mil, doce mil fieles de cada una de las doce tribus de Israel (Ap 7.2-8), pero cuando el vidente mira, este simbolismo de Israel definido numéricamente se expande a la visión de «una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero» (Ap 7.9 RVR1960).

Ver también ISRAEL; RESTAURACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. J. C. Campbell, “God’s People and the Remnant,” *SJT* 3 (1950) 78-85; G. F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (AUM 5; Berrien Springs, MO: Andrews University Press, 1972).

REMANENTE, justo. *Ver* REMANENTE.

RENEGAR DE, RECHAZADO

A lo largo de la Biblia aparecen imágenes de personas abandonadas, mujeres en especial. Aunque Dios siempre ha sido un Dios de *misericordia que nunca rechaza a los que están en necesidad, los abandonados existían y en los tiempos bíblicos se abusaba de ellos.

En la Biblia, la palabra *rechazado* y su sinónimo *abandonado* se usaban de dos maneras: una en su significado, *renegar de* era un verbo que significaba olvidar o suspender la realización de una acción específica; en el otro sentido, *rechazar* transmitía el abandono de individuos que no tenía a nadie más que se interesara por sus aflicciones. Ambos usos son importantes en la Biblia, y cuando Dios habla de Israel los vincula. Al ser las mujeres mucho más indefensas que los hombres, requiriendo protección legal, económica y física de los varones, los individuos abandonados con mayor frecuencia o rechazados en la Biblia son mujeres. Este tipo de abandono era una desgracia así como un inconveniente, y tipificaba a individuos marginados como las *viudas, los *huérfanos y los *extranjeros.

En la historia de Israel del AT, el simbolismo de rechazar y ser rechazado gira en torno al *pacto que Dios establece con su pueblo. Por una parte, Dios implanta su propio carácter como Dios fiel que nunca renegará de su pueblo. Moisés le da a Israel numerosas promesas de Dios: «Porque el Señor tu Dios es un Dios compasivo, que no te abandonará ni te destruirá» (Dt 4.31; 31.6 NVI). Sin embargo, Dios también advierte a Israel que si su pueblo se olvidaba de él, él también los abandonaría a sus enemigos como castigo por su pecado (Dt 28.20). Lamentablemente, esto es exactamente lo que hacen: Dios mismo predice que Israel rechazará al Dios que los hizo; y, comenzando en *Jueces, la Biblia narra cómo el pueblo «abandonó [a Dios] y adoró a otros dioses» (Dt

31.17; 1 S 12.10; 1 R 8.57; 19.10). Dios abandona a Israel a una nación *enemiga tras otra; a pesar del castigo, ellos nunca llegan a arrepentirse por completo de su *pecado.

En Isaías Dios trata a la nación cautiva de Israel como si fuera una mujer afligida, su *esposa abandonada. Prometiéndole un final de su rechazo y un futuro apocalíptico de seguridad y provisión, llama a Israel a «olvidar la vergüenza de tu juventud, y no recordar más el oprobio de tu viudez» (Is 54.4 NVI). En vez de ello, la tranquiliza con la seguridad de un *hogar y un *marido permanente, proclamando: «El que te hizo es tu esposo; su nombre es el Señor Todopoderoso... El Señor te llamará como a esposa abandonada; como a mujer angustiada de espíritu, como a esposa que se casó joven tan sólo para ser rechazada —dice tu Dios—. Te abandoné por un instante, pero con profunda compasión volveré a unirme contigo... ¡Mira tú, ciudad afligida, atormentada y sin consuelo! ¡Te afirmaré con turquesas, y te cimentaré con zafiros!» (Is 54.5-7, 11 NVI). Semejante declaración abarca todo aquello de lo que más carece la mujer rechazada: un marido que la ame, que se ocupe de sus necesidades físicas, que la *proteja del daño y que la cubra de riqueza y garantía de permanencia. Dios suplica de forma explícita su próxima fidelidad hacia ella, diciéndole: «Nunca más se dirá de ti: “Abandonada” ni de tu tierra se dirá jamás: “Desolada”; sino que se te llamará: “mi deleite está en ella”, y a tu tierra: “Prometida”. Porque en ti se deleita el Señor, y tu tierra tendrá esposo» (Is 62.4 LBLA). Israel es, en realidad, la *esposa, una colorida imagen de cómo Dios borrará con toda rapidez el abandono y el infortunio de la mujer solitaria.

A lo largo de la Biblia, Dios expresa una compasión y un cuidado especiales por los individuos que están abandonados y están en necesidad. El salmista expresa la fidelidad duradera de Dios para con los que le aman: «He sido joven y ahora soy viejo, pero nunca he visto justos en la miseria, ni que sus hijos mendiguen pan» (Sal 37.25 NVI). Expresa que Dios es más fiel que cualquier otro sobre la tierra, porque aunque «Aunque mi padre y mi madre me abandonen, el Señor me recibirá en sus brazos» (Sal 27.10». Se llama a sí mismo «Padre de los huérfanos y defensor de las viudas» y «muestra su amor por el extranjero» (Sal 68.5; Dt 10.18). Dios exigió que Israel hiciera lo mismo, ordenó: «No explotes a las viudas ni a los huérfanos», y le recordó a su pueblo que cuidara de los extranjeros que hubiera en su tierra (Ex 22.22; Dt 10.19). Además, Dios estableció un sistema específico para su provisión en Israel, permitiéndoles *espigar cualquier alimento de los campos de cultivo, de los olivos y de las vides (Dt 14.29; 24.19-21). Cuando Israel le desobedece, el trato que ellos tienen con los huérfanos y las viudas es una de las acusaciones que Dios trae contra ellos (Is 1.23; Ez 22.7). Dios entendió, pues, la grave situación en la sociedad y se esforzó compasivamente en cuidar de ellos.

Las mujeres abandonadas son un arquetipo de la Biblia. Algunos de ellos son rescatados por Dios de su difícil condición: Agar (Gn 16.7-14; 21.8-19), Lea (Gn 28.30), Tamar (Gn 28), *Rut y Noemí, y las viudas en serios aprietos rescatadas milagrosamente por Elías y Eliseo (1 R 17.8-15; 2 R 4). De acuerdo con el realismo de la Biblia, no todas las mujeres abandonadas les fue así de bien. Uno se acuerda de la hija de Jefté (Jue 11.29-40), de la concubina del levita que dejaron fuera para que abusaran de ella (Jue 19) y de Tamar, abandonada tras haber sido *violada por Amnón (2 S 13.1-19).

El simbolismo del abandono también se agrupa en torno a los mandamientos de Dios, algunos de los cuales advierten contra olvidar y abandonar un deber. Por encima de todo, al pueblo de Dios se le impone que no rechace ni descuide obedecerle. El libro de Proverbios es un repositorio de advertencias de no abandonar la buena conducta. El maestro ordena a sus alumnos que no dejen de lado su enseñanza o la de sus padres (Pr 4.2; 6.20). Elogia el logro de la sabiduría, prometiendo: «No des la espalda a la sabiduría, pues ella te protegerá; ámala, y ella te guardará» (Pr 4.6 NVI). Una de las virtudes alabadas en Proverbios es no abandonar nunca a un amigo (27.10). No rechazar la virtud suplementa, pues, el tema bíblico más amplio de no abandonar a los necesitados.

Aunque la cuestión del abandono es predominantemente una imagen negativa, que da nombre a un estado que se debería evitar, existen unos cuantos ejemplos donde adopta el sentido positivo de rechazar algo malo. Leemos, pues, sobre abandonar la ira (Sal 37.8), las transgresiones (Pr 28.13) y los ídolos (Ez 20.8). El clásico pasaje es Isaías 55.7: «Abandone el impío su camino, y el hombre malvado sus pensamientos, y vuélvase al Señor, que tendrá de él compasión, al Dios nuestro, que será amplio en perdonar» (lbla).

Podríamos decir que en la Biblia, el consuelo supremo consiste en saber que Dios no abandona a nadie (aproximadamente diez referencias). La ignominia sobresaliente es abandonar a Dios o sus caminos (casi veinte referencias). El máximo horror es ser abandonado por Dios (2 Cr 29.6; Sal 22.1; Mt 27.46).

Ver también EXTRANJERO; HUÉRFANO; VAGABUNDO, VAGAR; VIUDA.

REPETICIÓN. *Ver* PATRONES RETÓRICOS.

REPRENSIÓN. *Ver* DEMONIOS.

REPTAR

Reptar es, en general, una imagen negativa, asociada a la impureza. En el AT, las cosas que reptan por el suelo han de detestarse y, con frecuencia se asocian a la *idolatría (Ez 8.10). Bajo la ley del AT todos los reptiles son impuros, no se tocan ni se comen (Lv 22.5) y las cosas destinadas a reptar se consideran *malditas. Este aborrecimiento se puede ver en la maldición original de la que Dios hace objeto a la *serpiente en el *Jardín del Edén: «Por lo que has hecho, eres maldita más que todos los animales, tanto domésticos como salvajes. Andarás sobre tu vientre, arrastrándote por el polvo durante toda tu vida» (Gn 3.14 RVR1960). De manera similar, los *enemigos de Israel reciben una maldición que recuerda el destino de la serpiente (Mi 7.17).

Reptar se asocia también con la *humillación y la *vergüenza. Cuando Jonatán y su escudero salen a encontrarse con el ejército filisteo, estos dicen entre sí: «He aquí los hebreos, que salen de las cavernas donde se habían escondido» (1 S 14.11 RVR1960). Humillan a los israelitas en el uso de la imagen, poniendo vergüenza en sus acciones.

En el AT, criaturas reptantes es un término general para reptiles y animales asociados. En Deuteronomio 32.24 la referencia es a las serpientes venenosas; en Miqueas 7.17 alude a todas las serpientes; en Habacuc 1.14 se refiere a todos los animales acuáticos excepto los peces. En Levítico, la referencia es a todos los animales pequeños que

pueden contaminar: «El varón que hubiere tocado cualquier reptil por el cual será inmundo, u hombre por el cual venga a ser inmundo, conforme a cualquiera inmundicia» (Lv 22.5 RVR1960). Ezequiel explota la conexión de cosas reptantes y la contaminación ritual, cuando declara: «Entré, pues, y miré; y he aquí toda forma de reptiles y bestias abominables, y todos los ídolos de la casa de Israel» (Ez 8.10 RVR1960).

Ver también ANIMALES; HUMILDAD; PUREZA; SERPIENTE; VERGÜENZA.

RESCATE

Rescatar algo es pagar un precio para redimirlo o asegurar su libertad. Aunque lo recordamos principalmente como una imagen de redención, la ilustración también aparece en una gama de actividades humanas. La *muerte de una persona debido a la negligencia a la hora de controlar al *buey propio puede requerir un rescate (Ex 21.30). Se puede rescatar a una *mujer (Lv 19.20), también un *animal (Lv 27.27), y las personas individuales (1 S 14.45).

Sin embargo, el rescate es principalmente una imagen de la redención por la cual Dios salva al pueblo de la esclavitud o a una persona de la muerte eterna. El salmista afirma: «Pero Dios me rescatará de las garras del sepulcro y con él me llevará» (Sal 49.15 NVI; ver también Os 13.14). Isaías habla de los «rescatados del Señor» (Is 35.10; 51.11), y de rescatar a Israel a costa de otras naciones: «A Egipto he dado por tu rescate, a Etiopía y a Seba por ti. Porque a mis ojos fuiste de gran estima, fuiste honorable, y yo te amé; daré, pues, hombres por ti, y naciones por tu vida» (Is 43.3-4 RVR1960).

En el NT, el acto de rescatar a la pecaminosa humanidad se atribuye de manera específica a Cristo (Mt 20.28; Mr 10.45; 1 Ti 2.6; 1 P 1.18; Ap 5.9). Sin embargo, la imagen del rescate no debería sobreinterpretarse. El énfasis en la imagen de la obra expiatoria de Cristo como rescate está en el alto precio divino y en la incapacidad de los seres humanos para rescatarse a sí mismos de la esclavitud; no implica una figura como la de Satanás que ha exigido y recibido un precio de rescate.

Ver también EXPIACIÓN; REDIMIR, REDENCIÓN.

RESTAURACIÓN. *Ver* RESTAURAR, RESTAURACIÓN.

RESTAURAR, RESTAURACIÓN

Cualquiera que esté familiarizado con la religión bíblica sabe lo importante que es el prefijo *re-* para la Biblia y la teología bíblica. En ellas, la fe es preeminentemente la religión de volver «atrás» o de experimentar algo «otra vez». El simbolismo de la restauración toma, pues, su lugar con estos temas relacionados como la redención, el *regreso, la *reunión, la reconciliación y el *renacimiento. La restauración denota dar o recibir de nuevo algo que nos han quitado o que hemos *perdido.

El término en sí aparece bastante más de un centenar de veces en algunas traducciones. Lo primero que debemos notar es la inmensa gama de fenómenos restaurados. Una esposa le puede ser restaurada a su marido (Gn 20.7, 14), un hijo a su padre (Gn 37.22), una persona a un cargo (Gn 40.13, 21; Dn 4.34-37). El cuerpo de las personas afligidas se restauran a la *integridad o la salud (Ex 4.7; 1 R 20.34; 2 R 5.10, 14; Mr 3.5; 8.25), y hasta la vida se le restaura a los muertos (2 R 8.5). Las *vestiduras se restauran (Ex

22.26), los bienes robados (Lv 6.4-5), las fortunas (Dt 30.3; Sal 14.7; 53.6). Las *ciudades se restauran (1 S 7.14; Neh 3.8), el *templo (2 Cr 24.4, 12). El más amplio repositorio de referencias explícitas a la restauración son los profetas del AT, conde el enfoque está en la restauración de la nación de *Israel (Judá) tras el *exilio babilónico, un suceso que combina los significados políticos y espirituales, y esto nos traslada al NT cuando los discípulos le piden al Cristo resucitado a punto de ascender: «Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo?» (Hch 1.6 RVR1960; cp. también el argumento de Ro 11, que habla de una restauración de Israel.

A veces, el simbolismo de la restauración tiene implicaciones morales. Así, una capa tomada en prenda debe ser restaurada al *dueño antes de que caiga la noche (Dt 24.13), la propiedad robada debe ser restaurada (2 S 12.6), el dinero tomado con fraude (Lc 19.8), una persona culpable de *pecado es restaurada por la iglesia (Gá 6.1). En otro lugar, el significado es espiritual más que ético, como se dice que el alma de una persona se restaura (Sal 23.3), una persona *perdonada por Dios es restaurada al *gozo de salvación (Sal 51.12) y el pueblo redimido también (Sal 80.3, 7, 19; 85.4). Hasta alcanzar el *cielo se considera una restauración: «Y después de que ustedes hayan sufrido un poco de tiempo, Dios mismo, el Dios de toda gracia... los restaurará y los hará fuertes, firmes y estables» (1 P 5.10 NVI).

La escatología bíblica incluye, asimismo, el tema de la restauración. Se declara de la forma más explícita en un sermón de Pedro, que predice que el regreso de Cristo será «el tiempo de la restauración de todas las cosas, como Dios lo ha anunciado desde hace siglos por medio de sus santos profetas» (Hch 3.21 NVI). Toda la estructura de la Biblia encarna este patrón, al pasar de la perfección origina a la miseria de la historia de la humanidad caída y después a una restauración de perfección, incluso una perfección paradisíaca (Ap 22.1-2; *ver* JARDÍN). El mismo tema subyace el argumento de Romanos 8.18-25, que habla de los mundos humano y natural que gimen bajo la carga de su estado caído, esperando la redención o restauración final.

La Biblia también contiene historias de restauración. A *José se le restaura a una posición de prominencia en Egipto tras haber sido encarcelado por Potifar y a su *familia tras años de separación. Las fortuna de *Job se restaura por duplicado tras su terrible experiencia de sufrimiento. A *David se le restaura la monarquía tras la *rebelión temporalmente exitosa de Absalón. La restauración de Israel profetizada por los profetas se narra en los libros de *Esdras y *Nehemías. La relación de Pedro con Jesús se restaura de un modo que recapitula su triple negación de Jesús (Jn 21.15-17).

Ver también CREACIÓN; EXILIO; ISRAEL; JERUSALÉN; PAZ; REMANENTE; REGRESO; RENACIMIENTO; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN; TODO, TOTALIDAD.

RESURRECCIÓN

El simbolismo de la resurrección en el NT se arraiga en las narrativas de los Evangelios sobre ella, aunque las Epístolas añaden simbolismo cuando los autores exploran la eficacia que tuvo en la vida de los creyentes.

Los relatos de los Evangelios. La resurrección de Jesús de entre los muertos es, predominantemente, una imagen de nuevos comienzos que los cuatro Evangelios incluyen para destacar que esta cualidad es el amanecer físico del domingo en el que Jesús resucitó (Mt 28.1; Mr 16.2; Lc 24.1; Jn 20.1). Los escritores introducen figuras solitarias o emparejadas que impelen o (al difundirse la noticia) corren a la tumba en los minutos de la temprana mañana, en obvio contraste con las escenas de la multitud que domina la historia de la pasión. Y, en otro contraste con esta última, el único detalle cataclísmico de la historia de la resurrección es el relato de Mateo sobre un *terremoto que acompañó la aparición del *ángel que rodó la *piedra de la entrada de la tumba (Mt 28.2).

La historia de la resurrección está impregnada de un halo de misterio y milagro, y esta atmósfera está principalmente encarnada en la numinosa aparición de ángeles resplandecientes en su *gloria trascendente (Mt 28.2-4; Mr 16.5; Lc 24.4; Jn 20.12).

La imagen suprema de la resurrección de Jesús es, sin duda, la de la piedra rodada y apartada de la entrada de la tumba (Mt 28.2; Mr 16.4; Lc 24.2; Jn 20.1). Está suplementada por el simbolismo de la tumba vacía (Mt 28.6; Mr 16.6; Lc 24.3, 22; Jn 20.5-9).

Aunque, en un momento dado, el elenco de personajes sobre el escenario sea pequeño, está lleno del simbolismo del anuncio y transmisión de la palabra. Parte de él sucede entre ángeles y *mujeres (Mt 28.5-7; Mr 16.6; Lc 24.5-6). Las mujeres, a su vez, pasan la palabra a los *discípulos (Mr 16.7, 10; Lc 24.8-10; Jn 20.18), creando una atmósfera de entusiasmado descubrimiento y una necesidad percibida de comunicar las nuevas. La rapidez y el amplio movimiento, mientras los personajes corren de un lado a otro casi rozando el frenetismo están en consonancia (p. ej. Mt 18.8; Jn 20.2-8). Esto se alza en obvio contraste de la historia de la pasión, donde experimentamos un cese progresivo de la actividad.

El tema del encuentro también impregna la historia de la resurrección. En el centro de los encuentros se halla el Cristo resucitado, al reunirse con las mujeres de su vida (Mt 28.9-10; Mr 16.9, 12-14; Lc 24.36-42; Jn 20.11-29) y los dos hombres de Emaús (Lc 24.13-35; *ver* ENCUENTRO DIVINO-HUMANO). Asimismo, los seguidores de Jesús se encuentran y el sentido de una pequeña comunidad estrechamente entretejida recorre firmemente la narrativa.

La historia de la resurrección está marcada por poderosas emociones. Estas recorren una gama notable —incredulidad, perplejidad, asombro, *temor—, porque todos comparten una intensidad que constituye una de las cualidades destacadas de la historia (Mt 28.8; Mr 16.5, 8, 11-12; Lc 24.3, 5, 11, 32). Además, en medio de todos los encuentros hallamos gestos de *adoración y creencia (Mt 18.9; Lc 24.31; Jn 20.8-9, 16, 28).

Las epístolas. El simbolismo de la resurrección de Cristo se extiende más allá de la narrativa de los Evangelios, conforme los escritores de las Epístolas construyen una estructura teológica alrededor del acontecimiento. La imagen usada con mayor frecuencia se proporciona por el término *resucitado* (aproximadamente tres docenas de referencias),

acentuando dos aspectos de la resurrección de Cristo: su naturaleza dinámica y la idea de que el poder procedía de una fuente más allá de Cristo mismo. Podríamos ver también matices de un simbolismo direccional, con la insinuación de que la *tumba está «abajo» y la resurrección que *levanta* a Cristo de entre los muertos. Esta imagen sugiere un poder potente, como describe Efesios rotundamente: «Ese poder obró en Cristo cuando Lo resucitó de entre los muertos y Lo sentó a Su diestra en los lugares celestiales» (Ef 1.20; cp. 1.19). Aquí vemos la resurrección y la entronización de Cristo como un movimiento fluido de exaltación. Como acto poderoso de Dios, evoca recuerdos del éxodo, el arquetipo bíblico de los poderosos actos salvíficos de Dios.

Un segundo motivo destacado es la vinculación de la experiencia del creyente con la resurrección de Cristo que se considera el modelo y la fuente de la futura resurrección del cristiano. El simbolismo recalca el enlace o conexión, con los creyentes «unidos con Cristo en su resurrección (Ro 6.5), o resucitado «con» Cristo (Col 2.12; 3.1), o resucitado por el mismo poder que levantó a Cristo de los muertos (1 Co 6.14; 2 Co 5.15). En un sentido, el *bautismo se convierte en la principal imagen epistolar para el vínculo del creyente con Cristo, con el simbolismo de morir con Cristo y resucitar con él enlazado al acto físico del bautismo.

Un tercer grupo de versículos visualiza la resurrección final de los muertos al final de la historia. Dos temas principales son lo repentino de la resurrección universal de todos los muertos (1 Co 15.51-52; 1 Ts 1.10) y la completa *transformación de los creyentes individuales cuando nacen en un estado superior (1 Co 15.35-54). En otro lugar, la resurrección se imagina como un *despertar, ya que Daniel predice que «Se levantarán muchos de los que están muertos y enterrados, algunos para vida eterna y otros para vergüenza y deshonra eterna» (Dn 12.2 NTV).

Muerte vencedora. La Biblia recoge resucitaciones de la vida real aparte de la de Jesús. La narrativa del AT recoge la resucitación del hijo de la sunamita mediante Eliseo (2 R 4.18-37). El relato del NT multiplica los ejemplos: Jesús resucita a la hija de Jairo (Mt 9.18-26; Mr 5.22-43; Lc 8.40-56) y Lázaro (Jn 11.1-44), Pablo resucita a Éutico (Hch 20.9-12) y Pedro levanta a Tabita de los muertos (Hch 9.36-42), y los «muchos cuerpos de los santos» que salieron de sus tumbas tras la resurrección de Jesús y fueron a Jerusalén (Mt 27.52-53).

Ver también ASCENSIÓN; ENTIERRO, FUNERAL; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; MORTALIDAD; MUERTE; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; TRANSFORMACIÓN. TUMBA.

RETOÑO. *Ver* GENERACIÓN(ES); SEMILLA.

RETORNAR

Los cuatrocientos ejemplos, aproximadamente, de *retorno* o regreso en las traducciones señalan la importancia de este tema en la Biblia. Estas referencias denotan un movimiento hacia atrás ya sea a una ubicación previa (como la paloma que vuelve al arca, Gn 8.12) o a una condición anterior (como las personas que regresan al polvo tras la muerte, Gn 3.10). La mayoría de estas alusiones son neutras en asociación, pero

incluso a nivel literal subrayan un ritmo inherente de la vida humana: el de salir y retornar al lugar del que uno partió. En realidad, este ritmo básico de la vida está encapsulado en un merismo bíblico (el elemento retórico de nombrar cosas opuestas dando a entender que todo lo que hay entre ellas también está incluida) (Jos 14.11; 2 S 3.25; 1 R 19.27; Sal 121.8; Is 37.28 RVR1960).

La imagen de retornar también puede conllevar un profundo significado espiritual. Regresar es *arrepentirse del *pecado, regresando así al estado de favor con Dios. Aquí encontramos ilustraciones de *pecadores que vuelven a Dios (Sal 51.13), de la invitación de las personas para que retornen a él para *redención (Is 44.22) o para *misericordia (Jer 3.12), de Dios ordenando a su pueblo que regresaran de sus malvados caminos (Jer 18.11) y se su anhelo porque lo hicieran (Ez 33.11). Alrededor de una docena de versículos bíblicos hablan de manera específica de volver a Dios, con Isaías 55.7 a modo epítome adecuado del tema del retorno como arrepentimiento: «Que abandone el malvado su camino, y el perverso sus pensamientos. Que se vuelva al Señor, a nuestro Dios, que es generoso para perdonar, y de él recibirá misericordia» (nvi). Lo destacado del simbolismo de retornar para describir el progreso espiritual recalca una suposición fundamental de la biblia, en la que Dios es el punto de partida de todo lo bueno; en este tipo de visión de la vida progresar es volver atrás.

El simbolismo de retornar o regresar es, pues, más que un movimiento físico. Los autores bíblicos, notablemente los profetas, usan el simbolismo de regreso para exponer aun más en la naturaleza del giro del *corazón humano. Es el retorno de un caprichoso pueblo del pacto a su Señor del pacto (Is 44.22; Jer 3.10-11, 14; 4.1; 24.7; L, 3.40; Os 6.1). El arrepentimiento es, por tanto, un aspecto muy importante de la imagen del retorno. La relación entre el arrepentimiento y el regreso a Dios está bien ilustrado en Oseas 14.1-2. El simbolismo del retorno implica un apartamiento sincero de la confianza en las fuerzas propias, las virtudes y descansar firmemente en el carácter y las promesas del pacto de Dios (ver también Jl 2.12-13). Es una reorientación fundamental, apartándose de la *senda del pecado y de la autosuficiencia, con el consiguiente retorno al lugar de la comunión restaurada y la *paz. La imagen ilustra, por tanto, de forma gráfica la naturaleza dual del arrepentimiento bíblico: apartarse del pecado y regresar a Dios.

Historias de retorno. Podemos observar, además, un género de historias de retorno en la Biblia. Esas historias fueron importantes en el mundo antiguo. Toda una rama de literatura clásica que trata de la Guerra de Troya consiste en historias de retorno, con la Odisea de Homero (que cuenta el viaje de diez años de Odiseo para regresar a su casa en Ítaca), el monumento principal. Algunas de las historias bíblicas de retorno son menores, otras decididamente importantes. La primera historia de retorno es la de *Jacob, que regresa a la tierra de su origen parental tras haber permanecido veinte años en Arán, con Labán (Gn 31–35). Dentro de esa historia, el regreso a Bet-el (Gn 35) recibe un énfasis especial, cuando Dios renueva la promesa del pacto que le hizo por primera vez a Jacob, cuando este huía de Esaú. Noemí regresa a *Belén tras un trágico interludio en Moab (Rt

1). La mayor historia de retorno del AT es el regreso del remanente del pueblo a Palestina, tras el *exilio babilónico (ver ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO).

También el NT es un repositorio de historias de retorno. Los magos regresan a casa por un camino secreto (Mt 2.12), y *María y José regresa a Galilea después de la huida a Egipto (Mt 2.19-23). Los pastores vuelven a su vida cotidiana, tras haber sido los primeros desconocidos en ver al bebé Jesús (Lc 2.20). En un humor opuesto, los testigos de la crucifixión «se fueron de allí golpeándose el pecho», tras los horrores de lo que habían visto (Lc 23.48 NTV). Jesús hace numerosas visitas de regreso a ciudades durante su carrera como predicador itinerante y hacedor de milagros.

Las parábolas de Jesús también hizo uso del tema del retorno. El prototipo es la historia del hijo *pródigo, que recobra el juicio y regresa de un país lejano al hogar de su padre, emblema del regreso del pecador arrepentido a Dios (Lc 15.11-24). El fariseo y el publicano regresan a su hogar tras sus respectivas oraciones en el templo, uno justificado, el otro condenado por su santurronería (Lc 18.9-14). El rico hace una llamada fútil a Dios para que envíe a Lázaro en un viaje de regreso a la tierra para advertir a sus hermanos sobre el inminente juicio (Lc 16.19-31).

Otra categoría más de historias de retorno es escatológica en su naturaleza, centrándose en lo que es familiarmente conocido como «regreso» de Cristo (aunque el NT no use ese vocabulario exacto). El texto clave es Juan 14.3, donde Cristo dice: «Si me voy y preparo un lugar para vosotros, vendré otra vez y os tomaré conmigo; para que donde yo estoy, allí estéis también vosotros» (LBLA). Esto queda respaldado por parábolas en las que un señor (Cristo) retorna tras un largo viaje, y cuando llega llama a sus siervos para que rindan cuenta (Mt 25.14-30; Lc 12.35-40; 19.11-27).

El tema del retorno es, quizás, una «metanarrativa» en la Biblia. Aunque la *gloria de Dios se marchó de *Sion en el exilio (Ez 10.1-22), Israel siguió esperando no solo regresar a Palestina, sino también que Dios regresara a Sion. Esto se declara en ocasiones de forma explícita (Is 52.7-10; Ez 43.1-7; Zac 8.2-3), aunque otras veces es la historia implícita tras el establecimiento del reino de Dios y la derrota de los enemigos de Israel (Sal 50.3-4; 96.12-13; 98.8-9; Is 4.2-6; 24.23; 25.9-10; 35.3-6, 10; 40.3-5, 9-11; 59.15-17, 19-21; 60.1-3; 62.10-11; 63.1-9; 66.12-19; Hag 2.7, 9; Zac 2.4-5, 10-12; 14.1-5, 9, 16; Mal 3.1-3). Existe un sentido en el que la encarnación de Israel y, en especial, su entrada al *templo, cumple este tema del retorno de Dios a Sion.

Ver también ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; VUELTA A CASA, HISTORIAS DE; MARGINADO; HIJO PRÓDIGO; ARREPENTIMIENTO; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN; PROSCRITO.

REUNIÓN, RECONCILIACIÓN

A todos nos gustan las historias de reunión y reconciliación, en parte porque son ricas en emoción y, en parte, porque apelan a un anhelo arraigado de ser *uno con otros seres humanos y con Dios. Las escenas bíblicas de reconciliación más famosas son la reunión de las dos familias que iluminan el libro de Génesis. Una es la historia de *Jacob y *Esaú (Gn 33.1-14), reunidas tras veinticuatro años de separación. En esta historia, Jacob es el suplicante obsesionado por la culpa, cómica y exageradamente preparado para el

encuentro, mientras que Esaú es generoso e impulsivo en su *perdón. Incluso más elaborada es la extensa escena de reunión en la que *José desvela su identidad a sus *hermanos y celebra una fiesta por todo lo alto (Gn 46.1–47.12).

Un tema de reconciliación subyace en el libro de *Oseas, donde el profeta obedece el mandamiento de Dios de reunirse con su esposa infiel, Gomer. En los momentos de separación entre los dos amantes del *Cantar de los Cantares se resuelven en escenas de reunión. Existe un asunto similar latente en las apariciones después de la resurrección de *Jesús, y se convierte en el hilo dominante de la historia de la restauración de Pedro por parte de Jesús (Jn 21.15-19). La reconciliación entre las personas es un patrón también en la enseñanza ética de Jesús, ya que perfiló un protocolo para reconciliarse con otro creyente (Mt 5.23-26; cp. Gá 6.1) y para perdonar a un hermano/a que peca contra uno mismo (Mt 18.21-22).

El tema de la restauración recibe un tratamiento claramente espiritual en la Biblia, edificado sobre el cimiento del perdón divino a los pecadores. Ocurre a nivel nacional en el AT, donde el continuo ciclo de pecado-arrepentimiento-restauración es el patrón dominante en la historia israelita. Los libros proféticos llaman a la nación a ser restaurada a la obediencia y el favor con Dios, y acaban típicamente con una visión de dicha restauración. Los salmos expresan ocasionalmente el deseo de esta restauración en forma de oración de petición (Sal 14.7; 53.6; 60.1; 85.1; 126.4).

Semejante reconciliación con Dios a través del *perdón también se produce a nivel personal. El caso clásico es el Salmo 51, construido alrededor de la contrición del orador y su anhelo de que Dios «restau[re] en [él] la alegría de tu salvación» (Sal 51.12 NTV). El tema subyace a todos los «salmos penitenciales» tradicionales (Sal 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143). En el NT, este tema se convierte en un principio teológico de pleno derecho en el que el término clave es la *reconciliación* (Ro 5.10-11; 2 Co 5.18-20; Ef 2.16; Col 1.20, 22).

Ver también ARREPENTIMIENTO; PAZ; PERDÓN; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; TODO, TOTALIDAD.

REVELACIÓN, RECONOCIMIENTO, HISTORIAS DE

Las historias de reconocimiento suelen existir aparte de un elemento de revelación (cuando un personaje reconoce algo por coincidencia), pero de acuerdo con el tema *providencial de la Biblia, en la mayoría de las historias bíblicas de reconocimiento, se produce una revelación por designio de Dios. A veces, el motivo principal de una historia es el elemento de la revelación por parte de Dios u otra persona; en otras ocasiones la acción principal es el reconocimiento humano, con una implicación de que alguien ha revelado lo que se ha descubierto.

El Dios que se aparece. Las historias de revelación están presentes desde el principio de la Biblia. Habiendo creado a Adán y habiéndolo colocado en el Paraíso (*ver* JARDÍN), Dios le habla de revelar las condiciones de la vida humana en el mundo (Gn 2). Después de la Caída, Adán y Eva reconocen de repente tanto la propia *pecaminosidad de ambos (simbolizada por su *vergüenza ante su *desnudez) y la presencia de Dios *caminando en el jardín antes de una escena de *juicio (Gn 3).

Después de ello, el libro de Génesis está salpicado de escenas en las que Dios aparece o habla para revelar sus propósitos: a Noé, a los patriarcas, a Agar, a Faraón. En consecuencia, las personas experimentan una serie de descubrimientos a medida que el libro se desarrolla. En particular, *Abraham y Sara descubren paso a paso exactamente cómo cumplirá Dios la promesa de un hijo y *José atraviesa una serie de experiencias que, en superficie, no pueden conducir al cumplimiento de sus sueños de juventud, aunque por supuesto todos juegan un papel en ese cumplimiento. Cuando una persona reconoce la presencia de Dios, la respuesta es el sobrecogimiento y la *adoración; los puntos culminantes incluyen divisar al carnero sustituto (Gn 22), Agar reconoce que Dios es «el Dios que me ve» cuando se le aparece en el *desierto (Gn 16.13 NVI) y el despertar de *Jacob de su sueño y concluir: «¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo» (Gn 28.17 RVR1960; *ver* ESCALERA DE JACOB). En el plano humano, los puntos de alto drama son Isaac y *Esaú, temblando y llorando cuando se dan cuenta de que Jacob los ha engañado (Gn 27.33-34) y la parálisis de los hermanos de José cuando reconocen a este en Egipto (Gn 45.1-15).

La forma más acostumbrada en que Dios revela su presencia y propósito es a través de apariciones a los seres humanos. Apenas podemos pensar en el AT sin recordar una hueste de estas escenas de apariciones: apariciones divinas a *Moisés en la *zarza ardiente (Ez 3.1-6) y en el Monte *Sinaí, y cuando la *gloria de Dios pasa delante de Moisés (Ex 33.17-23), y numerosas ocasiones cuando instruye a Moisés cómo proceder con el viaje por el desierto; a Gedeón (Jue 7.9-15); a los padres de *Sansón (Jue 13); al joven Samuel por la noche (1 S 3); a la nación de Israel cuando su gloria llena el *tabernáculo (Ex 40.34-35) y el *templo (2 Cr 7.1-3) en la ocasión de sus dedicaciones. Dios se le aparece a Job en un *torbellino (Job 38–42.6), a Elías en una *voz suave y apacible (1 R 19.9-13), a Isaías en una visión del *trono celestial (Is 6.1-5), a Ezequiel en un viento huracanado y gran resplandor (Ez 1), a Nabucodonosor en forma de una cuarta persona inesperada en el horno de fuego (Dn 3.24-25), a Belsasar en forma de mano escribiendo un mensaje de *juicio en la pared (Dn 5.5-9). Para los receptores de estas revelaciones divinas, la experiencias es un encuentro con lo santo o lo misterioso, incluso cuando la revelación llega en forma de *naturaleza (Sal 19; 29; *ver* ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO).

La respuesta humana a las revelaciones de Dios es el reconocimiento. El Cántico de Moisés describe a las naciones que escuchan hablar de la liberación del *Mar Rojo que queda «mudo como piedras» al reconocer el poder de Dios (Ex 15.16). Rahab relata un reconocimiento similar por parte del pueblo de Jericó (Jos 2.11). La recién embarazada Ana, conducida por su experiencia, reconoce el poder y la *justicia de Dios (1 S 2.1-10).

Reconocer a Dios en Cristo. Las variaciones del NT sobre el tema de la revelación y el reconocimiento se centran en el Cristo encarnado. El himno de Cristo que abre el Evangelio de Juan (Jn 1.1-18) hace sonar la nota clave cuando retrata a Cristo como el Verbo de Dios de la revelación, en quien el pueblo reconoce la gloria divina. La historia de reconocimiento es uno de los géneros narrativos más importantes de los Evangelios; en estas historias, las personas llegan a reconocer a Cristo como el Mesías prometido y

como Salvador. Jesús es, pues, reconocido por los magos (Mt 21.1-12), por Simeón y Ana (Lc 2.25-38), los *pastores (Lc 2.15-20), Pedro (Mt 16.13-17), Juan el Bautista (Jn 1.29-34), *demonios (Mr 3.11), los *discípulos (Jn 2.12), la *mujer que unge sus pies (Mt 26.6-13; Mr 14.3-9; Lc 7.36-50; Jn 12.1-8), la samaritana y sus conciudadanos (Jn 4.1-42), y las multitudes. Las apariciones tras la resurrección de Jesús se añade a la lista de estas historias; los puntos culminantes incluyen las apariciones a Tomás (Jn 20.24-29) y los hombres que iban a Emaús (Lc 24.13-35).

Ver también ZARZA ARDIENTE; ENCUENTRO, DIVINO-HUMANO; EPIFANÍA, HISTORIAS DE; GLORIA.

REVERENCIA

Aunque el término *reverencia* llega con dificultad, si es que lo hace, a los labios de la mayoría de las personas de hoy, se refiere a una experiencia que todos compartimos. Consideremos el aura que rodee a los ricos y los poderosos, y su influencia sobre las personas y las instituciones. Gran parte de este tipo de reverencia pueden ser injustificado (los ejemplos bíblicos de negarse a dar esta reverencia incluyen Ester 3.2-5; Dn 3.8-18), aunque la Biblia permite cierta distinción de *honor entre las personas (Mt 22.15-22). Pablo alienta a los creyentes: «al que deban respeto, muéstrenle respeto» (Ro ١٣.٧ NVI). El gesto más común de reverencia hacia un ser humano superior en la Biblia es *inclinarse (Gn 23.7; 33.3; Rt 2.10; 1 S 24.8; 2 S 14.4; 1 R 1.16). Al inspeccionar los indicios de cómo debería verse una sociedad cristiana, C. S. Lewis incluye entre sus rasgos sobresalientes un énfasis sobre la *obediencia y las marcas externas de respeto por parte de los subordinados hacia las *autoridades que están por encima de ellos («Social Morality», en *Mere Christianity*).

Sin embargo, en la Biblia la reverencia está por encima de todo dirigida a Dios, y la *adoración se reserva exclusivamente para el Dios verdadero (cp. Ex 20.3; Dt 5.7). También queda claro en el relato bíblico que la reverencia que se le debe a Dios tiene algo que ver con el temor, aunque no debería entenderse como un temor servil o abyecto (*ver* TEMOR DE DIOS). Moisés dejó clara esta distinción al pueblo de Israel tras la reacción de ellos a la autorrevelación de Dios en el *trueno, el *relámpago y el sonido de *trompeta sobre el Monte *Sinaí cuando recibió los Diez Mandamientos. Los israelitas suplicaron a Moisés: « Habla tú con nosotros, y nosotros oiremos; pero no hable Dios con nosotros, para que no muramos» (Ex 20.19-20 RVR1960).

Así, el temor del Señor no es meramente temblar como una hoja, sino que se entiende mejor como esa mezcla curiosa del sobrecogimiento, el temor y el honor que se le debe a Todopoderoso Rey y Creador de todas las cosas. Esta reverencia/temor es, según la literatura de sabiduría bíblica, el fundamento de todo conocimiento humano (Pr 1.7).

Lewis capta el espíritu de reverencia en *El león, la bruja y el ropero*, cuando el Sr. y la Sra. Castor le explican la naturaleza de Aslán a Lucy:

«Entonces, ¿no es inofensivo?, dijo Lucy.

«¿Inofensivo?», dijo el Sr. Castor. «¿No escuchas lo que te está diciendo la Sra. Castor? ¿Quién ha hablado de ser inofensivo? Por supuesto que no es inofensivo. Pero es bueno. Es el Rey, te lo digo». (75-76)

Ver también AUTORIDAD, DIVINA Y ANGELICA; HONOR; INCLINARSE; OBEDIENCIA; TEMOR DE DIOS; RODILLA,ARRODILLARSE.

BIBLIOGRAFÍA. C. S. Lewis, *El león, la bruja y el ropero* (Nueva York: Macmillan, 1970); ídem, *Mere Christianity* (Londres: Collins Fontana, 1952).

REY, REINADO

Apenas hay una imagen mayor o más extendida usada en la Biblia que la de rey. Impresionante en su aspecto físico, honrado y respetado por su pueblo, el rey era el dispensador de protección, justicia y misericordia así como un símbolo de poder y autoridad. En la Biblia encontramos dos imágenes reales: Dios como rey y los seres humanos como reyes. Es importante en la teología bíblica que estos últimos reflejan al primero y que, en última instancia, ambos se fundan en uno.

El término hebreo-arameo para rey (*melek*) es uno de los que se usa de forma más común en el AT, y aparece casi dos mil setecientas veces. Lo mismo ocurre en el NT; la palabra griega para rey (*basileus*) figura más de ciento veinticinco veces. Cuando la forma verbal y otras formas de este sustantivo y palabras relacionadas se añaden (es decir, reinar, reino, etc.), encontramos un importante tema bíblico entretejido por toda la estructura del mensaje bíblico.

Monarquía humana. La referencia más común en la Biblia es, de lejos, a los reyes y los reinos humanos. La primera cita se encuentra en Génesis 14.1, en alusión a cuatro reyes mesopotámicos que pelearon contra reyes cerca del Mar Muerto, y la última referencia en Apocalipsis 21.24, donde se habla de los reyes de la tierra que honrarán a la Jerusalén celestial llevando allí su esplendor. Entre estos vemos reyes humanos de todas las variedades: *Salomón en toda su gloria (y, a pesar de todo, autodestructivo al final); *David, Ezequías y Josías como modelos de fe y justicia; Jeroboam, Acab, Manasés y docenas de ellos como encarnación de la impiedad en Israel y Judá; hasta reyes y emperadores extranjeros, la mayoría de los cuales son símbolos del mal.

El boato que rodeaba a los reyes era el más rico y ostentoso de cualquier grupo de la sociedad. La edificación de palacio de Salomón llevó casi el doble de tiempo que la construcción del templo, y su riqueza y fama eran asombrosos. Su corte consumía cantidades sorprendentes de productos alimenticios cada día; tenía miles de *caballos (1 R 4.22-28 [5:2-8]); mantenía una inmensa flota de barcos comerciales (1 R 9.26-28); y su sabiduría, riqueza y fama se extendieron por todas partes (1 R 10).

El rey era ungido para su oficio. Se nos habla de forma específica sobre el ungimiento de Saúl, David, Salomón y Jehú (ver especialmente el relato del ungimiento de Jehú [2 R 9.1-13]). Sus símbolos personales de realeza incluyen las vestiduras reales (1 R 22.10, 30; 1 Cr 15.27), un *cetro (Gn 49.10), un *trono ornamentado (1 R 10.14-29; 2 Cr 32.27-30), un ejército personal de soldados (2 S 23.8-39) y un entierro en las tumbas reales de Samaria (2 R 13.13) o Jerusalén (2 R 9.28; 2 Cr 32.33).

Por ricas que sean las imágenes de los reyes israelitas y judaítas en la Biblia, imperios mayores como el asirio, el babilónico, el persa, el helenístico y el romano excedieron a los de Salomón y otros reyes en su riqueza y lujo. A lo largo del Antiguo Oriente Próximo, el poder del rey, su riqueza y su estatura eran el símbolo de los de la nación.

Se suponía que la monarquía en Israel contrastara con la de las naciones circundantes. Aunque apareció relativamente tarde en el escenario de la historia de Israel, en comparación con los oficios de sacerdote, juez o profeta, la monarquía tuvo tempranas raíces en las promesas de Dios a Abraham. Entre las muchas bendiciones que le fueron prometidas se encontraba la que anunciaba que en su descendencia habría reyes (Gn 17.6, 16; 35.11). Esta promesa se colocó bajo un mayor enfoque en la bendición de Jacob sobre sus doce hijos, donde la autoridad real se le promete a Judá (Gn 49.8-12). Se estipula que debe recibir la reverencia de sus hermanos (y no José, como es el caso anteriormente [Gn 37.5-11]), y el cetro, el bastón de mando, le pertenece exclusivamente a Judá.

Esta promesa se cumple en el establecimiento de la monarquía davídica (ya que David pertenecía a la tribu de Judá) y en la promesa de Dios a David en cuanto a que la suya sería una dinastía eterna (2 S 7.11-16). En Crónicas encontramos una y otra vez el aspecto eterno de este reino (p. ej., 1 Cr 17.12, 14, 17, 23-24, 27; 2 Cr 9.8; 13.5, 8; 21.7), así como la importante aseveración de que el reino terrenal representado por el linaje davídico ha de identificarse con el reino de Dios: 2 Crónicas 13.8 menciona «el reinado del Señor que está en manos de los hijos de David» (LBLA) y en 1 Crónicas 28.5 y 29.23 se menciona a Salomón sentado «en el trono [del Señor] como rey para que gobiernes para él». Israel mismo debía ser un «reino de sacerdotes» (Ex 19.6), una idea aplicada en el NT por Pedro y Juan a todo el cuerpo de creyentes (1 P 2.9; Ap 1.6; 5.10).

El rey israelita debía cumplir varios criterios estrictos, según Deuteronomio 17.14-20: (1) debía ser escogido por Dios; (2) no debía ser un extranjero; (3) no debía acumular caballos (es decir, crear y confiar en el poder militar); (4) no debía acumular muchas *esposas, para que su corazón no se desviara; (5) no debía acumular *riqueza para sí; (6) debía escribir una copia de la ley para sí mismo; y (7) debía leerla y obedecerla.

Por tanto, el rey no era ley para sí mismo, sino que estaba sujeto a la ley de Dios. Su principal función debía ser el ejemplo de un humilde siervo de Yahvéh, guiando al pueblo en el cumplimiento de la ley. En cuanto a la seguridad nacional (una importante preocupación en Israel y en todas las naciones circundantes), era Yahvéh mismo quien debía ser el *Guerrero Divino de Israel. Por ello, cuando los israelitas pidieron un rey como las naciones, para que los dirigiera en sus batallas (1 S 8.5, 20), representaba la deposición de Yahvéh como guerrero de Israel. La misma cuestión está en juego en la petición de los israelitas a Gedeón para que gobernara sobre ellos porque él —y no Yahvéh— había derrotado supuestamente a los madianitas, al menos en la mente de ellos (Jue 8.22-23).

Los reyes eran responsables delante de Yahvéh y los profetas eran sus representantes para confrontarlos cuando pecaban. Una y otra vez, los profesas como Natán, Gad, Elías, Eliseo, Miqueas, Isaías, Jeremías, Amós y otros se enfrentaron a los reyes. Esto contrasta de forma dramática con los conceptos de realeza del Antiguo Oriente Medio, donde los reyes (faraones) mismos se consideraban dioses, como por ejemplo en Egipto. La norma de esta parte del mundo —y con frecuencia en Israel y Judá— era que los

profetas tenían obligaciones para con los reyes y les decían lo que ellos querían oír (ver Acab y los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal en 1 Reyes 18 y, más tarde, sus cuatrocientos profetas consejeros en 1 Reyes 22).

La especial relación del rey davídico con Yahvéh, en el AT, ser representa bien en los salmos reales (p. ej., Sal 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). En el Salmo 2, por ejemplo, el rey es el ungido de Dios (Sal 2.2) y su propio hijo adoptivo (Sal 2.7; cp. 2 S 7.14). El rey debe ser leal a Yahvéh para establecer rectitud y justicia, y ayudar a los necesitados (Sal 72; 101). Su morada está en *Sion, el monte santo de Yahvéh (Sal 2; 132). Este le da la victoria sobre sus enemigos (Sal 2; 20; 21; 110; 144).

Los reyes no israelitas del At se presentan casi de manera uniforme bajo una luz negativa, como adversarios del pueblo de Dios y obstrucciones al plan divino. Fueran los grandes faraones egipcios, los mezquinos «reyezuelos» cananeos (es decir, reyes de pequeñas ciudades estados) o los reyes guerreros asirios o babilonios, estaban consumidos con su propio poder e importancia y, por tanto, se oponían a Yahvéh. Entre las excepciones notables se encuentran varios reyes persas. Por ejemplo, Ciro fue el instrumento de Yahvéh para redimir a su pueblo del exilio (Esd 1.1-4), y Dios lo llamó «mi pastor» y «mi ungido» (Is 44.28; 45.1). Darío fue bueno con Daniel (Dn 6) y Asuero (Jerjes I) trató bien a Ester y a Mardoqueo.

En el NT también, los reyes humanos se ven habitualmente como oponiéndose contra Yahvéh y su ungido: Faraón, los Herodes, Aretas y los emperadores romanos, todos ellos están presentes. Esto reyes son conocidos como «reyes de la tierra» (p. ej., Mt 17.25; Ap 1.6; 6.15), «los reyes de los gentiles» (Lc 22.25) o «reyes de todo el mundo» (Ap 16.14). Solo David y Melquisedec reciben un trato positivo en el NT: David, por las promesas que se le dieron sobre su dinastía perpetua, que Jesucristo cumplió por completo (cp. Mt 1.1); y Melquisedec, rey de Salem (Gn 14), por su posición sacerdotal (cp. He 7).

Monarquía divina. Dios como Rey. Una de las formas más importantes en la que la Biblia habla de Dios tanto en el AT como en el NT es que reina como rey. Primero lo encontramos en el cántico de Moisés y María, que afirma que «el Señor reina por siempre y para siempre» (Ex 15.18 NTV). Esta idea del reino eterno de Dios como rey en el futuro se repite numerosas veces (p. ej., Sal 10.16; 29.10; 66.7; 146.10; Jer 10.10; Mi 4.7; 1 Ti 1.17). También se afirma que se extiende en el tiempo inmemorial del pasado (p. ej., Sal 74.12; 93.2).

La monarquía de Yahvéh es sobre su propio pueblo, incluido el rey israelita (p. ej., Nm 23.21; 1 S 12.12; Sal 44.4 [MT 5]; 74.12; 145.1; 44.6; Is 33.22; Ez 20.33). Sin embargo, la visión bíblica de la monarquía de Yahvéh se extiende también a las naciones. Él es soberano sobre ellos, y le adorarán al final (P. ej., Ez 15.18; Sal 22.28; 47.2 [3], 7 [8], 8 [9]; 93.1; 96.10; Mi 4.7; par. 1 Cr 16.31; 2 Cr 20.6; Sal 97.1; 99.1; 146.10; Jer 10.7, 10; 46.18; 48.15; 51.57; Zac 14.16, 17; Mal 1.14). Más allá de esto, la soberanía de Dios se extiende a los elementos de la naturaleza y a los dioses adorados entre las naciones (ver esp. la monarquía de los salmos de Yahvéh: 47; 93; 96–99; 145). Aquí es donde Yahvéh como Creador-Rey también es prominente.

El reinado de Dios está en los cielos, pero su trono en los tiempos del AT se describe como el arca del pacto (1 S 4.4; Sal 99.1). Isaías tuvo una gloriosa visión del Señor sentado en su trono, alto y exaltado, rodeado por serafines que lo adoraban (Is 6.1-5). A él se debe la adoración de las naciones (Zac 14.16, 17).

Jesús como Rey. El NY también habla a menudo de Jesús como rey. Esto tiene sus raíces en la monarquía davídica del AT (Jesús era el hijo de David [Mt 1.1; Ro 1.3]) u en la idea mesiánica del AT. El término mesías viene del hebreo māšîaḥ, que significa «el ungido». Estos términos se pasaron al griego como messias o traducidos como christos. Jesús, el *Cristo, es el rey ungido por excelencia del linaje de David, y numerosas profecías mesiánicas del AT miran hacia el futuro, a él. Jesús era ontológicamente el Hijo de Dios, como segunda persona de la Trinidad (ver Jn 1.1-18) y también como hijo de David, ya que cualquier rey davídico era «hijo» de Dios (2 S 7.14; Sal 2.7). Es en la persona de Jesucristo, pues, que las imágenes de la monarquía humana y divina se funden de forma final y única.

En los Evangelios, a Jesús se le llama «Hijo de David», «Rey de los judíos» o «Rey de Israel», principalmente por sus oponentes durante su juicio delante de Pilato (Mt 27; Mr 15; Lc 23; Jn 18–19). Sin embargo, reconoció su monarquía abiertamente, en respuesta al sumo sacerdote, en un lenguaje glorioso: «Sí, yo soy [el Cristo] —dijo Jesús—. Y ustedes verán al Hijo del hombre sentado a la derecha del Todopoderoso, y viniendo en las nubes del cielo» (Mr 14.62 NVI).

La culminación de la monarquía de Jesucristo se encuentra en Apocalipsis. Aquí es el «Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19.16; cp. también 17.14); es decir, ocupando el mismo lugar que Yahvéh tiene en los pasajes del AT que hablan de su monarquía. El Señor Dios mismo es el «Rey de las naciones» (Ap 15.3 NVI) o los «siglos» (NVI). De hecho, la mayor parte del libro de Apocalipsis está dedicado a declarar la victoria de Dios sobre los poderes del mal.

Los oficios de profeta, sacerdote, juez y rey del AT, todos se funden en el NT, en la persona de Jesucristo, el rey exaltado sobre todo y ante quien se doblará toda rodilla (Fil 2.9-11).

Ver también AUTORIDAD, HUMAN; CRISTO; CRÓNICAS, LIBRO DE; CORTE, REAL; CORONA; DAVID; JERUSALÉN; REINO DE DIOS; REYES, LIBROS DE; CETRO, SALOMÓN; TRONO; SION.

BIBLIOGRAFÍA. D. M. Howard Jr., “The Case for Kingship in Deuteronomy and the Former Prophets,” *WTJ* 52 (1990) 101-15; B. Klappert, “King, Kingdom,” *NIDNTT* 2:372-90; G. V. Smith, “The Concept of God/the Gods as King in the Ancient Near

East and the Bible,” *Trinity Journal* 3 (1982) 18-38.

REYES, LIBRO DE

Estos libros, en origen uno solo, son la continuación de 2 *Samuel y recogen la historia de Israel a partir de la muerte de David hasta el *exilio. El género es, por tanto, inequívocamente histórico pero está escrito desde una perspectiva teológica muy diferente de la historia secular moderna. Esta «historia profética» muestra el cumplimiento de la palabra del Señor, transmitida por los *profetas, en acontecimientos

ocurridos varias generaciones después. Contiene un pronunciado elemento de juicio. Todos los gobernantes del reino del norte «hicieron lo malo a los ojos del Señor» y solo siete reyes de Judá fueron aprobados por haber hecho «lo recto a los ojos del Señor« (cinco de los cuales con reservas). La base del juicio era la ley deuteronómica del *pacto, que el rey debía copiar, leer y seguir (Dt 17.18). Este compromiso, que pretendía distinguir a Israel de todas las demás naciones, debía cumplirse; de ahí la amenaza el supremo desastres anunciad por Ahías (1 R 14.15) que pende sobre el resto del libro. La palabra profética proporcionaba un tema interpretativo.

El autor no es innovador, sino un fiel representante del entendimiento profético de la historia. Dios es el actor principal. El enfoque está fuera del dominio y del periodo de vida de cualquier ser humano individual, sea rey o profeta. Las naciones circundantes estaban incluidas en su alcance. La historia de Israel incidía en la historia del mundo cuando Egipto, Asiria y Babilonia invadieron, afirmando su autoridad sobre Samaria y Jerusalén. La historia profética abarca el destino de las grandes potencias (p. ej. 2 R 24.1-3), así como el de Judá e Israel (2 R 23.27).

La cronología es importante para el autor. Busca fechar la edificación del templo (1 R 6.1) y, mediante fórmulas aceptadas, recoge la entronización, muerte y extensión del reino de cada monarca, aunque al mantener en todo momento el paralelo de ambos reinos crea un patrón complicado. El solapamiento entre Israel y las potencias mundiales hace posible una cronología comparativa para anclar los acontecimientos en paralelo con la historia mundial. Los reinados de los conquistadores del mundo como Senaquerib (2 R 19.32-34) y Nabucodonosor (24.13-15) están bien documentados fuera de la Biblia.

En lo que concierne la estructura de Reyes, la cronología es básica: el orden de los acontecimientos dicta el contenido. Pero dentro de esa estructura general, hay poco más en la forma del patrón. Al principio, el reino está unido bajo el anciano *David y *Salomón, pero pronto tuvo lugar la división. Hacia el final del libro, ambos reinos han sido destituidos. A pesar de todo, el declive no se interrumpe. Existen ejemplos de *arrepentimiento (1 R 21.27-29), en especial en Judá bajo Ezequías (2 R 18–20) y Josías (2 R 22–23), pero no es lo que lleva la narrativa a su apogeo. Se ofrecen breves episodios situados uno junto al otro, y los resúmenes de reinados con notas sobre las fuentes de información adicional van uno tras otro. Los reyes de ambos reinos se sincronizan para presentar a un solo pueblo de Dios, a pesar de la división. El resultado de la promesa de Dios a David reiterado en 1 Reyes 2.4 se había puesto en riego, de modo que el libro acaba con un gran vacío, a excepción del más ligero vislumbre de esperanza (2 R 25.27-30). El autor estaba ejerciendo la fe al escribir el libro.

La estructura revela que el autor tiene prioridades. David es su rey ideal y la devoción de otros reyes se juzga según su modelo: «[Salomón] no siempre fue fiel al Señor su Dios como lo había sido su padre David» (١ R ١١.٤ NVI). Por el contrario, otros reyes tuvieron ejemplos como Jeroboam ben Nabat «por el pecado que cometió, haciendo pecar a Israel» (1 R 16.19 LBLA). A los reyes de la segunda categoría se les dedica poco espacio, en comparación, a menos que formaran parte de un ministerio profético. Incluso a Omri, fundador de una dinastía, y diplomático que puso el reino del norte en el mapa

internacional, se le despacha en seis versículos (1 R 16.23-28). La adoración idólatra que fomentó contenía las semillas de la desintegración de Israel. Los individuos que destacan en el libro son aquellos que cumplieron el ideal profético o los fueron profetas: Elías, Eliseo, Jehú, Ezequías, Isaías, Josías.

Las recopilaciones de episodios pertenecientes a la vida de los profetas tienen un carácter inconfundible. Elías aparece de repente, sin introducción (1 R 17.1) y ocupa el escenario central, oponiéndose al rey y demostrando con decisión que el Dios de Israel era en realidad Dios. Él dirigía el curso de la historia (١ R ١٨-١٩.١٥) y reprendía a los reyes por medio de sus profetas (١ R ٢ ;٢٢-٢١.٢٠ ;٢٠.٤٢ R ١.١٦).

Las narrativas de Eliseo son episódicas, de rápido movimiento, a menudo inconexas, excepto que siguen mostrando a gobernantes y campesinos por igual, que Dios revelaba su propósito a sus profetas. De hecho, este gran bloque de catorce capítulos en medio de Reyes, casi un tercio del total, sirve de prueba tranquilizadora de que el Dios de sus padres era el Dios vivo que reivindicaba el derecho y acarreaba retribución sobre los opresores. Esta es la fuente de esperanza del libro: el Dios que dio la ley seguí defendiéndola, no solo en justicia sino también en misericordia, contestando la oración y respondiendo a la fe.

Que el autor cite muchas fuentes a la hora de resumir reinados complica la tarea de analizar su estilo de escritura. Gran parte de la colorida fraseología está en diálogo, presumiblemente citado de una fuente, aunque el hecho de que lo incluya sugiere que apreciaba su fuerza: «numerosos como la arena que está a la orilla del mar» (1 R 4.20) se remonta a Abraham (Gn 22.17); «cada uno debajo de su *parra y debajo de su *higuera» (1 R 4.25) habla de paz en Asiria así como en Israel (2 R 18.21); «lámpara a él [David] y a sus hijos perpetuamente» (2 R 8.19) es una metáfora recurrente (1 R 11.36; 15.4; cp. 2 S 21.17). Estos pocos ejemplos sugieren que al autor le satisfacía usar los giros de frase proféticos, recalcando la palabra del Señor y no la suya propia.

En el relato del reinado de Salomón puede parecer que el autor hable demasiado de la *sabiduría de Salomón, en especial a la vista de sus revelaciones en el capítulo 11. Podría haber un fuerte elemento de ironía y en a repetición de cosas como ollas, tenazas y aspersores de *oro o de *bronce bruñido entre el mobiliario del *templo (1 R 7.40, 45, 50) Estos se detallan entre el botín tomado por los babilonios y llevados al exilio (2 R 25.14). Ciertamente se insinúa la crítica en el contraste entre «siete años le llevó a Salomón la construcción [del templo]» (1 R 6.38 NVI) y lo que sigue: «Después edificó Salomón su casa en trece años» (1 R 7.1 RVR1960).

Existe un humor tenso que raya en la ironía en muchos relatos de Reyes, como cuando Elías se burla del pretendido dios Baal (1 R 18.27) y el contraste entre el «solo yo he quedado» de este profeta y los «siete mil israelitas que no se han arrodillado ante de Baal» del Señor (1 R 19.14-18). Durante el sitio de Samaria, la promesa de Eliseo con respecto que habría abundante alimento fue recibida con la clásica declaración de incredulidad: «Aun si el Señor abriera las ventanas del cielo, ¡no podría suceder tal cosa!». Lo que para el oficial del rey parecía imposible, los marginados despreciados se regocijaron en dar la noticia de su cumplimiento (2 R 7.1-11 NVI). Un ejemplo de la

dramática ironía ocurre cuando Jehú mata a Joram en el mismo enclave de la viña de Nabot y tira su cuerpo donde había salpicado la sangre de este (2 R 9.24-26).

El autor no pone jamás en duda el poder del Señor para controlar la *historia. Como un agricultor con su toro, el Señor conducirá al gran Senaquerib al lugar exacto donde quiere que vaya (2 R 19.28). Aunque muy mermado, Judá tiene un futuro que se cumplirá con el celo del Señor Todopoderoso (19.29-31). Pero era seguir bajo los babilonios, pero la fe no aceptaría que el exilio era el final.

Ver también CRÓNICAS, LIBROS DE; HISTORIA; JERUSALÉN; REY, REINADO; SALOMÓN; SAMUEL, LIBROS DE; TEMPLO.

RIESGO, HISTORIAS DE

A todos nos gustan las historias de riesgo, porque proporcionan acción y suspense. En la Biblia, los asuntos son más profundos: la vida de *fe heroica es casi sinónimo de disposición a asumir el riesgo.

Por ejemplo, Noé se arriesgó a construir un *arca enorme en tierra seca, en respuesta a la predicción divina de un *un diluvio. Era un riesgo que *Abraham respondiera de inmediato a la orden divina de salir de su tierra natal hacia «la tierra que yo te mostraré» (Gn 12.1 RVR1960) . La disposición de Abraham a ofrecer a su hijo en *sacrificio (Gn 22) iba en la misma línea. No todas las empresas arriesgada de la narrativa bíblica son dignas de elogio: Lot asumió un riesgo imprudente cuando escogió vivir basándose en la perspectiva de la *prosperidad material, y el riesgo de *Jacob al engañar a su padre (Gn 27) fue deleznable.

Moisés es el caso práctico de alguien dispuesto a asumir el riesgo de fe. Se requería valor para presentarse tantas veces delante de Faraón. Como líder heroico, Moisés obedeció una y otra vez las instrucciones de Dios frente a la oposición de una nación de quejumbrosos crónicos. Josué y Caleb representan de igual modo la voz de la fe valiente cuando instan a la nación a entrar a la *Tierra Prometida, a pesar de los peligros aparentes (Nm 13.30-33).

Los jueces también fueron arriesgados. Ehud emprendió un riesgoso asesinato con una inventiva consumada. Débora y Barac demostraron valor guiando a un ejército contra los cananeos, y también Jael al matar a Sísara con una estaca y un mazo. Gedeón dirigió una osada redada nocturna sobre los madianitas con solo trescientos hombres. En el lado negativo, por sus hazañas de fuerza *Sansón asumió necios riegos: se casó con una filistea, formuló un enigma en su banquete de boda, y se entretuvo con una tentadora.

Algunos de los temerarios más resplandecientes de la Biblia son *mujeres. Ana se convirtió en todo un espectáculo cuando oraba pidiendo un hijo y se atrevió a ofrecer a su hijo desde niño al servicio del templo. *Rut se arriesgó a una nueva vida en un país extranjero y aventurándose a un encuentro a medianoche con Booz, en la era. Abigail osó interceptar a David cuando este iba a vengarse del mezquino marido de ella (1 S 25). *Ester arriesgó su vida cuando aceptó hacer una petición al rey en nombre de su nación.

Algunos de los personajes más heroicos de los anales históricos del AT son conocidos por estar dispuestos a arriesgarse por Dios. A la cabeza está David, y de forma más notable su buena disposición, siendo tan solo un niño con una honda, de enfrentarse al

gigante Goliat en combate singular. David también asumió un riesgo al negarse a quitarle la vida al rey Saúl, cuando esto le habría librado de su enemigo personal. Su conducta engendró el mismo comportamiento en sus seguidores, que arriesgaron su vida para traerle agua de un pozo de Belén en tiempo de guerra (1 Cr 11.15-19). Ezequías también se arriesgó por Dios, desplegando la carta de amenaza de Senaquerib delante del Señor en el templo, en lugar de sucumbir a la intimidación de su enemigo (2 R 19; Is 38).

El libro de Daniel es una miniantología de las historias de riesgo. En primer lugar, él y sus tres amigos osaron rechazar la dieta del rey en deferencia a su propia dieta *kosher*. Después, los tres amigos se arriesgan negándose a inclinarse ante la estatua del rey, a pesar de la amenazas del monarca. Finalmente, Daniel se atreve a orar a pesar de la prohibición.

Ningún personaje bíblico es más valiente que los profetas que proclamaban un mensaje impopular a los reyes malvados. Elías es quien más destaca entre ellos, en sus desafíos a Acab y Jezabel, sobre todo cuando presenta el arquetípico reto en el Monte Carmelo, llegando a empapar el altar de agua antes de clamar a Dios para que enviara fuego (1 R 18).

Un espíritu similar acompaña a los discípulos y a Pablo en el libro de Hechos. Allí encontramos numerosos relatos de atrevida predicación frente a la oposición y la persecución, así como viajes en medios peligrosos a remotos lugares del mundo griego y romano.

En la Biblia, la vida de fe es una vida de riesgo. El pasaje de lista de fe en Hebreos 11 capta su espíritu, con un catálogo de arriesgadas aventuras que nunca habrían tomado las personas en cuestión, primeramente pos su seguridad personal.

Ver también FE.

RÍO

Los ríos y los arroyos tienen un atractivo predecible en la imaginación humana. Nos atraen. Como fuente de agua, representan cualidades que dan vida. Su tranquilo flujo lo convierte en una imagen de misterio y fascinación. Cuando en el Salmo 46 el poeta quiere un contraste inmutable con el franco simbolismo de trastorno cataclísmico en la naturaleza, lo único que tiene que hacer es afirmar: «Hay un río cuyas corrientes alegran la ciudad de Dios, la santa habitación del Altísimo» (Sal 46.4 NVI). La iglesia cristiana tiene himnos evocativos sobre el pueblo de Dios reuniéndose junto al río y sobre al amor perfecto de Dios que es como un río glorioso. Las más de ciento cincuenta referencias bíblicas a ríos y arroyos se dividen principalmente en seis categorías: una fuente de vida, una fuente de *purificación, como punto de referencio fronterizo o geográfico, un lugar de encuentro divino-humano, el agente de los actos de provisión/*rescate o *juicio de Dios y un símbolo.

La relevancia de los ríos en la Biblia depende mucho de la carencia en Israel de ríos importantes dentro de su territorio. En contraste con los ríos vivificantes que sustentaba a Egipto y Mesopotamia (ver Dt 11.10), Israel era «tierra de montañas y de valles, regada por la lluvia del cielo. El Señor su Dios es quien la cuida» (Dt 11.11-12)- Mientras los países con muchos ríos los usaban como medio de transporte y comunicación, Israel

permaneció ampliamente asociado con la tierra. Sin embargo, aun careciendo de arroyos perennes, Palestina poseía numerosos uadis, o cauces secos de ríos, que solo fluían con la escorrentía de las *lluvias, una imagen que Job usa para describir a sus poco fiables amigos: «Mis hermanos han obrado engañosamente como un torrente, como las corrientes de los arroyos que se desvanecen (Job 6.15; cp. 1 R 17.1-7).

La asociación de los arroyos con la vida en el Biblia se apoya en la árida geografía del mundo bíblico, al menos de tres maneras. Primero, se nos dan imágenes de arroyos que fluyen en el *desierto. Leemos, pues, sobre «como arroyos de agua en tierra seca» (Is ٣٢.٢ NVI), «manantiales en el desierto» (Is ٣٥.٦ NTV) y «arroyos en suelo seco» (Is ٤٤.٣ NVI). En segundo lugar, se dice una y otra vez que los árboles crecen en las riveras de los arroyos, con la implicación de que no florecen lejos de ellos (Sal 1.4; Is 44.4; Jer 17.8; Ez 31.4; cp. la afirmación en Is 32.20: «Dichosos vosotros los que sembráis junto a todas las aguas»). A esto se le puede añadir imágenes ocasionales de arroyos que se desecan en la sequía, una imagen de pérdida (Job 14.11; Sal 107.33).

Basándonos en todos estos factores es fácil vislumbrar qué tipo de río o arroyo anhelaba el pueblo bíblico: querían riachuelos «llenos» (Sal 65.9), *«abundantes» (Ez 17.5, 8), « arroyos que bajan de la montaña» (Dt 9.21; 10.7; Sal 42.1; Cnt 4.15; Is 44.4; Jer 18.14), «inagotables» (Sal 74.15; Am 5.24) y «profundas» (Pr 18.4). Estas cualidades, a su vez, son una parte importante del significado cuando los autores bíblicos usan ríos y arroyos como símbolos para Dios y la vida justa.

En su forma más positiva, el río figura en la Biblia como parte del *jardín paraíso, una fuente de vida para plantas, animales y personas. Del Jardín del Edén original fluía un río que se dividían en cuatro (Gn 2.10-14). Cuando Lot levantó sus ojos, vio que «que todo el valle del Jordán, hasta Zoar, era tierra de regadío, como el jardín del Señor como la tierra de Egipto» (Gn 13.10 NVI), y representaba la prosperidad. En la bendición de Balaam sobre Israel encontramos la imagen de «jardines a la orilla del río» (Nm 24.6 NVI). En las imágenes que presenta el salmista de la bendición de Dios sobre la tierra, la del río es prominente, con garantías de que «el río de Dios rebosa de agua» (Sal 65.9 LBLA) y que Dios, como jardinero y cuidador cósmico, hace que los arroyos fluyen entre los montes (Sal 104.10). En un entorno así, la equiparación del río con la prosperidad es inevitable: «Así dice el Señor: "... extenderé la paz como un torrente, y la riqueza de las naciones como río desbordado"» (Is 66.12).

Los usos simbólicos del río en la Biblia se respalda principalmente en las asociaciones de un río paradisíaco. Leemos sobre el «torrente de… delicias» de Dios (Sal 36.8 RVR1960), sobre «el Majestuoso, el Señor» que es para su pueblo «un lugar de ríos y de anchos canales» (Is 33.21 LBLA) y sobre el río del cielo que fluye «corría por el centro de la calle principal» de la ciudad celestial, a cada lado del cual está el árbol de la vida, que recuerda al paraíso original (Ap 22.1-2 NVI). Dado que *Jerusalén no tenía río que fluyera a través de ella (un acueducto le suministraba el agua [Is 7.3]); el río que el salmista describe fluye por medio de Jerusalén (Sal 46.4) y debe de ser un símbolo de la presencia de Dios siendo esta una interpretación probable para la visión de Ezequiel que ve un río que fluye del templo (Ez 47). De forma parecida, Jesús habla de una realidad

espiritual cuando dice: «De lo más profundo de su ser [del creyente] brotarán ríos de agua viva» por la que se refiere al Espíritu Santo (Jn 7.38-39 LBLA).

Una importante función de los ríos de la Biblia es la de servir de fronteras y de puntos de referencia geográficos. El *Jordán era el único río más importante de Israel, pero se encontraba en la periferia como frontera oriental de Israel (Nm 34.12; Ez 47,18). Uno no encuentra en la Biblia la metáfora del Jordán como río de muerte que había que cruzar antes de entrar al más allá, comparable al río Estigia de la mitología romana o el río Jabur en Mesopotamia. No obstante, que el Jordán sea una frontera junto con el estatus de los ríos en general impregna los textos bíblicos. El Jordán separa comunidades (Jos 22.11-12, 24-25; Jue 12.5-6). Los ríos y uadis también definen la frontera de Israel al norte y al sur: «desde el río de Egipto hasta el gran río, el Éufrates» (Gn 15.8 NVI), siendo este último el Río por excelencia (Ex 23.31 y otros lugares) y sirve más tarde para demarcar la frontera de la provincia persa «del otro lado del río» (Esd 8.36; Neh 2.7; etc.).

Los ríos pueden ser fronteras espirituales y también físicas, porque aunque Dios puede revelarse en cualquier lugar, los ríos (como los *árboles y los *montes) figuran a menudo como lugares para los encuentros divinos. Ezequiel y Daniel especifican que están cerca de corrientes de agua cuando llega hasta ellos una comunicación sobrenatural (Ez 1.1-3; 10-.15-22; 43.3; Dn 10.4; 12.5-7). El río Jordán proporciona el contexto para la ascensión de Elías al cielo y la confirmación de Eliseo como su sucesor profético (2 R 2.6-15). Jacob lucha con un ser sobrenatural toda la noche cuando cruza un río para volver a entrar en Canaán (Gn 32.22-31), y es junto al Jordán donde la voz de Dios desde el cielo declara que Jesús es su Hijo (Mr 1.9-11). Incluso en los *sueños reveladores, los ríos proporcionan el entorno para los encuentros divinos (Gn 41.1-18; Dn 8.2-6, 16). La asociación espiritual con aguas vivas es relevante en estos contextos. Jesús habla de la nueva vida en Cristo en términos de agua viva, que produce vida eterna (Jn 4.10-14), y en Juan 7.38 (cp. Ap 7.17) Jesús promete el Espíritu Santo a través de la metáfora del agua viva. Los acontecimientos espirituales cerca de los ríos son, pues, precursores de la verdadera agua viva que viene de Jesucristo.

Por el aura numinosa a veces asociada con los ríos, las personas que buscan comunicarse con Dios pueden hacerlo junto a un río. Las expectativas de Pablo de hallar a un lugar de *oración junto a un río (Hch 16.13) tiene precedentes tempranos: Esdras y sus compañeros se detienen junto a un curso de agua durante siete días para ayunar y orar pidiendo la protección de Dios para el viaje previsto (Esd 8.15-31), y los exiliados se lamentan delante de Dios «junto a los ríos de Babilonia» (Sal 137.1 NVI).

«Agua viva» es una metáfora bíblica para la calidad de agua que se encuentra en un río o arroyo: en contraste con el agua estancada, «muerta», se mueve y, por tanto, está «viva». En el AT, la culpa de un homicidio sin resolver se eliminaba mediante un ritual que se llevaba a cabo junto a un arroyo de agua (Dt 21.1-9). El Jordán, el río principal de Israel era el más potente en sus capacidades vivificantes: la lepra de Naamán se eliminó y «su carne se volvió como la carne de un niño» (2 R 5.14 RVR1960) con solo sumergirse en el Jordán, aunque él había propuesto ríos alternativos (2 R 5.12). El Jordán es la fuente de agua «viva» que Juan el Bautista escoge purificar simbólicamente a los judíos

arrepentidos de sus pecados (Mt 3.5-11). Los ríos tienen, pues, un estatus especial como limpiadores.

Los ríos son, finalmente, una imagen ambivalente: Dios puede usarlos para hacer estragos entre sus enemigos (Jue 5.21) o para proveer salvación a su pueblo. Por tanto, aunque el Nilo acarrea la muerte a los niños varones israelitas (Ex 1.22), que el bebé Moisés se salvara en una cesta en el Nilo (Ex 2.3-5) resultará en última instancia en una nueva vida para todos los israelitas y un en un Nilo sangriento para los egipcios (Ex 7.15-25). En su manifestación negativa, los ríos pueden fluir con sangre para indicar una muerte masiva (Ez 32.6; cp. Ex 7.15-25; Sal 78.44), y en el catálogo de desastres que Pablo sufrió como misionero, hallamos la imagen «en peligros de ríos» junto con terrores como bandidos e indigencia (2 Co 11.26-27). Vemos la naturaleza de dos caras de los ríos entre las referencias *apocalípticas a ellos también. Los oráculos de *juicio hablan de ríos contaminados (Ap 8.10-11; 16.4) y los ríos que Dios secó como juicio contra el pueblo pecaminoso (Is 19.5; 42.15; 44.27; 50.2; Nah 1.4). Pero los oráculos de redención nos proporcionar imágenes evocadoras de montañas y arroyos que destilan *vino (Am 9.13) y agua (Jl 3.18).

Los ríos desembocan en el *mar (Ec 1.7) y participan de la cualidad amenazadora del mar: como este, pueden epitomizar a los rebeldes indisciplinados que se oponen al establecimiento de la norma ordenada por Dios. Por una parte, la Biblia nos proporciona imágenes aterradoras de ríos crecidos que desbordan sus orillas y asolan la morada humana (Jos 3.15; Is 8.7-8). Dios es la única figura de la Biblia capaz de contrarrestar la fuerza hostil de ríos rebeldes, cuya arremetida rechaza con armas divinas (Hab 3.8-15) que hacen que las aguas se retiren aterrorizadas (Sal 114.3-5). De manera específica, Dios divide los ríos o los seca para que ya no sean una amenaza y su pueblo pueda cruzarlos a salvo (Is.15-16; Zac 10.11). Cuando Israel, Elías y Eliseo (Jos 2; 2 R 2), cruzan el Jordán, el milagro contienen una dimensión moral: es una demostración de la victoria de Dios sobre las fuerzas del mal que intentan obstaculizar el movimiento del pueblo de Dios. Cualquier poder que tengan los seres humanos tienen sobre esta realidad moral: «Pondré [Dios] su mano [del rey] sobre el mar, y sobre los ríos su diestra (Sal 89.25 RVR1960; cp. 2 R 2.14).

Resumen. Los ríos y los arroyos figuran de forma prominente en la Biblia. En un plano físico, las referencias a ellos nos mantienen situados en un mundo real donde el agua produce vida y sustento, y su ausencia amenaza la existencia. A nivel simbólico, los arroyos describen las realidades espirituales más profundas. La estructura misma de la Biblia se apoya en el río: el río fructificador que se origina en Dios encuadra, de forma adecuada, la narrativa bíblica de principio (Gn 2.10-14) a final (Ap 22.1-2; cp. Ez 47.5-12; Jl 3.18), y hasta los seres humanos pueden ser conductos de vida cuando de ellos «brotarán ríos de agua viva» (Jn ٧.٣٨ NVI).

Ver también AGUA; COSMOLOGÍA; FUENTE; MAR; MANANTIAL DE AGUA; MONSTRUOS; RÍO JORDÁN.

RÍO JORDÁN

Ningún río figura de forma más prominente en la Biblia que el Jordán, que se menciona más de setenta y cinco veces. Los hechos físicos son que el río crece en los montes del Líbano, fluye al lago de Tiberias (Mar de Galilea) y después viaja en descenso hasta el Mar Muerto a cien kilómetros al sur. Sinuoso y con frecuencia poco profundo, su aparición puede ser poco atractivo, aunque constituye una barrera natural entre las zonas desiertas áridas al oriente y la fértil campiña hacia el Mediterráneo al oeste.

El principal significado del Río Jordán en la Biblia es doble: es una frontera, y está en el centro de un *valle fértil. Este último domina la primera aparición del Jordán en la Biblia, en la historia de la separación entre Lot y Abraham: «Lot levantó la vista y observó que todo el valle del Jordán… era tierra de regadío… Lot escogió para sí todo el valle del Jordán» (Gn ١١-١٣.١٠ NVI).

Pero la preponderancia de las referencias trata el Jordán como frontera, y así se ve en los grupos de pasajes que hablan de «más allá del Jordán», «a este lado del Jordán», «del otro lado del Jordán» y «sobre el Jordán». Al ser una frontera de la *Tierra Prometida, un tema bíblico destacado que se asocia con el Jordán es el momento de cruzarlo. Josué 3–4 describe cómo, tras cuarenta años en el desierto, Israel, dirigido por Josué atravesó decididamente por Adán, donde el Jaboc entra en el Jordán desde el este, y cómo el agua se «elevaron en un montón», como había sucedido en el Mar Rojo, durante el éxodo. Amos acontecimientos eran señales del poder de Dios para las naciones (Jos 4.23-24; ver también la elaboración lírica de este suceso en Sal 114.3, 5). El Jordán quedó, pues, asociado en la imaginación hebrea con una entrada gloriosa en la Tierra Prometida (p. ej. Dt 3.17, 4.22). En la historia posterior del AT el río suele figurar en las narrativas de batalla, de nuevo por su estatus como frontera entre naciones.

Una importancia adicional del río Jordán es sencillamente que algunos acontecimientos importantes ocurrieron allí a lo largo de la historia bíblica. Elías fue milagrosamente alimentado por cuervos, junto al arroyo de Querit, al este del Jordán (1 R 17.2-7). Elías fue arrebatado al cielo poco después de que él y Eliseo cruzaran el Jordán por tierra seca (2 R 2.7-12). El rey sirio Naamán fue sanado de su lepra sumergiéndose siete veces en el Jordán (2 R 5.8-14). En el NT Juan el Bautista usó el Jordán para bautizar (Mr 1.5), y allí bautizó también a Jesús (Mr 5.9). Durante el ministerio de Jesús, algunas veces usó el río para bautizar (Jn 3.22).

A pesar de que desciende al nivel más bajo de todos los ríos, el Jordán no es símbolo de muerte en la Biblia. Cánticos como «Guíame oh gran Redentor» y «Swing Low [Mécete suave]» que hacen esta asociación basada en la analogía de la Tierra Prometida con el cielo, y posiblemente se basa en la tradición clásica, donde los ríos Estigia y Leteo marcan una transición entre la vida y la muerte.

Ver también DESIERTO; RÍO;TIERRA PROMETIDA.

RIQUEZA. *Ver* PROSPERIDAD; HARAPOS POR RIQUEZA.

RIQUEZAS, bienes materiales. *Ver* PROSPERIDAD; HARAPOS.

RISA. *Ver* HUMOR.

RIVALIDAD ENTRE HERMANOS

La rivalidad entre hermanos es una competición entre dos hermanos por el favor o la *bendición parental, y por el poder y la riqueza que este favor entraña. En la historia del AT, donde la historia de las tribus o incluso de las naciones es con frecuencia rastreable hasta los progenitores, la rivalidad entre hermanos se puede extender a nivel tribal (Jue 20–21; 1 R 12) o nacional (Am 1.11; Abd 10). La presencia de hermanos rivales en la Biblia dan testimonio de esta humanidad común, porque rara es la familia en la que los hermanos no compiten unos con otros como antagonistas.

*Caín y *Abel son los hermanos rivales prototípicos de la Biblia (Gn 4.1-16). El rasgo inusual de su historia es que los *hermanos están en competición (al menos según lo percibe Caín, cuyo sacrificio Dios rechaza mientras que acepta el de Abel) por el favor del *Padre celestial en lugar de un padre terrenal. Esta historia de fratricidio no solo es la historia original de rivalidad entre hermanos, sino que también muestra su efecto en la forma más extrema posible: el *asesinato del rival. El juicio de Dios se establece resueltamente contra semejante *pecado. La historia también ejemplifica dos cualidades importantes de las historias posteriores de la rivalidad entre los hermanos. Una es que se trata de una manifestación de la pecaminosidad humana, como la envidia (Gn 30.1; 37.11; Nm 12), la mala conducta sexual (2 S 131) o el deseo de poder (Jue 9.1-6). Adicional e irónicamente, la rivalidad entre hermanos en la Biblia a veces resulta de la bendición de Dios en un hermano por encima del otro.

La historia más concentrada de rivalidad entre hermanos en la Biblia es la de *Jacob y *Esaú, cuya vida en el hogar parental parece estar dominada por la competencia Opuestos en temperamento y capacidad (Gn 25.27) y cada uno de ellos favorecido por uno de sus progenitores (Gn 25.28), los mellizos ya contendían en la *matriz de su madre (Gn 25.22). Hasta cierto punto son peones en la rivalidad de sus padres el uno con el otro. Son rivales por la primogenitura familia y la bendición del padre sobre el hijo mayor, así como por el favor constante de sus padres en la vida cotidiana. La suya es una extensa historia de competición, intriga, engaño, odio y asesinato intencionado, finalmente resuelto por el espíritu perdonador de Esaú en una reunión y una escena de reconciliación memorables (Gn 33.1-11).

*Génesis, que es un libro sobre familias, es el libro bíblico más lleno de historias de rivalidad entre hermanos. Raquel y Lea se disputaban por el favor de su marido compartido, Jacob, siendo concepción su principal arma (Gn 23–30). Los niños de Jaco con Lea tenían resentimiento hacia José y Benjamín, hijos de Raquel. El hijo *adoptado de Abraham, Ismael, chocaba con la preocupación de Sara por los intereses de su hijo Isaac (Gn 21.8-14; cp. también Gn 25.5-6).

El relato de *José y sus hermanos es la historia más extensa de la rivalidad entre hermanos en Génesis. Favorecido por su padre y destacado por su sueño como hijo del destino, los hermanos es envidiado y menospreciado por sus hermanos. Por el odio sin paliativos, es imposible superar esta historia de diez hermanos que se unen contra un hermano menor indefenso. José es uno de los numerosos hermanos menores del AT que se ven favorecidos por Dios por encima de los mayores, resultando en tensiones entre ellos. Los ejemplos incluyen a Isaac/Ismael, Jacob/Esaú, José/Rubén, Zara/Fares,

Moisés/Aarón, David/Eliab y Salomón/Adonías. La historia de José y sus hermanos también ilustra particularmente bien la capacidad de Dios para usar el odio de los hermanos para sus propósitos redentores (Gn 45.5-8; 50.20). El género de la rivalidad entre hermanos muestra, pues, cómo Dios revoca con frecuencia el orden natural del nacimiento para efectuar sus propósitos divinos, aunque a nivel humano observamos el espectáculo de una oportunidad perdida para la buena voluntad y la cooperación entre miembros de la familia.

El registro bíblico de la vida de ^David también proporciona ejemplos de rivalidad entre hermanos. La historia de su llegada al campo de batalla, donde su hermano mayor lo menosprecia, está marcada por completo por la rivalidad entre hermanos (1 S 17.24-29). Los hijos de David, Salomón, Absalón y Adonías, son competidores implacables por el trono, aunque ya está reservado para Salomón (1 R 1.5-53).

Tres historias del NT sobre rivalidad entre hermanos completan el canon bíblico del arquetipo. María y Marta se convierten en antagonistas al perseguir diferentes vías para lograr la aprobación de Jesús (Lc 10.38-42). En la parábola de Jesús sobre el hijo *pródigo y el mezquino hijo mayor vemos un realzado contraste entre la juventud aventurera y la madurez responsable, incapaz de reconciliarse aun estimulado por el modelo de un padre que salió en busca de ambos hermanos (Lc 15.11-32). Esta parábola se hace eco del antagonismo entre Jacob y Esaú por una herencia, así como historias del AT en las que hermanos persisten en hostilidad aun cuando la bendición de Dios está asegurada para ambos. Finalmente, los discípulos discuten como hermanos, preguntándose cuál de ellos será el mayor en el reino (Lc 9.46-48). En el fondo, la rivalidad entre hermanos es una forma de interés personal, el deseo de poder o privilegio por encima de otro.

Para que no empecemos a pensar que la rivalidad entre hermanos es norma de vida, la vida proporciona vislumbres de un contraste: la unidad entre hermanos. El Salmo 133 afirma lo hermosa que es esta unidad y la bendición que la acompaña: «¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonía!» (١٣٣.١). Encontramos imágenes similares en la ley (Lv ١٨.١٨; Dt ١٩.١٨ ;١٥.٩) y en la literatura de sabiduría (Pr ١٨.١٩ ;١٧.١٧).

Ver también ABEL; CAÍN; ESAÚ; FAMILIA; HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR; HIJO MENOR, HERMANO MENOR; JACOB; JOSÉ EL PATRIARCA.

RIVALIDAD, hermanos. *Ver* RIVALIDAD ENTRE HERMANOS.

ROBAR, LADRÓN

Detrás de los términos relacionados *ladrón* y *atracador*, en la Biblia hay varias palabras en el NT griego y el AT hebreo, y las traducciones importantes varían en su traducción de estos diversos términos. Por ejemplo, en una imagen de ferocidad, «como una osa salvaje a la que le han robado su cría» (٢ S ١٧.٨ NVI; Pr 17.12; Os 13.8), encontramos el verbo šākal, «privar» o «dejar sin hijos», que no es el término habitual para «robo» *gāzal.* Las traducciones usan el término **ladrón.* En nuestro idioma se suele hacer una

distinción entre un *atracador*, que usa la amenaza o ejerce la fuerza o la violencia en el acto de robar, y el *ladrón* que hurta la propiedad de otros con sigilo, astucia o con trucos.

En la Biblia, el robo en su sentido literal es una práctica despreciable, no solo desde el punto de vista de la víctima que sufre una pérdida personal y una violación, sino también como infracción flagrante del mandamiento divino «no robarás» (Ex 20.15; cp. Lv 19.13). Las *maldiciones que recaerán sobre Israel por quebrantar el *pacto con Dios incluye el robo: «Día tras día serás oprimido; te robarán y no habrá nadie que te socorra» (Dt ۲۸.۲۹ NVI; cp. Lv 26.22). Por esta razón, el atraco y el robo pueden utilizarse como imágenes del pacto quebrantado y de la ruina social, como en Samaria, cuya condición *pecaminosa se expresa como «el ladrón se mete en las casas, una banda de salteadores roba en las calles» (Os 7.1 NVI).

El pobre y el *débil están particularmente indefensos para resguardarse del robo y necesitan una *protección especial. Por consiguiente, el poder salvífico de Dios se despliega de un modo más profundo cuando rescata «a los indefensos y a los pobres de quienes les roban» (Sal 35.10). En realidad, es *justicia divina, y debe reflejarse en el pueblo de Dios, ya que se les advierte: «Librad al despojado de manos de su opresor» (Jer 21.12 LBLA); también Jer 22.3). Sin embargo, en su infidelidad, Israel no rescata a las víctimas de robo. La parábola del buen samaritano se encuentra en esta trayectoria de simbolismo (Lc 10.30-37). El viajero de Jerusalén a Jericó es violentamente atacado por bandidos, despojado de todo lo que tiene y dejado por muerto. Mientras que el *sacerdote y el levita, considerados guardianes del orden del pacto, pasan por delante de su *prójimo haciendo la vista gorda, el menospreciado samaritano refleja, de forma irónica y profusa, refleja la justicia y la *misericordia divinas (ver comentario sobre Os 7.1 más arriba).

Como «profesión» social y éticamente despreciable, el robo se convierte en una imagen eficaz para dar rienda suelta a los que lo tienen en el más profundo desdén. En una imagen memorable y de lograda retórica, Malaquías describe a Israel robándole a Dios: «¿Robará el hombre a Dios? Pues vosotros me habéis robado. Y dijisteis: ¿En qué te hemos robado? En vuestros diezmos y ofrendas» (Mal 3.8 RVR1960).

Esta impresionante conjunción del robo con la *adoración y el santuario es recurrente en las Escrituras. En Romanos 2.22 Pablo condena retóricamente a los judíos: «Tú que aborreces a los ídolos, ¿robas de sus templos?» (NVI). Y el secretario del consejo de Éfeso acalla a la multitud indicando que Gayo y Aristarco, los compañeros de viaje de Pablo no son culpables ni de blasfemia contra la *diosa Artemisa ni de tobar *templos (Hch 19.37). La presencia en ambos textos del término griego especial *hierosyleō* («robar un templo») revela, sin embargo, la imagen de una especialidad en el crimen particularmente odiosa a los ojos de los *gentiles y también de los judíos. La ilustración del robo, más que el hurto, indica la osadía de un acto que violaba las sanciones religiosas y la sensibilidad. El uso paulino del término señala a una posible motivación judía de robar templos paganos, cuya protección radicaba principalmente de el respeto social por su carácter sagrado. Dado que para los judíos los ídolos eran detestables,

nimiedades que no pertenecían a nadie en particular, su robo y la venta de su plata u oro podrían entenderse y acreditarse como celo religioso (pero cp. Dt 7.25).

El discurso de Jeremías en el templo vincula al ladrón y al santuario en una nueva imagen que se hará un eco memorable en las palabras de Jesús: «¿Se ha convertido esta casa, que es llamada por mi nombre, en cueva de ladrones delante de vuestros ojos?» (Jer 7.11 LBLA). «¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones? Mas vosotros la habéis hecho cueva de ladrones» (Mr 11.17 RVR1960; cp. Mt 21.13; Lc 19.46). Jeremías proclama que Israel, en su robo, *asesinato; *adulterio e *idolatría y que en su confianza hueca en la santidad de su elección y su santuario ha convertido el templo del Señor en una *cueva de ladrones. La imagen recuerda la *violencia, el saqueo, la conspiración, la vileza y el acceso escondido al lugar mismo que pretendía irradiar la santidad divina, la misericordia, la belleza, la adoración y la invitación abierta. Tanto para Jeremías como para Jesús, el veredicto divino sobre esta condición es el juicio y la destrucción de la cueva de ladrones manifestó simbólicamente la enérgica demostración dentro del templo.

El término griego (de la Septuaginta) que se halla en la condenación de Jesús con respecto al templo es *lēstai,* con frecuencia traducido «ladrones». Suele referirse a los bandidos sociales o forajidos (en contraste con *kleptai,* «ladrones»); son campesinos y otros que han sufrido trastornos sociales y la injusticia. Algo parecido a Robin Hood y sus hombres, y roban por una causa resistiéndose a sus opresores y buscando corregir las ofensas con actos de violencia. El uso que Jesús hace de la imagen de Jeremías, «cueva de *lēstai*, es particularmente profético a la luz de los acontecimientos que llevaron a la destrucción del templo de Jerusalén en el 70 A.D., a manos de los romanos. Josefo nos habla de los bandidos revolucionarios, los celotes, nacionalistas acérrimos que se resistían con dureza a la influencia extranjera y que instalaron su cuartel general dentro del templo, permaneciendo allí hasta su violento final.

Dado que las Escrituras consideran de forma aplastante que el robo es un acto vil, resulta impresionante descubrir que *Jesús asemeja su ministerio a la forma violenta en que se «allana una morada» y se roba. En la parábola de atar al hombre fuerte (Mt 12.39-30; Mr 3.27; Lc 11.21-23), Jesús compara su expulsión de *demonios a entrar por la fuerza en casa de un hombre fuerte, atarlo y saquear sus bienes (el lenguaje es más militar en el relato de Lucas). La imagen sugiere que Israel está habitado por Beelzebub, o Satanás, demonizando a hombres y mujeres así como sus «bienes» y que Jesús los «saquea», aunque en realidad, solo está recuperando lo que le pertenece a Dios.

Esta imagen de Jesús como bandido no debería dejarse rápidamente a un lado, porque tuvo la misma muerte que ellos en la cruz, crucificado con dos *lēstai*, uno a cada lado. Con toda probabilidad no son criminales comunes, o «ladrones», sino revolucionarios políticos («bandidos»; cf. Mr 15.7; Lc 23.19). El enemigo de estos es Roma, el suyo es Satanás; la estrategia de ellos es la violencia física y el levantamiento político, la suya es la liberación espiritual y la misteriosa invasión del reino de Dios. Tanto Jesús como los bandidos buscan «robar» a Israel del agarre ilegítimo de un «hombre fuerte».

Ver también LADRÓN.

ROCA

En el mundo antiguo donde los explosivos y los poderosos perforadoras se desconocían, las rocas —abundantes y variadas en forma y tamaño— era una imagen muy útil de la solidez inmune. La roca proporciona un fundamento sólido, *protección y seguridad, pero puede considerarse un fastidio cuando supone un obstáculo para progresar y es peligrosa cuando cae. La Biblia usa palabras traducidas «roca» en todos estos sentidos y, de vez en cuando, de maneras más especializadas.

Gran parte del simbolismo del AT tiene como telón de fondo el desierto. La vista de una roca en un*desierto árido, reseco por el sol, alentaba al viajero o al soldado acalorado y agotado. Los ministros del *rey justo, escribía Isaías (Is 32.2), serán como «sombra de una gran roca en tierra reseca» (NTV). La roca podía contener un manantial de *agua (ver Ex 17.6) y también proveer una agradable sombra que protegía del ardiente *sol. Los objetos de caza, humanos o animales, podían hallar *refugio en las rocas (1 S 13.6; Sal 104.18). Isaías revela una imagen aterradora de personas intentando esconderse de Dios entre las rocas (Is 2.10, 19, 21). Pero, de un modo ideal, la roca constituía un *fundamento seguro; era un *baluarte, una *fortaleza y un *refugio. «He aquí, pongo por fundamento en Sion una piedra, una piedra probada, angular, preciosa, fundamental, bien colocada. El que crea en ella no será perturbado» (Is 28.16 NVI).

El rey *David sabía lo que era ser un fugitivo en el desierto, y *adoró a Dios como la roca en la que podía refugiarse (2 S 22.3-4, 32; Sal 18.1-3, 31, 46). La imagen se repite en Salmo 31.3; 62.1-8 y 71.3, 7. Ver a Dios como redentor, salvador y libertador es un breve paso (Sal 62; 95.1; 78.35). Sin embargo, Dios no solo es como una roca: é les una roca (Dt 32.30.31). Los israelitas habían experimentado a Dios como un refugio seguro, absolutamente seguro y de quien se podía depender. Como lo expresaría más tarde Lutero: Ein feste Burg is unser Gott, «castillo fuerte es nuestro Dios».

Las rocas también pueden interponerse en el camino. Si se insiste en seguir el camino propio, es posible encontrar que Dios se cruce en el camino como «una piedra que hace tropezar (Is 8.13-14). Esta visión negativa de las rocas se hace más común en el NT. Pablo se refiere a Isaías 8 en Romanos 9.32-33. Las piedras o rocas también son un obstáculo para la agricultura y estropean los arados o, en el caso de roca plana que permite poca profundidad y la tierra se cuece bajo el sol siendo hostil al crecimiento de la *semilla (Mt 13.5; ver agricultura). Más grave aún es el horror de que un edificio se derrumbe, imagen de *juicio en Lucas 20.17-18. Un corrimiento de tierra o un desprendimiento de rocas podría verse, sin embargo, como una liberación clemente de los peores *dolores del juicio por venir (Ap 6.15-17).

El NT usa imágenes positivas de rocas del mismo modo que el AT. Simón, tal vez el líder de los apóstoles, recibe el nombre de Cefas, Pedro, «Roca» (Mt 3.16). A Pedro se le ve, en cierto modo, como pieza fundamental del cimiento de la *iglesia (Mt 16.17-19). Jesús habló de la persona que escucha y actúa según sus palabras como *edificar sobre la roca, un fundamento seguro, sobre el que una *casa se mantiene firme (Mt 7.24-27). Pedro escribió que la iglesia está edificada sobre el sólido fundamento de granito de Isaías 28.16, con «piedras vivas» y forman un *templo espiritual, porque Cristo mismo

es la *piedra viva por excelencia, rechazada por su pueblo, pero escogida por Dios (1 P 2.4-8).

Quedan unos cuantos usos no habituales de la palabra roca. Resulta fácil ver cómo Dios, la Roca, debería verse como el *Padre (Sal 28.1; 89.26; Is 51.1 NVI), «la roca de la que fueron tallados»). También es fácil ver como se podía comparar Jerusalén a una roca masiva (como lo es literalmente) y por qué Zacarías advirtió a sus asediadores que tuvieran cuidado (Zac 12.3). Es menos obvio que una roca pueda vender a una persona (Dt 32.30), pero es Dios la Roca quien entrega a sus *enemigos a la matanza. Lo más extraño es la referencia de 1 Corintios 10.4 a la roca que viajó con el pueblo de Israel mientras este *erró por el desierto; Pablo dice que es una roca espiritual que se tiene que identificar ahora con Cristo. El punto de referencia de Pablo parece ser una leyenda rabínica.

De modo que el término *roca* se usa en la Escritura con una amplia variedad de significados, casi todos asociados con Dios, ya sea como fundamento o fortaleza seguros o como obstáculo para los malhechores. Los moradores de las ciudades del siglo XX necesitan ejercitar los poderes de la imaginación para sentir el impacto total del alivio y el gozo del rey David al encontrar una fortaleza segura y sombreada, con un manantial de agua, cuando lo perseguían sus enemigos por el desierto. Nuestra visión de Dios se enriquece por el esfuerzo.

Ver también DIOS; FORTALEZA; FORTIFICACIÓN; FUNDAMENTO; PIEDRA; TROPIEZO, TROPEZAR; SION.

ROCIAR

En la Biblia, rociar es un acto ritual que simboliza una realidad spiritual. La abrumadora preponderancia de referencias aparece en los libros del Pentateuco que presentan las leyes ceremoniales. Existen dos palabras raíz en el AT para «rociar»: *nāzâ* y *zāraq*. Son sinónimos en significado, con la diferencia que depende de la cantidad de material (casi siempre líquido) que se rocía. El primero, *nāzâ*, se hace con los dedos y es una distribución relativamente ligera de *sangre, *aceite o *agua. Cuando se usan cantidades más copiosas (puñados) de estas sustancias se utiliza el término *zāraq*. No se hace mucha distinción para rociar en el NT, donde la palabra griega es *rhantizō.*

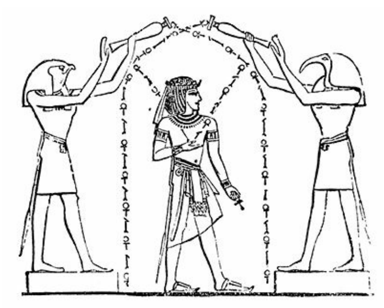
En la Biblia, rociar sirve para dos funciones relacionadas pero separadas de la vida religiosa del pueblo de Dios. Una es consagrar o dedicar objetos o personas al Señor. Ya sean *altares, *vestiduras o personas, lo que se rocía queda marcado como algo que ahora es santo para el Señor (Ex 24.3-8).

La segunda función era la purificación o la expiación del *pecado. Después de que los hijos de Aarón hubieran muerto por aproximarse indignamente al santo lugar, el Señor hizo previsiones para un acercamiento más santificado para los *sacerdotes que les sucedieran: «Después rociará la sangre con su dedo siete veces sobre el altar. De esta manera lo purificará de la contaminación de Israel y lo hará santo» (Lv 16.19 NTV; ver también Ex 29.20 para los ritos de purificación de los sacerdotes). La función purificadora del rociamiento también era parte integrante del sacrificio de la ofrenda por

el pecado (Lv 5.9). El agua debía rociarse para purificar a alguien que se hubiese contaminado tocando un cadáver (Nm 19).

En el NT, el rociamiento ritual de las leyes ceremoniales del AT se vuelve metafórico. La carta a los Hebreos muestra cómo el rociamiento de la consagración (un nuevo sacerdocio que se atreve a entrar en el lugar santísimo) así como la *purificación tienen su cumplimiento en Jesucristo, el sacerdote supremo que se convirtió en el máximo sacrificio de sangre:

Entró una sola vez y para siempre en el Lugar Santísimo. No lo hizo con sangre de machos cabríos y becerros, sino con su propia sangre... La sangre de machos cabríos y de toros, y las cenizas de una novilla rociadas sobre personas impuras, las santifican de modo que quedan limpias por fuera. Si esto es así, ¡cuánto más la sangre de Cristo, quien por medio del Espíritu eterno se ofreció sin mancha a Dios, purificará nuestra conciencia de las obras que conducen a la muerte, a fin de que sirvamos al Dios viviente! (He 9.12-14 NVI).



Un faraón purificado por los dioses que rocían agua sobre él.

El sacrificio expiatorio de Cristo representa « la sangre rociada, que habla con más fuerza que la de Abel» (He 12.24 NVI). En aplicaciones metafóricas para los creyentes, leemos sobre «corazones [humanos]... nuestra conciencia culpable ha sido rociada con la sangre de Cristo a fin de purificarnos» (He 10.22 NTV) y sobre cristianos santificados y apartados «para obedecer a Jesucristo y ser rociados con su sangre» (1 P 1.2 LBLA).

Ver también ACEITE; AGUA; PURIFICACIÓN; SANGRE.

ROCÍO

El rocío es humedad condensada a partir del aire caliente en contacto con el suelo frío. Es importante en Palestina y Siria para la prosperidad de los cultivos y la vegetación natural. Desde abril a octubre hay poca lluvia, de modo que el rocía es esencial para el florecimiento continuo. En algunas de las zonas desérticas, las fuertes rociadas son la fuente principal de agua para la vegetación natural, los cultivos, las viñas y hasta para los pequeños animales. Las referencias del AT al rocío incluyen las lloviznas de la noche y la mañana, así como la humedad del suelo (Ex 16.13; Nm 11.9; 2 S 17.12). Estar expuesto al aire de la noche es empaparse de rocío (Jue 6.37-40; Cnt 5.2; Dan 4.16).

A nivel literal, el rocío forma parte de la obra creadora de Dios en la naturaleza. Junto con la *lluvia, el hielo y la escarcha, la creación del rocío apunta a la gloria del poder creador divino (Job 38.28-30; Pr 3.20). Está vinculado a la lluvia como algo de lo que la naturaleza depende y cuya existencia depende, a su vez depende de la palabra de Dios (1 R 17.1).

Los significados simbólicos del rocío fluye de sus propiedades físicas. Por ser una fuente del agua misma de la que depende la vida, simboliza bendición, favor o prosperidad. Cuando Isaac bendice a Jacob, le pide a Dios que le de «el rocío del cielo» junto con «las *grosuras de la tierra» y «abundancia de trigo y de mosto» (Gn 27.28 RVR1960). En una promesa de *bendición, Dios se describe a sí mismo «yo seré a Israel como rocío» (Os 14.5). El rocío se asocia con la provisión de *maná en el desierto (Ex 16.13-14; Nm 11.9). La promesa de bendición, ya sea a Esaú (Gn 27.28), el Israel del pacto (Dt 33.13) o el Israel restaurado en un punto en el futuro (Zac 8.12) se describe como rocío del cielo, junto con la abundancia de grano y mosto en la tierra (Dt 33.28). En el escatón, la bendición y la prosperidad de la restauración del remanente de Jacob será «en medio de muchos pueblos, como rocío que viene del Señor» (2 S 1.21; 1 R 17.1; Hag 1.10).

Por la asociación del rocío con la *mañana, su imagen apunta a la vida, la juventud y la resurrección. Job lamenta haber pensado que viviría una vida larga y plena, como el rocío que se queda en las ramas toda la *noche (Job 29.19). En Salmo 110.3, el poeta pone el rocío junto con la imaginería de la *matriz, o seno, y la aurora como una imagen de cómo «recibirás... tu juventud (NVI). En el día de salvación, los muertos en el polvo de la tierra vivirán así como el rocío trae de nuevo vida a la tierra (Is 26.19).

Las propiedades físicas del rocío también proporcionan un caleidoscopio de símbolos individuales. El rocío cubre y es refrescante sobre el Monte Hermón y describe la unidad familiar de los que creen en Dios y se unen al peregrinaje hacia el templo (Sal 133.3). En otros lugares, la capacidad que tiene el rocío de envolver cualquier superficie expuesta se usa para describir cómo atrapará un ejército a los que persigue (2 S 17.12). Que el rocío se evapore con rapidez bajo el sol lo convierte en algo *fugaz y efímero, parecido a la *paja o al humo que escapa por la ventana (Os 6.4; 13.3; cp. Ex 16.13-14; Is 18.4).

El rocío es una imagen y un símbolo multifacéticos cuyo uso en la Biblia está firmemente arraigado en las condiciones climáticas de una región donde el rocío servía a una función vital relativamente extraña a las experiencias del mundo occidental.

Ver también AGUA; BENDICIÓN; LLUVIA; MAÑANA; FUGACIDAD.

RODILLA, ARRODILLARSE

En las treinta y cinco apariciones de la imagen en las Escrituras, las rodillas se usan con mayor frecuencia para señalar el estado de una persona ante otra, ya sea en sumisión, *bendición o *temor.

La *sumisión o *humildad es, quizá, la imagen más común. Cuando uno se sitúa en sujeción a otra personas, uno se arrodilla en el suelo, humillándose, y, en ocasiones, puede incluso caer de rodillas, desesperarse. El mensajero enviado por Ococías a Elías «Cuando éste llegó hasta donde estaba Elías, se puso de rodillas delante de él y le imploró: "Hombre de Dios, le ruego que respete mi vida y la de estos cincuenta servidores suyos"» (2 R 1.13 NVI). De manera similar, el hombre que tenía lepra en Marcos 1.40-45 vino a Jesús y se puso de rodillas y le *suplicó que lo sanara (cp. Mr 5.6; 10.17).

Con frecuencia, arrodillarse en sumisión y humildad se ve en la adoración a Dios o a los ídolos. En tiempos de Elías solo siete mil personas en todo Israel no se arrodillaron delante de los *ídolos como Baal (1 R 19.18). A pesar de ello, «en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre» (Fil 2.10-11 RVR1960). Solo Dios merece adoración y, en el día del Señor, toda rodilla se verá obligada a doblarse delante de Dios, incluso los que habían adorado a Baal y otros ídolos.

La gente cae de rodillas en intensa *oración. Esdras le habla de su petición a Dios: «Pero a la hora de la ofrenda de la tarde, me levanté de mi humillación… y caí de rodillas y extendí mis manos al Señor mi Dios; y dije...» (Esd 9.5-6 LBLA). Cuando Darío decreta que solo él debe ser adorado, Daniel va a su habitación y se arrodilla delante del Señor en oración tres veces al día (Dn 6.10).

Las rodillas también son relevantes en bendición y crianza. Job 3.12 e Isaías 66.12 describen ser sostenido y amado, como cuando se está en las rodillas de una madre. En el periodo patriarcal, el padre ponía a sus hijos sobre sus rodillas cuando los bendecía (Gn 48.12).

Finalmente, las rodillas endebles o *temblorosas describen temor o *debilidad. En los casos de temor, todas las referencias de las Escrituras se asocian con un acto o con la voluntad de las Escrituras o con la persona de Jesús (cp. Ez 7.17; 21.7; Dn 5.6; 10.10; Nah 2.10; Lc 5.8). La Biblia habla de rodillas y personas que caen al suelo por debilidad o agotamiento humanos, pero también vemos rodillas débiles fortalecidas por Dios (Job 4.4; Sal 20.8; 109.24; Is 35.3; He 12.12).

Ver también HUMILDAD; INCLINARSE; ORACIÓN; SUPLICAR, SÚPLICA; TEMOR.

ROJO. *Ver* COLORES.

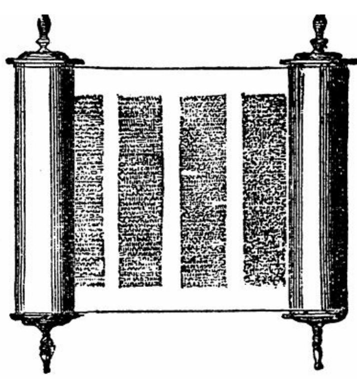
ROLLO

Hasta el siglo II A.D. los documentos bastante extensos se escribían en rollos de papiro, cuero o pergamino, aunque en Mesopotamia se usaban ampliamente las tablillas de arcilla. Las referencias a *libro(s) de la Biblia suelen significar documentos escritos en forma de rollo. En la Biblia existen tres maneras en las que se usa el simbolismo del rollo como forma particular de documento escrito.

Ezequiel 2.8–3.2 y Apocalipsis 5.1-5 hablan de un rollos escrito «por dentro y por fuera». Era raro que un rollo se escribiera por ambos lados. En Ezequiel, el rollo que el profeta se *come simboliza su mensaje. La escritura en ambas caras es un símbolo de completitud ya que procede de Dios. El profeta no puede añadirle nada. En Apocalipsis, el mismo simbolismo indica que el plan de Dios para la historia humana es completo.

El rollo de Apocalipsis tiene *siete *sellos. En el mundo antiguo, los documentos legales llevaban múltiples sellos. En el Asia romana, los testamentos se sellaban con el sello de siete *testigos, en cuya presencia se abría a la muerte del testador. Aquí, el *Cordero que había sido inmolado, pero está vivo, abre los sellos del rollo que promete la consumación del reino de Dios. El uso más transparente y gráfico del simbolismo del rollo se encuentra

en las imágenes del juicio de Dios: «Y todo el ejército de los cielos se disolverá, y se enrollarán los cielos como un libro» (Is 34.4 RVR1960); «y el cielo se desvaneció como un pergamino que se enrolla; y todo monte y toda isla se removió de su lugar» (Ap 6.14 RVR1960).



Uno de los rollos de la Torah

Ver también LIBRO; SELLO.

BIBLIOGRAFÍA. B. M. Metzger, "The Making of Ancient Books" in *The Text of The New Testament* (3d ed.; Oxford: Oxford University Press, 1992) 3-35.

ROMANCE, romántico. *Ver* HISTORIA DE AMOR.

ROMANOS, CARTA A LOS

La carta de Pablo a los Romanos se caracteriza con frecuencia como la carta más teológica y abstracta de todas las suyas, pero en realidad despliega una rica variedad de simbolismo y metáfora. El género y la forma retórica de la carta se ha investigado y debatido ampliamente. La identificación que R. Jewwett hace de Romanos como «carta de embajador» es particularmente sugerente.

Carta de embajador. Jewett resume la escena: «Un embajador llega a una corte extranjera, presenta sus credenciales y después aboga por los intereses de su soberano o su jurisdicción. De manera similar, Pablo se presenta a las iglesias romanas que no ha fundado y después procede, a la manera de un modo diplomático, a proporcionar una exposición razonada para su próxima visita» (Jewett 1991, 266). Pablo se está dirigiendo a las diversas casas iglesias de Roma que compiten entre ellas, en un esfuerzo por unificarlas bajo el evangelio y conseguir el apoyo de estas para su próxima campaña misionera al extremo occidental del mundo, España (Ro 12.24). La tesis, o proposición retórica, de la carta se declara en Romanos 1.16-17: el evangelio es «el poder de Dios» para todo el que cree, una revelación apocalíptica de la fidelidad del pacto de Dios con Israel, «la justicia de Dios» (RVR1960) que reivindica a Israel y, por medio de este, a su *creación que se ha extraviado. Esta fuerza ha sido desatada en el mundo a través de la obra de Cristo, y Pablo, el siervo de Jesucristo está proclamando las buenas nuevas del señorío de Cristo (Ro 10.9, 12-13) a las naciones para que todos puedan creer, *obedecer y *adorar a Dios (Ro 15.11; 16.27). Desde esta perspectiva de embajador ni las salutaciones de Romanos 16 no son una postdata, sino un medio vital de establecer lazos personales y testigos en Roma de la autenticidad del evangelio apostólico de Pablo.

En varios puntos de Romanos 1.16–11.36, Pablo emplea el estilo de argumentación llamada «diatriba», en la que un interlocutor ficticio introduce objeciones o expresa opiniones erróneas que Pablo responde o corrige. O quizás se está dirigiendo sencillamente a alguien en la primera fila, por así decirlo («Y tú, que juzgas a otros», Ro 2-3 NTV). Esto presta un aire de diálogo a gran parte de la carta, evocando un salón de conferencias en la que surge la voz de unos oyentes atentos, inteligentes y en ocasiones impertinentes (Ro 9.20) y esto le permite al apóstol proyectarse como orador magistral, pensador y polemista. Estos rasgos le dan credibilidad a la opinión de que los romanos están empapados de las características del «discurso de exhortación» (*logos protreptikos*) usado por los filósofos helenísticos para ganar la mente de su audiencia. La naturaleza dialógica de Romanos puede reflejar, en realidad, material de la propia argumentación oral probada de Pablo, ahora adaptada de forma eficaz para darle a su carta el aspecto de un discurso oral que alcanza a través del espacio y el tiempo, desde Corinto a Roma.

Como retórico eficaz que desea arrastrar consigo a su audiencia, Pablo emplea numerosas imágenes y metáforas en Romanos y, así, «establece la escena delante de nuestros ojos» (Aristóteles *Rhetoric* 3.10.1). Romanos trata de forma extensa el problema y la obra salvífica de Dios en Cristo (*ver* SALVACIÓN), y gran parte del simbolismo puede agruparse bajo titulares de situación difícil y de solución. Estos agrupamientos no son autónomos, sino complementos y se solapan unas a otras de varias formas.

Culpa y justificación. Pablo evoca la escena de un tribunal de *justicia, el trono de *juicio de Dios donde judíos y *gentiles serán procesados y juzgados. Esta imaginería está particularmente concentrada en Romanos 1.18–3.20, donde el empuje del argumento consiste en demostrar que todos, hombres y mujeres, judíos o gentiles, están bajo condenación. La culpa de los gentiles delante de Dios se despliega en un mosaico de vicios enorme del mundo gentil: malicia, chismes, calumnias, aborrecimiento de Dios, etc. (Ro 1.29-31). Pero hasta los gentiles virtuosos ven cómo su conciencia actúa de *testigo, unas veces acusándolos y otras veces excusándolos (Ro 2.15).

Por otra parte, los judíos son tanto más responsables, porque poseen la *ley de Dios pero siguen *pecando. Una galería de testigos del AT (Ro 3.10-18) dan testimonio de que «judíos y gentiles, que todos están bajo pecado» (Ro 3.9 RVR1960), «encarcelados» en la desobediencia (Ro 11.32 NTV). El peso de esta acusación es que «toda boca se cierre» en el tribunal escatológico de Dios (Ro 3.19 RVR1960). A todos los que cuestionaran la *justicia del Juez divino, Pablo mantiene que el juicio de Dios se basa en la verdad (Ro 2.2), sus juicios prevalecerán (Ro 3.4), y él solo es capaz de juzgar al mundo (Ro 3.6). Dios es un juez imparcial (Ro 3.21-22) que ha demostrado su paciencia en el pasado (Ro 3.25). Al final ni los cristianos deben juzgarse unos a otros, porque todos comparecerán delante del trono de juicio de Dios (Ro 14.10) y ninguno escapará (Ro 2.3) el día en que Dios juzgue los secretos de las personas (Ro 2.16). Dios le dará a cada uno según lo que haya hecho (Ro 2.5-6). En realidad, como contrapartida a la justicia de Dios que ahora se está revelando en el evangelio (Ro 1.17), la ira de Dios ya se está manifestando desde el cielo (Ro 1.18) conforme los hombres impíos y perversos y las mujeres están siendo

entregados (Ro 1.24, 26, 28) como a un escuadrón de ejecución de tres miembros, el deseo pecaminoso, la vergonzosa lujuria y la mente depravada.

Sería una escena desalentadora de no ser por un hecho extraordinario. Antes del día de juicio final y en anticipación de este, Dios ya ha demostrado su justicia, su compromiso por corregir las cosas en Cristo, y ahora «justifica» a todos los que confían en la obra de Dios en Cristo (Ro 3.26). El veredicto divino del juicio final ya se ha emitido sobre los pecadores cuya culpa ha quedado expuesta. Pero en una asombrosa transacción que ha tenido lugar fuera del tribunal, la culpa de los pecadores ha sido absuelta ya que Dios se ha ocupado, por medio de la *muerte de su fiel *Hijo, de las nefastas consecuencias de ese pecado y culpa en un «sacrificio de expiación» único (Ro 3.25 NVI). Comoquiera que decidamos traducir el término griego para este *sacrificio de *expiación, *hilastērion* —ya sea que la «expiación» (una obliteración del pecado), «la propiciación» (la satisfacción de la ira) o «propiciatorio (el lugar donde la misericordia de Dios se manifestaba simbólicamente en el santuario de Dios)— cubre hasta los pecados cometidos anteriormente por la humanidad y pasados por alto en la tolerancia de Dios.

La fuerza de esta *justificación* no es sencillamente que se emita un veredicto y un certificado de vida eterna expedido a sus receptores. Tampoco es una ficción legal, una «especie» de justicia que no describe realmente a sus súbditos humanos. Como todo el discurso de Dios, es una *palabra eficaz* o, por así decirlo, una palabra que *endereza* y que pone a quienes antes eran pecadores en una relación correcta (o justificada) con Dios, anticipando una obra divina *transformadora en sus vidas. El Dios que pronuncia esta palabra es el mismo que hizo que la creación existiera por su poderosa orden, aquel que «llama las cosas que no son, como si fuesen» (Ro 4.17 NVI).

Es una expresión particular de la poderosa y transformadora «justicia de Dios» (Ro 3.21-22 NVI) de la que Pablo habla en su declaración de tesis (Ro 1.16-17). La relación lingüística entre *justificar* y *justicia* es más evidente en el griego donde se ve que comparten la misma raíz (*dik-*) y la vocalización inicial: *dikaioo* («justificar») y *dikaiosyne* («justicia»). En la obra de Cristo Dios demuestra su justicia (Ro 3.25) y justifica a los impíos (Ro 3.24, 28, 30; 4.2; 5.1, 9; 8.30;10.10).

Esclavitud y liberación. La grave situación del ser humano puede considerarse no solo en términos de culpa humana, sino también de imaginería dinámica de *esclavitud a un poder ajeno. En este estado de indefensión, la única *esperanza está en que alguien más poderoso que el esclavizador efectúe el *rescate. Para Pablo y otros judíos, el paradigma histórico de la *esclavitud se encontraba en la esclavización de *Israel en Egipto, seguida de su extraordinaria liberación por parte de Dios que los condujo a la tierra de la promesa (*ver* TIERRA PROMETIDA). El simbolismo asociado a esta historia del éxodo moldea el lenguaje bíblico de los acontecimientos posteriores de liberación y deja su impronta en Romanos. Isaías habla de forma memorable del regreso del *exilio como si se tratara de un segundo éxodo (`. Ej. Is 40.3-5). Sin embargo, los judíos del siglo I en Palestina, experimentaron su vida en la *tierra como una amarga ironía: habían regresado a la tierra de sus ancestros, pero estaban bajo dominio romano y sus símbolos clave de la Tora, el *templo, la tribu y el territorio no daban la talla de su expresión ideal. Israel anhelaba la

liberación, un verdadero éxodo y la restauración. Cuando en Romanos 5–7 Pablo habla de la humanidad esclava, el argumento y la imaginería formativa de la narrativa israelita está justo debajo de la superficie. ¿Cómo se resolverá esta grave situación humana, dramáticamente representada en el dilema histórico de Israel?

El análisis que Pablo hace de la difícil situación humana, tanto para los judíos como para los gentiles, va más allá de las realidades históricas del poder político. Habla de una alianza trilateral de poder espiritual que se opone al reinado de Dios —el pecado, la carne y la muerte—, además de un cómplice involuntario, aunque impotente: la ley. Es una historia de reinos en conflicto, un campo de batalla y un poderoso libertador. Antes de que Israel recibiera la ley, el pecado como poder había «entrado al mundo» y con él vino la muerte (Ro 5.12 NVI, haciéndose eco de la historia del pecado de *Adán y *Eva y de la consiguiente «muerte»). «Reinó la muerte desde Adán hasta Moisés» (Ro 5.14 RVR1960), pero al recibir la ley —como atestigua ampliamente la historia de Israel en el *Sinaí (Ex 20–32)— el pecado se multiplicó (Ro 5.20; 7.8-10). El pecado y la muerte obran juntos, con el pecado que ejerce su reino en la muerte (Ro 5.21) y esclavizando a la humanidad (Ro 5.6, 14), por medio del punto de apoyo que ya tiene en la carne adámica (Ro 6.12; cp. Ro 8.6-7), donde encuentra listas sus armas de maldad (Ro 6.13). El pecado es un duro capataz que paga sus salarios en muerte (Ro 6.23). La ley, santa y buena en sí misma (Ro 7.12), es no obstante inútil ante las manipulaciones del pecado. Este la usa como cabeza de puente (Ro 7.8) mientras hace la guerra (Ro 7.23) y toma sus prisioneros (Ro 7.23). Sus desventuradas víctimas claman lamentándose, clamando por un poderoso libertador (Ro 7.24-25).

Este libertador es Jesucristo (Ro 7.25), que entra en el territorio del pecado «en semejanza de carne de pecado» (Ro 8.3 RVR1960). Pero cuando el pecado y la muerte presentan sus quejas por este Justo, los papeles se invierten. En la condena que Cristo hace del pecado (Ro 8.2-3) hay una reversión y se rescata a los que están en la esclavitud de «la ley del pecado y de la muerte» (Ro 8.2 NVI). Los que se apegan por la fe a este libertador divino, como Israel en el éxodo (Ex 4.22; Os 11.1), se convierten en «hijos de Dios» (Ro 8.14-17 NVI). Hasta Israel, en su condición caprichosa y *endurecida, verá al libertador que «vendrá de Sion» y «apartará de Jacob la impiedad» (Ro 11.26 NVI; cp. Is 59.20). La liberación de estos *hijos de Dios tiene una relevancia cósmica, porque la muerte ha extendido su reino no solo sobre la *familia humana, sino también sobre todo el orden creado, sujetado a la futilidad y la *decadencia (Ro 8.20-21) y gime con *dolores (Ro 8.22) esperando su restauración. La esperanza de la liberación de la creación se encuentra en la revelación de los hijos de Dios y espera con ansiedad la prueba de la derrota de la muerte, la primera luz del amanecer de una nueva creación (Ro 8.19).

La historia de Israel provee la subestructura para esta narrativa de redención. Es como si Pablo dijera: «Según vaya Israel, así lo hará el mundo». En la historia de Israel se halla un perfil articulado con precisión de la situación humana y del seno de Israel surge el único libertador (Ro 1.3) que puede rescatar tanto a Israel y al mundo.

El viejo y el nuevo Adán. La conciencia de que no estamos del todo en lo cierto, el anhelo de ser hechos de nuevo, parece grabado en la consciencia humana. El uso que Pablo hace de la imaginería adámica está bien desarrollado en Romanos y abarca los contrastes de la *deformidad-transformación (cp. Ro 12.2) y de la desobediencia-obediencia. Cuando Pablo dice que «todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Ro 3.23 NVI), está aludiendo a la declaración del salmista en cuanto a que los seres humanos son creados como personas coronadas con *gloria y honor (Sal 8.5), y esto, a su vez, amplia la idea de un hombre y una mujer hechos a la imagen de Dios (Gn 1.28). Porque desde la creación del mundo las cualidades invisibles de Dios... se perciben claramente a través de lo que él creó, de modo que nadie tiene excusa» (Ro 1.20 NVI), pero los descendientes de Adán han «cambiado la gloria del Dios inmortal» que es el objeto de adoración adecuado para los portadores de la imagen de Dios, por imágenes de mortales humanos y bestias (Ro 1.23 NVI; cp. Sal 106.20). En esto y en su degradada conducta y sus apetitos animales, su imagen divina se ha distorsionado gravemente y amenaza con transmudarse en la bestialidad de los objetos de su adoración (cp. Sab 11.15-19). La humanidad no está sola en esta situación, porque la creación en su totalidad ha perdido su gloria radiante original y ha sido sujetada a la futilidad y la decadencia, aunque no por su propia voluntad (Ro 8.20-21).

Pablo desarrolla explícitamente un aspecto de esta tipología de Adán en Romanos 5.12-21, donde contrasta el reino del pecado y la muerte con el reinado de la gracia, la justicia y la vida eterna. «Por medio de un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por medio del pecado entró la muerte; fue así como la muerte pasó a toda la humanidad, porque todos pecaron» (Ro 5.12 NVI). Se retrata a Adán como figura cuyos actos, como padre de toda la humanidad, tienen un efecto constante a lo largo de las generaciones posteriores. Es como si su desobediencia permitiera la entrada de una fuerza extraña y hostil al mundo de Dios, a la que todos sus descendientes sirven con sus malas acciones. Pero si la desobediencia de Adán es el patrón y la perdición de muchos, Adán también es «figura de aquel que había de venir... un solo hombre, Jesucristo» (Ro 5.14-15 NVI).

Como en muchas historias humanas, los nuevos comienzos recapitulan el patrón de los viejos principios, pero con una diferencia. La historia del primer Adán fue una historia de seres humanos en relación con Dios; la historia del segundo Adán está perfundida de gracia divina y poder regenerador ya que Dios se encarna en la historia humana de una forma única y la trasforma. Por la transgresión del primer Adán, los muchos heredaron un legado de pecado, juicio y condenación, como contagio e imitación conforme cada uno se iba convirtiendo en su propio Adán. A través del único acto de justicia, la obediencia de Cristo, el segundo Adán, concede un don de gracia —la justificación en lugar del juicio— que se desborda hacia los muchos (Ro 5.15). Considerando que la muerte *reinó por medio* del primer Adán, reteniendo a los muchos en su esclavitud, estos *reinarán en* vida por medio del segundo Adán (Ro 5.17), compartiendo en el esplendor de dominio adámico renovado en una nueva creación (cp. Gn 1.28; Sal 8.6). A través de la desobediencia del primer Adán muchos fueron hechos pecadores; por medio de la obediencia del segundo, muchos serán hechos justos (5.19). Detrás de la «transgresión»

de uno se encuentra la desobediencia de Adán al comer del árbol prohibido; detrás de «único acto de justicia» (Ro 5.18 NVI) está la obediencia de Cristo en su muerte («en un madero», como Pablo dice en Gá 3.13).

Se contrasta a los progenitores de dos humanidades, pero la segunda es categóricamente diferente de la primera y superior en naturaleza, acción y efecto. La generadora y radiante norma de la vida derroca a la degenerativa regla de la muerte. El maligno poder del pecado, acelerado por la ley, se ve sobrepasado por el aumento de la gracia por medio de la justicia: «cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia» (Ro 5.20-21 RVR1960). La gracia no es molesta ni está programada en sus recompensas.

Adán parece de forma más encubierta, pero no obstante presente bajo el argumento de Romanos 7.7-12. Aquí, se trata de una imagen de pasiones pecaminosas provocadas por la ley y produciendo fruto para muerte. ¿Cómo es eso? «Si no fuera por la ley, no me habría dado cuenta de lo que es el pecado... Si la ley no hubiera dicho: "No codicies". Pero el pecado, aprovechando la oportunidad que le proporcionó el mandamiento, despertó en mí toda clase de codicia... el mismo mandamiento que debía haberme dado vida me llevó a la muerte» (Ro 7.7-10 NVI). Aquí habla la voz de Israel, cuya experiencia con la ley siguió precisamente este patrón. Pero bajo la experiencia de Israel está la historia prototípica de Adán. La interpretación rabínica entendió que la ley había existido antes de la creación y que, por ello, el mandamiento a Adán de no comer del árbol (Gn 2.17) se consideraba una expresión de la Torá. Cuando Adán comió, la consecuencia fue la «muerte» y la exclusión del árbol de la vida, el mismo patrón de acción y la consecuencia dispuesta por la ley y promulgada por Israel en su trágica historia.

El modelo del primer y segundo Adán, dos humanidades, establece el evangelio de redención paulino en un contexto universal que lo abarca todo —judíos y gentiles— que se unirán por fe en el servicio y la adoración al único Señor. Al unirse a esta nueva humanidad «nuestra vieja naturaleza [Adán] fue crucificada con él [Cristo]» (Ro 6.6 NVI). El evangelio une a las personas como nueva humanidad en Cristo. La naturaleza corporativa de esta imagen se transmite a la metáfora de la comunidad como un cuerpo que consiste de muchos miembros, con dones y funciones complementarios (Ro 12.4-8). Esta imaginería corporativa general de una nueva humanidad en Cristo respalda el objetivo misionero de esta carta: «que todas las naciones obedezcan [a Dios]» (Ro 16.26 NVI). Se invita a los lectores creyentes de Romano a que se imaginen como heraldo corporativo de una nueva sociedad en un nuevo mundo en el que las antiguas distinciones entre judíos y gentiles, Israel y las naciones están superadas.

Enemistad y reconciliación. La historia de la humanidad es de hostilidad, guerra y anhelo de paz. Pero Pablo identifica las hostilidad más básica alojada en la relación humana con Dios. La iniciativa de Dios en la *cruz fue vencida. Se asemeja a Cristo con un *héroe, pero uno que muere paradójicamente no por su patria, sino por sus *enemigos (Ro 5.6-8): «Cuando éramos enemigos de Dios, fuimos reconciliados con él mediante la muerte de su Hijo» (Ro 5.10 NVI). Justificados, los creyentes ahora tienen «paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo» (Ro 5.1 RVR1960). El resultado final es la reconciliación del mundo (11.15), y la comunidad diversa formada por la obra

reconciliadora es esforzarse «por promover todo lo que conduzca a la paz» (Ro 14.19 NVI), porque Dios es un Dios de *paz (Ro 15.33; 16.20). Asimismo, hay que tratar con los de fuera de la comunidad de manera apacible. Hasta los israelitas inconversos, que son enemigos de creyentes en lo que al evangelio concierne, han de ser amados por su elección y por causa de sus ancestros (Ro 11.28). No hay que tomar venganza de los enemigos, sino ganarlos con actos de *misericordia (Ro 12.19-20).

Judíos y gentiles. El patrón más prevalente quizá, pero que se pasa por alto con mayor facilidad en Romanos es el contraste binario entre judíos/Israel y griegos/gentiles. Existen más apariciones del término griego *eth_,* «gentiles» en Romanos que en cualquier otra carta paulina (veintinueve en Romanos; diez en Gálatas, por ejemplo). Un subtexto fundamental de Romanos es cómo se resolverá esta división de base dentro de la humanidad en una nueva humanidad en Cristo y bajo un Dios (Ro 3.30). La culminación será una comunidad de armonía doxológica, «una voz» que glorifica al único «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ro 15.6 RVR1960).

En Romanos 1–3 Pablo habla de los «judíos» (*Ioudaios*) y después solo usa el término dos veces en Romanos 9–11 (Ro 9.24; 10.12). En cambio, Pablo se refiere a «Israel» e «israelita» solo en Romanos 9–11. «Judío» se contrasta con frecuencia con referencias a «griego» y no con «gentil» (Ro 1.16; 2.9-10; 3.9; 10.12 justifican todas las referencias a «griego» excepto una, Ro 1.14, donde encontramos «griegos y bárbaros»). En Romanos, los dos términos, *Israel(ita)* y *judío,* sugiere diferentes aspectos del pueblo histórico de Dios. El uso que Pablo hace de *judío* recuerda en general un entorno público y forense que evalúa la identidad presente y el estatus de judíos y griegos ante Dios. En su mayor parte, la identidad de los judíos era, por su étnica y sus costumbres religiosos, claramente evidente para el mundo romano que observaba. Sin embargo, para Pablo, ¿qué es un judío verdadero? Solo Dios lo sabe. Uno puede llevar externamente el nombre de judío (Ro 2.17), pero el judío de verdad lo es en el interior, «en lo oculto», no solo identificado en lo exterior y cuya *circuncisión es del *corazón y no tan solo de la carne (Ro 2.28-29).

A pesar de sus privilegios, los judíos tienen defectos dolorosamente evidentes. Su posesión de la ley, que los instruye en la voluntad misma de Dios (Ro 2.18), los convence de que son «guía de los ciegos y luz de los que están en la oscuridad, instructor de los ignorantes, maestro de los sencillos» (Ro 2.19-20). Pero este orgullo desmesurado puede ocultar los pecados adquisitivos de robar, cometer *adulterio y robar templos (Ro 2.21-22). La marca aparentemente indeleble de la circuncisión masculina, símbolo externo de la membresía étnica, no basta. La señal externa es inútil sin una correspondencia interna en la «circuncisión del corazón» (Ro 2.29 NVI).

A pesar de sus muchas ventajas, como que se les confíe los *oráculos de Dios (Ro 3.1-2), los judíos se unen a los griegos en ser culpables y estar «bajo pecado» (Ro 3.9), un veredicto en sí mismo sellado con un coro de oráculos bíblicos (Ro 3.10-18). Aunque el evangelio llega «primero» a los judíos (Ro 1.16; 2.9, 10), Dios no solo es el Dios de los judíos, sino también de los gentiles (Ro 3.29), porque él es **uno* (Ro 3.30). Esta imagen de unicidad divina revela la realidad fundamental que se expresa en el evangelio de

Jesucristo. el Dios único llama y crea *un* pueblo de muchos. Dios trasciende las distinciones históricas, temporales y étnicas entre judíos y gentiles, y expone su singular afirmación de juicio y gracia sobre todas las personas. Así, los judíos y *también* los gentiles son ahora «llamados» como pueblo de Dios (Ro 9.24), porque en Cristo «no hay diferencia» (Ro 10.12 NVI). Romanos manifiesta un inexorable movimiento desde la dualidad de judíos y gentiles —y la múltiple pluralidad de los gentiles con sus muchos *dioses— a la unidad en Cristo bajo un solo Dios. Esta unidad desglosa una ordenación judía fundamental del mundo.

En contraste con *judío*, el término *Israel* o *israelita* evoca la elección, el privilegio y la herencia del pueblo histórico de Dios. Es el lenguaje del corazón de Pablo, casi un término familiar mediante el cual manifiesta su amor y esperanza por su propio pueblo y lamenta lo caprichosos que son en el presente. Más que eso, la imagen de Israel es el de un pueblo que disfruta del estatus de una minoría única y favorecida bajo Dios: «De los cuales son la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas; de quienes son los patriarcas, y de los cuales, según la carne, vino Cristo, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos» (Ro 9.3-5 RVR1960). Es una imagen calculada para pinchar el *orgullo gentil-cristiano, un orgullo alimentado quizás en la ausencia sostenida de los cristianos judíos que habían sido expulsados de Roma bajo el emperador Claudio y que ahora regresaban a sus hogares y a las comunidades cristianas. Pablo les recuerda a los cristianos gentiles las promesas de Dios y la larga relación con Israel. En la imagen extendida del olivo (Ro 11.16-21), Israel forma la *raíz, el tronco y las *ramas del olivo cultivado de Dios, y los gentiles solo son ramas silvestres injertadas. Si Dios poda las ramas israelitas de su árbol para dejarle sitio a las ramas silvestres, el Dios Creador puede también injertar las ramas podadas en un tiempo posterior.

La relación inversa entre el fracaso de Israel y la fortuna de los gentiles solo es temporal. Aunque la derrota de Israel ha significado riquezas para los gentiles (Ro 11.12), estas han provocado que Israel tenga envidia de los gentiles creyentes, y esta envidia se concretará en la *salvación de algunos israelitas ya que la envidia y el deseo alumbran el descubrimiento del don de salvación en Cristo (Ro 10.19; 11.11, 14). El rechazo paternal de Dios hacia Israel solo es aparente, no real (Ro 11.1); sirve al propósito más amplio de la *reconciliación del mundo (Ro 11.15).

La imagen de judíos y gentiles convirtiéndose en un solo pueblo se funde en una abundancia de imágenes familiares. El legado de la familia de Israel —la *adopción, la gloria, el templo, los patriarcas y más— halla su apogeo en el único israelita verdadero, Cristo, antes de derramarse hacia aquellos israelitas más los gentiles que son verdaderamente el pueblo de Dios en Cristo. Los creyentes son «adoptados» como «hijos» (Ro 8.16-17, 21) de Dios que se dirigen a él como «*Abba,* Padre” (Ro 8.15). *Abraham antes considerado el ancestro de los judíos, es «nuestro antepasado» (Ro 4.1), el «padre de todos nosotros» (Ro 4.16 NVI), el «padre de muchas naciones» (Ro 4.17-18 NVI), el «heredero del mundo» (Ro 4.13 NVI). Así, Isaac también se convierte en «nuestro padre» (Ro 9.10). La «simiente» de esta familia se transmite por la promesa y no por la carne (Ro 9.8). Cristo es el «Hijo» preeminente de esta familia (Ro 1.4), pero

los creyentes, como «hijos» recién adoptados en la familia de Dios son «herederos juntamente con Cristo» (Ro 8.17 RVR1960). Pablo considera a los demás creyentes como «hermanos» (Ro 1.13) y hermanas (Ro 16.1) —algunos de los cuales son parientes por lazos naturales (Ro 16.7, 11, 21)— y los alienta en amor «fraternal» o familiar (Ro 12.10 NVI). Pablo puede incluso hablar de una mujer como «una madre para mí» (Ro 16.13 NVI), y como en una gran familia romana, encontramos a varios «colaboradores» (Ro 16.3, 9, 21 NVI). Pablo fomenta la intimidad de esta gran familia alentando al «ósculo santo» (Ro 16.16) y protege la integridad de la familia con una advertencia contra «los que causan divisiones» (Ro 16.17 NVI). Estas imágenes están basadas en la realidad social de que Pablo se dirige a varias «casas» iglesias de Roma (Ro 16.5, e insinuado a lo largo de Ro 16.3-16), comunidades que necesitaban fortalecer y reforzar sus lazos.

Otras imágenes. La cantidad y la rica variedad de imágenes que aparecen a lo largo de Romanos desafían la noción común de que esto sea una epístola pesada y abstracta. Pablo se apoya en numerosos ámbitos de la vida para exponer sus ideas.

El rutinario mundo del obrero se evoca en las imágenes de *salarios y *trabajo (Ro 4.4), del alfarero y la *arcilla (Ro 9.20-21), de *edificar (Ro 14.19,; 15.1) y no edificar sobre *fundamento ajeno (Ro 15.20). Y el lenguaje del comercio se emplea para hablar de no tener más deuda pendiente que el amor al *prójimo (Ro 13.8-10)

La institución del *matrimonio y su disolución por la muerte proporciona una metáfora (ciertamente compleja) para hablar de la relación de Israel con la ley y la posterior liberación de sus obligaciones (Ro 7.1-4). Los que están unidos a Cristo en su muerte «mueren a la ley» (Ro 7.4) y son como una mujer que ahora ha quedado libre de sus vínculos matrimoniales y puede casarse con otra persona sin cometer adulterio.

Los ritmos diarios de *noche y *día (Ro 13.12), la oscuridad y la *luz (Ro 13.12), *durmiendo y despertando (Ro 13.11) son empleados para hablar de la transición de la «noche» de vicio pagano al «día» de salvación. Esto se mezcla en la imaginería que sugiere soldados instruidos que desechen las «obras de la oscuridad» (Ro 13.12 RVR1960), que abandonen las noches en la ciudad dedicadas a la juerga, la fiesta y las orgías (Ro 13.13) y a vestir la «armadura de la luz» (Ro 13.12 NVI).

En una lista de negaciones de lo que puede separar a los creyentes del amor de Dios, Pablo recurre a imágenes de dificultad, aflicción, *persecución, *hambre, *desnudez, peligro, *espada (Ro 8.35). Todo esto tiene su fuente en Deuteronomio 28.53, 55, 57 y Levítico 26.25, 33, que presenta por anticipado los terrores que caerán sobre el Israel infiel (Thielman, 183). Sin embargo, aunque que estos *sufrimientos eran el resultado del abandono divino y de derrota para Israel, no se deben interpretar por los que son «más que vencedores por medio de aquel que nos amó» (Ro 8.37 RVR1960). La salvación no garantiza *escapar de los sufrimientos en esta vida.

Imágenes de *comer o no comer se agrupan en torno a las ilustraciones igualmente evocadoras del «fuerte» y el «débil» en Romanos 14. Los fuertes son capaces de comer todo tipo de alimento y bebida, y los *débiles que, en Roma, eran probablemente vegetarianos, se abstienen de carne y de *vino (Ro 14.1-6, 14-15, 20-23). Pero «el reino de Dios no es comida ni bebida» (Ro 14.17 RVR1960), y la insistencia de los fuertes en la

libertad de comer cualquier tipo de comida no debería convertirse en piedra de *tropiezo para los demás. En otro lugar vemos que no se debe servir a los *apetitos de cualquier tipo (Ro 16.18). Y cuando se cita a David diciendo: «Que su mesa de abundancia se convierta en una trampa» (Ro 11.9 NTV), Pablo lo entiende probablemente como una referencia al culto sacrificial de Israel y a la *pureza cúltica farisaica que había puesto trabas a los israelitas. Él está convencido de que «nada [ninguna comida] es impuro en sí mismo», y que solo lo es porque uno lo considera así (Ro 14.14 NVI). Por otra parte, los enemigos (que epitomizan la impureza para los judíos) que tienen *hambre o *sed deberían recibir comida y bebida como piden, con el resultad de que ascuas de fuego se amontonarán sobre su cabeza (Ro 12.20). Esta desconcertante imagen está tomada de Proverbios 25.21-22, y aunque la ardiente vergüenza de que la hostilidad propia sea tratada con amor es lo primero que viene a la mente, es una prueba de que la imagen podría haber derivado en un principio de un ritual egipcio que mostraba el arrepentimiento genuino (Dunn, 751).

Las imágenes de *pies son evidentes en la ilustración gráfica de *Satanás aplastado bajo el pie mesiánico (Ro 16.20; cp. Gn 3.15) y los «pies hermosos» (Ro 11.15; cp. Is 52.) de los heraldos que llevan las buenas nuevas de salvación. La verdadera señal de una persona de Dios no es la circuncisión, sino *caminar siguiendo «las huellas de nuestro padre Abraham, quien creyó cuando todavía era incircunciso» (Ro 4.12 NVI). Sin embargo, las pisadas no siempre son seguras, y los pies que tropiezan son un peligro en la *senda espiritual. Una «piedra de tropiezo» —Cristo— se ha puesto para Israel en *Sion (Ro 9.32-33; cp. Is 8.14) y los propios rituales cúlticos israelitas son también una fuente de tropiezo (Ro 11.9). Pero Israel no ha «tropezado como para caer» y «gracias a su transgresión ha venido la salvación a los gentiles» (Ro 11.11 NVI). Aun así, dentro de la comunidad de fe no hay lugar para piedras de tropiezo (Ro 14.20-21) y la comunidad debe cuidarse de los que ponen piedras de tropiezo en su camino (Ro 16.17).

La imaginería del pie y la senda tienen afinidad con el simbolismo de la búsqueda. Israel «perseguía una ley de justicia» y fracasó no obteniéndola, porque en su búsqueda tropezaron con la piedra puesta en Sion (Ro 9.30-32 NVI). Cristo, el objetivo (*telos*, Ro 10.4) de la ley, se convirtió para Israel en el indicador de su *carrera, pero en una piedra que le hizo tropezar. En Romanos 15.30 hallamos la ilustración atlética de otro ámbito. Pablo llama a los romanos a «unirse a su lucha» (*synagōnizomai*) en oración (no contra Dios, sino contra los oponentes), para que pueda ser librado «de caer en manos de los incrédulos que están en Judea».

Las imágenes de la *boca son un vehículo para retratar la deseada armonía de la persona interna y externa. El recordatorio mosaico de que la palabra de la ley esté *cerca «en tu boca y en tu corazón» (Ro 10.8 RVR1960; Dt 30.14) encuentra su correspondencia en el evangelio al confesar con la boca y creer en el corazón (Ro 10.9). Del mismo modo, la comunidad creyente tiene que alabar a Dios «con un solo corazón [*homothumadon*] y a una sola voz [*heni stomati*] (Ro 15.6). En contraste, el corazón de los que provocan disensión e imparten falsa enseñanza están enmascarados con «palabras suaves» (*chrēstologia*) y «lisonjas» (*eulogia,* Ro 16.18 NVI).

Las imágenes de inescrutable *sabiduría y la *búsqueda fallida revelan las paradojas de la vida delante de Dios. Israel busca con empeño, pero no consigue nada (Ro 11.7), mientras que los gentiles no buscan, pero encuentran (Ro 10.20). La riqueza, la sabiduría y el conocimiento de Dios son impenetrables (Ro 11.33) y es su forma de mantener misterios escondidos durante siglos y, finalmente, revelarlos (Ro 16.25-26). Nadie puede conocer la mente de Dios ni servir de consejero suyo (Ro 11.34). Resulta fútil e innecesario lanzar una búsqueda espiritual para ascender al cielo y bajar a Cristo o para descender al abismo para levantar a Cristo de los muertos. En el misterio de los caminos de Dios, el Cristo crucificado y resucitado está tan cerca como la confesión de los *labios y la creencia del corazón (Ro 10.6-9).

Pablo introduce varias imágenes de *dureza y discapacidad en la buena obra. Se endurece el corazón de *Faraón (Ro 9.16-18) y se convierte en objeto de la ira divina y de destrucción. Israel también fue endurecido (Ro 11.7), aunque de forma parcial (Ro 11.25). El endurecimiento de corazón sugiere una contracción de la mente y el ser delante de Dios y de los demás, una obcecada falta de *arrepentimiento (Ro 2.5), una impenetrabilidad en el punto mismo en el que una persona debería ser receptiva y vulnerable ante Dios y los demás. En el campo de la imaginería bíblica, parece ser una condición malvada que invade y perjudica los órganos de la vista y del oído. Israel recibió un «espíritu insensible, ojos con los que no pueden ver y oídos con los que no pueden oír» (Ro 11.8 NVI; cp. Dt 29.4). La imagen de espaldas «encorvadas para siempre» (Ro 11.10 NVI) es gráfica, aunque el significado preciso es opaco. Que debiéramos ver a Israel como oprimido bajo la carga de la esclavitud, o trabajando bajo el peso del dolor, o para siempre encorvado por una vida de dura tarea e incapaz de levantar la mirada, es algo de lo que no podemos estar seguros. Pero es claramente una condición deformada para las criaturas a las que se les ha concedido la dignidad de caminar derechos, y sugiere una incapacidad de mirar a los demás a los ojos, o de mirar al pasado o al futuro, o de meterse por completo en los actos de adoración.

Pablo puede invocar una ilustración sacerdotal o cúltica para hablar de la muerte de Cristo como sacrificio de expiación (Ro 3.25 NVI) o de la ofrenda de sí mismo que hace la comunidad cristiana como «sacrificio vivo» que es su «culto racional [*latreia*]» (Ro 12.1). Cuando habla de conseguir «acceso a esta gracia» (*prosagōgē,* Ro 5.2 NVI), la imagen es del acceso de los israelitas y sacerdotal a la presencia de Dios en los atrios internos del tempo o el lugar santísimo. Y leemos que «todo el que invoque el nombre del Señor —una imagen de adoración— será salvo» (Ro 10.13 NVI). Pero la floritura más sostenida del simbolismo sacerdotal llega cuando Pablo habla de su propia misión a los gentiles. En última instancia, la misión de Pablo trata de adoración o servicio. Los gentiles que «adoraron y sirvieron a los seres creados antes que al Creador» (Ro 1.25 NVI), ahora tienen a Pablo como su «ministro de Jesucristo» (*leitourgos,* Ro 15.16 NVI) para dirigirlos al verdadero objeto de su adoración para que «toda rodilla se doble» y «toda lengua alabe a Dios» (Ro 14.11 LBLA; cp. Is 45.23). Él sirve al «evangelio de Dios» como sacerdote y cumple su deber haciendo una ofrenda aceptable de los gentiles (Ro 15.16). Va de camino a la santa ciudad de *Jerusalén para prestar servicio (Ro

15.25), y lleva una contribución de los gentiles (Ro 15.26-27) que recuerda la visión escatológica de Isaías con respecto a la riqueza de las naciones que se lleva a Jerusalén. Los romanos tienen que orar para que el servicio del apóstol sea aceptable (Ro 15.31).

Como ya hemos visto, el uso que Pablo hace de la imaginería de las *plantas, caracteriza de forma prominente su imagen de Israel como olivo. Pero no deberíamos saltarnos la imagen de la raíz: «si la raíz es santa, también lo son las ramas», dice Pablo (Ro 11.16 NVI). La vida de los gentiles en este árbol familiar de la fe depende de la raíz en los antepasados de Israel que recibieron las promesas. La misma idea se expresa a partir de una imagen sacada de la intersección de la agricultura y el hogar: «Si se consagra la parte de la masa que se ofrece como primicias, también se consagra toda la masa» (Ro 11.16 NVI). La imagen de la raíz adopta una postura peculiarmente activista cuando se dice que «brotará la raíz de Isaí» (Ro 15.12 NVI) —presumiblemente una vez cortado y que ahora vuelve a surgir para florecer y convertirse en un árbol maduro— y ejercerán su reinado mesiánico sobre las naciones (cp. Is 11.10).

Al final, cada imagen se emplea en el progreso del poder del evangelio (Ro 1.16-17) conforme se dirige al mundo perdido, avanzando hacia su unidad redentora en Cristo. La misión de Pablo llega a la cúspide de esta misión divina y el resultado supremo será que todas las naciones creerán y obedecerán a Dios, dándole alabanza y gloria (Ro 16.26-27).

Ver también ADAN; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; IMÁGENES LEGALES; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. D. E. Aune, “Romans as a *Logos Protreptikos*” en *The Romans Debate,* ed. K. P. Donfried (rev. and exp.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 278-96; R. K. Jewett, “Following the Argument of Romans” en *The Romans Debate,* ed. K. P. Donfried (rev. and exp.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 265-77; R. K. Jewett, “Romans as an Ambassadorial Letter,” *Int* 36 (1982) 5-20; J. D. G. Dunn, *Romans* (2 vols.; WBC; Dallas: Word, 1988); F. Thielman, “The Story of Israel in the Theology of Romans 5—8” in *Pauline Theology,* 3: *Romans,* ed. D. M. Hay and E. E. Johnson (Minneapolis: Fortress, 1995) 169-95; N. T. Wright, “Romans and the Theology of Paul” in *Pauline Theology,* 3: *Romans,* ed. D. M. Hay and E. E. Johnson (Minneapolis: Fortress, 1995) 30-67.

ROPA. *Ver* VESTIDURAS.

ROSA. *Ver* FLORES.

ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES

El rostro es un cartel siempre cambiante que señala nuestras propias actitudes y reacciones. A su vez, leemos la cara de los demás, el rostro contiene la mayoría de las claves que buscamos en cuanto al estado mental de otra persona. Gran parte de lo que sabemos sobre los demás, lo aprendemos de su cara incluso antes de que hablen. No es, pues, de sorprender que en la Biblia se describa con frecuencia la cara como indicador de las emociones y las actitudes.

El rostro como el Yo. El rostro de la persona es su yo verdadero. Honrar el rostro es honrar a la persona (Lv 19.32). La pregunta del rey: «¿Por qué está triste tu rostro?»,

significa «¿Por qué estás triste?» (Neh 2.2). El rostro es tanto el propio yo que la palabra para rostro funciona casi como pronombre reflexivo; por ejemplo, la delgadez de Job testifica de su rostro (Job 16.8). Con una simplicidad como la de los niños, intentamos por instinto escondernos por completo cubriéndonos tan solo la cara (Ex 3.6). Dado que el rostro es la esencia de la persona, el maltrato va dirigido a la cara (Mr 14.65; cp. Dt 25.9).

La literatura emplea el simbolismo del rostro para exponer la naturaleza y el carácter. Así como la cara de *Moisés mostraba que había estado con Dios (Ex 34.29), también la compañía de lo divino transfigura el aspecto de Jesús (Mt 17.2). El verdadero carácter del mártir Esteban resplandece en su rostro, una combinación de inocencia, poder y gracia que Lucas describe como «el rostro de un ángel» (Hch .15). «Su rostro resplandecía como el relámpago», esto junto con otros atributos sugieren que el hombre de la visión de Daniel no es un mortal (Dn 10.6; cp. Lc 24.4). La visión de Juan, de uno como hijo de hombre, lo describe con un «rostro como el sol» (Ap 1.16). Las criaturas que rodean el trono de Dios y le adoran describen elementos de la creación. El tercer animal representa la humanidad y, por tanto, tiene «rostro de hombre» (Ap 4.7; cp. Ex 25.20; Is 6.2; Ez 1.10; 10.14).

El rostro como presencia. La expresión hebrea «delante de tu rostro (o faz)» significa sencillamente «delante» o «enfrente de» y aparece en el NT en muchas citas del AT (p. ej. Mt 11.10; Mr 1.2). «Ver el rostro» es lograr aceptación en la presencia de alguien (Gn 32.20; Est 1.14; Hch 20.25). Por haber estado en la presencia (delante del rostro) de Dios, la cara de Moisés resplandecía (Ex 34.29; 2 Co 3.7). El piadoso vive como si estuviera en la presencia de Dios, obedeciendo su mandamiento «Buscad mi rostro» (Sal 27.8). El entendimiento actual que el creyente tiene de Dios es «por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara» (1 Co 13.12 RVR1960); cp. 2 Co 10.1; 1 Ts 2.17; 3.10; 2 Jn 12; 3 Jn 14).

El rostro como intención. Sencillamente porque el frente no la *espalda, un rostro implica dirección e intención. Esto último se entiende como resolución y propósito (Nm 24.1; Pr 17.24). Poner su rostro hacia o contra evoca decisión y determinación (Lv 17.10; 20.3; 2 R 12.17; Lc 9.51, 53). «Mi rostro he puesto contra esta ciudad para mal» (Jer 21.10 RVR1960; cp. 44.11). Hasta se puede decir que los objetos inanimados están de cara a una dirección y otra. El barco de Pablo «no podía hacerle frente al viento» (Hch 27.15).

El rostro falso o engañoso. El rostro manifiesta de forma tan transparente la actitud y el estado de ánimo de uno, que la mejor forma de disfrazar los sentimientos es cambiando de cara, ser un hipócrita (gr. *hypokritēs,* «un actor», Mt 6.16). La dificultad de mantener un ardid como este impulsa al acusado a pedir una audiencia con sus acusadores «cara a cara» (Hch 25.16). Disfrazar el rostro es un intento de ocultar la verdad de los demás, o de esconderse uno mismo de ella (Job 24.15).

Sin embargo, un rostro cambiado no tiene por qué reflejar falsedad. Una cara lavada, como las manos limpias, representa un nuevo comienzo (Gn 43.31; Mt 6.17) y quitar o esconder un estado anterior.

El rostro como luz y oscuridad. La metáfora de la *luz que emerge del rostro es común. Los rostros brillan. Los rostros resplandecen. El entendimiento amanece en el rostro. Los rostros estallan en una sonrisa burlona. Las sonrisas resplandece en el rostro. La flor de la juventud también aparece en él. Un rostro humano que brilla surge de una piel saludable, cuidada con aceite (Sal 104.15), en contraste con los que se mueren de hambre, cuyo rostro es «más negro que el hollín» (Lm 4.8 LBLA).

La bendición suprema es tener el rostro del Señor resplandeciendo sobre uno /Nm 6.25; Sal 31.16; 67.1). «Restáuranos, oh Dios; haz resplandecer tu rostro sobre nosotros, y sálvanos (Sal 80.3, 7 NVI). Este rostro resplandeciente de Dios está vinculado a la enseñanza de sus estatutos y a la observancia de la ley /Sal 119.135). Fuera del canon encontramos, en 4 Esdras, una declaración de claros contrastes: «La faz de aquellos que han mostrado una fuerte paciencia brilla, mientras que las nuestras serán oscurecidas por las tinieblas» (4 Esd 7.55).

El rostro escondido o cubierto. Un rostro oculto no solo niega lo que rechaza ver, sino que rehúsa admitir que está presente: «Cubrirás tu rostro, y no mirarás la tierra; porque por señal te he dado a la casa de Israel» (Ez 12.6 RVR1960).

«Esconde tu rostro de mis pecados, y borra todas mis maldades» (Sal 51.9 RVR1960), ora el salmista. La segunda de las dos unidades paralelas sube la apuesta pidiéndole a Dios que no solo niegue la existencia de los pecados, sino que los borre. Aunque Dios puede esconder su rostro de forma antropomórfica, los seres humanos lo hacen literalmente. Para nuestro propio detrimento, el escogido de Dios nos pareció repulsivo y deplorable, y escondimos nuestro rostro de él (Is 53.3). Ver el rostro de Dios va ligado a adorar (Ap 22.3-4), e insinúa que cuando él esconde su rostro, no solo está retirando su presencia y su benevolente custodia, sino que también rechaza las ofrendas humanos de adoración y oración. Esconder el rostro es romper la comunicación (Dt 31.17-18; 32.20), y esto implica a menudo repugnancia y aborrecimiento. Un rostro escondido ignora las peticiones de ayuda (Sal 13.1; 69.17) y se niega a responder (Sal 102.2). Los poetas equiparan esta falta de supervisión divina con la ausencia del espíritu de Dios (Ez 39.29), incluso comparándola a la *muerte y el *foso (Sal 143.7).

Entre los seres humanos, mirar a otra persona a la cara es pedir una misma posición igual, reconocimiento entre iguales (2 Cr 25.17). Como gesto de *humildad, *inclinar el rostro es esconderlo en una abnegación simbólica y deferencia o respeto (Jos 5.14; 1 Cr 21.21). Al sonido del «silbido apacible y delicado» de Dios, Elías se cubrió el rostro con el manto (1 R 19.13). En el nuevo pacto, los adoradores podrán comparecer delante de Dios sin velarse el rostro (2 Co 3.18) y en el mundo hecho de nuevo verán el rostro de Dios (Ap 22.4). En el gran día de la ira, las personas se pelearán por esconderse del rostro del que está sentado en el trono (Ap 6.16).

Boca. Los elementos que constituyen el rostro se comunican por sí solos. La *boca puede desarmar con una sonrisa o enojar con una amenaza. La sonrisa de Job alentó a sus amigos cuando ya no confiaban en sí mismos, y apreciaron la luz de su rostro (Job 29.24). El salmista se lamenta de que sus enemigos lo miran boquiabierto y tuercen la boca (Sal 22.7).

Nariz. Tal vez porque el espíritu del cuerpo (el *aliento) entra y sale por la *nariz, esta sea un indicador del estado de ánimo de uno, en especial del *enojo. La nariz se calienta con el enfado, y esto recuerda el resoplido del *caballo. El simbolismo del enojo humano expresa, a su vez, la ira divina y «el furor» (Dt 9.19). «Abandona tu ira feroz» (Ex 32,12) es, literalmente, «la ira ardiente de tu nariz». Por el contrario, la paciencia y ser «lento para la ira» es tener «la nariz larga» (Ex 34.6), indicando quizás que tarda en calentarse, como en la metáfora de Priscila sobre capitán en El cortejo de Miles Standish: «es una pequeña chimenea y se pone al rojo vivo en un momento». La altanería se muestra claramente en la imagen de levantar la nariz (Sal 10.4).

Ojos. Tal vez el elemento más expresivo del rosto, el contacto con los *ojos es esencial en la comunicación no verbal. El ojo, como ventana del alma, sirve de indicador de la totalidad, el bienestar espiritual y físico del individuo. Hasta el día de hoy, pero más en el pasado, el entorno ventoso y polvoriento de Oriente Medio aflige el ojo con muchas *enfermedades. El ojo también sirve para indicar otras varias enfermedades sistémicas, reflejando la salud y la condición espiritual a la vez, porque «el ojo es la lámpara del cuerpo» (Mt 6.22; cp. Pr 30.13; Lm 5.17).

Ignorando que el ojo solo sentía la luz reflejada, los antiguos sostenían que los ojos emitían un poder que iluminaba los objetos. La oscuridad no era, pues, la mera ausencia de luz, sino las fuerzas de la oscuridad que superaban el poder y se tragaba la capacidad humana de ver. En semejante cosmovisión, los ojos emitían activamente mensajes y expresaban una actitud con cada observación.

En ningún otro sitio es la visión del poder mágico inherente al ojo del observador más evidente que en la creencia antigua casi universal del poder del mal de ojo. Se creía que alguna personas podía provocar una calamidad mediante un hechizo con «mal de ojo». Se consideraba que la expresión de sentimientos de envidia o incluso los cumplidos albergaban espíritus vengativos que, posteriormente, destruirían lo que se había admirado. De acuerdo con esta perspectiva, la frase «mal de ojo» en las Escrituras se suele traducir de forma conceptual «envidia». La frase literal: «¿O es tu ojo malo porque yo soy bueno?» (Mt 20.15 LBLA) se convierte en «¿Te da envidia de que yo sea generoso?» (NVI).

Sin embargo, el ojo traicione el espíritu interno y puede ser egoísta y acaparador (Pr 22.6), o generoso y desprendido (Pr 22.9). Los ojos se pueden afilar como armas (Job 16.9) y estrecharse hasta una mirada de reojo amenazante (Sal 35.19; Pr 6.13; 10.10; Job 5.12). Los ojos comunican la gama completa de las emociones humanas: sospecha (1 S 18.9), la altivez (Sal 101.5; Pr 6.17), la arrogancia (Is 2.11; 5.15; Sal 101.5; 18,.28), la humildad (Job 22.29), la piedad (Dt 7.16).

El poder del ojo no solo está ejercitado para el mal. El poeta testifica del poder de una mirada: «Has cautivado mi corazón con una sola mirada de tus ojos» (Cnt 4.9 LBLA). Los ojos atraen la atención por su hermosura (Cnt 1.5; 4.1; 5.12) u ocasionalmente por su falta de belleza (Lea, Gn 29.17). Las mejoras artificiales como el maquillaje de ojos intentan sacar partido de la belleza y del poder de los ojos (2 R 9.30; Jer 4.30; Esd 23.40). Los ojos son profundos estanques que miramos fijamente para descifrar la

profundidad del carácter del otro mediante una larga contemplación (Cnt 7.4). A pesar de ello, hasta la mirada del amante puede resultar incómoda (Cnt 6.5).

El rostro como emociones. El rostro manifiesta toda la gama de sentimientos humanos. Palidece cuando está en crisis: «Jacob ya no será avergonzado, ni palidecerá su rostro» (Is 29.22 NVI); «¿Por qué han palidecido todos los rostros?» (Jer 30.6 NVI; cp. Jl 2.6; Nah 2.11). Los rostros que se ruborizan por el *dolor y la agonía son «rostros encendidos» (Is 13.8). El *fuego del Señor, como una llama, producirá rostros quemados. El rostro también se enrojece «de tanto llorar» (Job 16.16). Las *lágrimas son una señal inequívoca de tristeza que el Señor secará de todos los rostros (Is 25.8).

«El corazón contento alegra el rostro» (Pr 15.13 NVI), pero en la lógica contraintuitiva de Eclesiastés, «con la tristeza del rostro se enmendará el corazón» (Ec 7.3 RVR1960). La vida es agridulce y la tristeza hace que la risa sea más conmovedora. El rostro demudado indica desagrado (Gn 4.5-6), pero Elí puede ver en el rostro de Ana que ya no está triste (1 S 1.18). Ezequiel reprocha a los que tienen el rostro cubierto de horror y *vergüenza por sus abominaciones (Ez 7.18). Otros profetas describen el rostro de manera similar: «La confusión cubrió nuestros rostros, porque vinieron extranjeros contra los santuarios de la casa de Jehová» (Jer 51.51 RVR1960); «mi rostro se ha cubierto de ignominia» (Sal 69.7 NVI); «Llena sus rostros [de los incrédulos] de vergüenza» (Sal 83.16 RVR1960).

Ver también BOCA; ENOJO; FELICIDAD; FRENTE; GESTOS; GLORIA; LABIOS; LENGUA; NARIZ; OJOS, VISTA; TEMOR; VERGÜENZA.

RUT, LIBRO DE

El libro de Rut es una historia de *tragedia y triunfo, de *muerte y *amor. La narrativa está unificada por el tema de la *búsqueda de hogar, cuando Noemí quiere encontrar un hogar para su leal nuera Rut (Rt 1.9; 3.1). Dentro de este patrón, la historia se desarrolla como una historia prototípica de amor en la Biblia. El argumento se va construyendo hacia el punto culminante del encuentro nocturno entre Rut y Booz en la *era, y cada capítulo contribuye a una fase para dicha acción: el trágico trasfondo de la historia de amor (Rt 1), el cortejo entre Booz y Rut (Rt 2), la noche del compromiso (Rt 3), la *boda y la celebración (Rt 4). Es un argumento *cómico en forma de U, con los acontecimientos que primer desciendan a la tragedia y después va subiendo hasta un final feliz, cuando se vencen los obstáculos.

El patrón de imágenes dominante es la tensión entre el vacío y la *plenitud. Rut 1 es una visión siempre en expansión de vacío, que va desde el nivel natural (el *hambre en la tierra) al nivel doméstico (la muerte del esposo y los dos hijos de Noemí) y al nivel personal (la depresión interna de la viuda). Incluso en el capítulo de apertura, existe un contramovimiento hacia la plenitud, cuando leemos sobre la restauración de *alimentos a Israel (Rt 1.6) y la negativa de Rut a renunciar a sus lazos con su suegra. Las referencias a la *cosecha en Rt 2–3 impregna el centro del libro, y la tensión entre el vació y la plenitud se resuelve decisivamente en el capítulo final con referencias al niño que concibe el matrimonio y la imagen de Noemí con el bebé en su regazo (Rt 4.16). Este perfil solo insinúa el detalle del simbolismo del vacío y de la plenitud presente en la textura de la historia (ver Rauber).

Otro grupo de imágenes surge del género pastoril del libro. La historia de Rut es un idilio pastoril. La historia central en Rut 2–3 sucede en un mundo rural repleto de referencias a la cosecha y a la trilla. Para la imaginación humana, la cosecha es una imagen maestra de *abundancia y, en esta historia, las referencias al principio y al final de la cosecha de la cebada (Rt 1.22) y del *trigo (Rt 2.23) sirve de metáfora para el progreso del romance entre Rut y Booz. Las referencias al *grano es abundante a lo largo de Rut 2–3, reforzando el mundo pastoril de la historia y el sentido de abundancia que viene a dominarlo.

El simbolismo doméstico de la familia, de la descendencia y del linaje es igualmente importante en la historia. La narrativa está llena de epítetos domésticos que perfila los papeles familiares: marido, hijo, nuera, suegra, pariente. La esfera de acción es la familia. La búsqueda de un hogar y la descendencia. Las relaciones familiares dominan la acción. El enfoque femenino de la historia también se puede observar. El protagonista es una mujer, y su suegra es la fuerza principal de gran parte de la acción romántica. La historia se cuenta desde el punto de vista de las mujeres para quienes los valores domésticos son preeminentes. Las voces humanas finales que escuchamos en la historia son las de las mujeres de *Belén cuando pronuncian su bendición sobre la esposa (Rt 4.14-15 y mencionan a su bebé (Rt 4.17).

Las imágenes de *lealtad son igualmente importantes en la historia. La elocuente negativa de Rut a abandonar a su suegra y su correspondiente afirmación de lealtad están grabadas en nuestros recuerdos como la expresión insuperable de lealtad doméstica (Rt 1.16-17). Pero la persistencia de Noemí en encontrarle un marido a Rut (Rt 3.1) también es un notable ejemplo de lealtad, por lo cual se la recompensa al final de la historia cuando recoge el bebé en su regazo. La lealtad de Booz para con Rut también es una parte importante y memorable de la historia.

El simbolismo de la cosecha está patente a lo largo de la historia y, en ocasiones, sale a la superficie. Las imágenes de los segadores reuniendo las gavillas de grano en sus brazos nos vienen a la mente al leer sobre la cosecha y la trilla. En el último capítulo, Noemí toma a su nieto bebé en su regazo. Cuando Booz, desconociendo aún el papel que jugará en el asunto, elogia a la virtuosa Rut, expresa el deseo de que «el Señor, Dios de Israel, bajo cuyas alas viniste a refugiarte, te recompense abundantemente » (Rt 2.12 NVI). Esta imaginería de las *alas se repite en el siguiente capítulo cuando, en el memorable encuentro en la era, Rut le pide a Booz: «extiende el borde de tu capa sobre tu sierva» (Rt 3.9RVR1960). Algunas traducciones no captan el juego de palabra al no retener la imagen de las alas que apareció en el capítulo anterior, pero aun así la imagen de la cosecha es evidente en la petición de Rut.

La imagen del residente temporal o *forastero tiene una importancia desproporcionada ante la escasez de referencias reales en el libro. Al principio de la historia, la familia de Elimelec es la que está en la postura de extranjeros o residentes temporales en la tierra hostil de Moab. Después, Rut se compromete a acompañar a su suegra a Belén, donde obviamente es alguien de fuera para una sociedad muy cerrada. Cuando Booz descubre su admiración por la lealtad de Rut hacia su suegra, ella responde. «¿Por qué he hallado

gracia en tus ojos para que me reconozcas, siendo yo extranjera?» (Rt 2.10). En el trasfondo hay todo un coro de pasajes de la ley levítica, los profetas y los salmos sobre la provisión especial de dios para los extranjeros.

Rut 2–3 es un estudio en contraste entre las imágenes de *luz del día/transparencia y *nocturnidad/secreto. El primer intercambio entre los futuros amantes sucede al medio día y culmina con un almuerzo compartido. Una multitud de espectadores rodea a la pareja. Por el contrario, en Rut 3 el enfoque se estrecha a la pareja solamente, y la acción ocurre a *medianoche, a escondidas de los ojos de los demás (Rt 3.14).

El simbolismo *legal también es importante. Es más evidente en la escena a la *puerta del pueblo (Rt 4.1-6), en la que Booz cumple todas las obligaciones legales para asegurar su derecho a casarse con Rut. Pero el lenguaje del *matrimonio levirato (en el que una *viuda tenía derecho a esperar que el pariente cercano levantara descendencia con ella) ha estado presente a lo largo de la historia, desde el momento en que Noemí identifica a Booz como «nuestro pariente más cercano» (Rt 2.20). En ningún momento se nos permite olvidar que Booz es un *gōʼēl,* un pariente redentor (*ver* REDIMIR, REDENCIÓN) para la viuda Rut.

Finalmente, a pesar de toda la domesticidad y la privacidad de la historia, la imaginería sitúa la acción en la principal corriente del AT de la historia de salvación y hasta de la historia mesiánica. El primer indicio viene en Rut 2.11, donde la descripción que hace Booz de cómo Rut «dejando a tu padre y a tu madre y la tierra donde naciste, has venido a un pueblo que no conociste antes» (RVR1960). Se hace eco del lenguaje usado para *Abraham cuando Dios lo llamó (Gn 12.1). Nuestra mente también se llena del pasado patriarcal cuando las mujeres de Belén expresan el deseo de que Dios haga que Rut sea fructífera «Haga el Señor a la mujer que entra en tu casa como a Raquel y a Lea, las cuales edificaron la casa de Israel» (Rt 4.11 LBLA). Sin embargo, notamos en especial las genealogías del final que vinculan al hijo de Rut y Booz con David (Rt 4.17-22). Es una referencia patriótica y, a la vez, una referencia al linaje mesiánico.

En términos de arte narrativa y simbolismo, la historia de Rut es sin igual en la Biblia. Ninguna otra de tal brevedad contiene una textura tan literaria.

Ver también AGRICULTURA; COSECHA; FORASTERO; HISTORIA DE AMOR; LLENAR, PLENITUD; MATRIMONIO; VIUDA.

BIBLIOGRAFÍA. D. F. Rauber, “Literary Values in the Bible: The Book of Ruth,” *JBL* 89 (1970) 27-37; reprinted in *Literary Interpretations of Biblical Narratives,* ed. K. R. R. Gros Louis et al. (Nashville: Abingdon, 1974) 163-76.

S

SABIDURÍA

Aunque la palabra sabiduría pueda sonarles a los modernos a algo abstracto, existen pruebas de que era una realidad viva y palpable para la imaginación antigua. La sabiduría bíblica se puede definir como la aptitud de vivir, pero en el tiempo bíblico los sabios la transformaron en imágenes y ha llegado a ser más concreta que conceptual.

Imágenes de sabiduría del Antiguo Testamento. Con respecto a la fuerza de algunas imágenes espléndidas de Proverbios 1–9, la ilustración más familiar de la sabiduría es, probablemente, la de la mujer personificada Sabiduría. Es una presencia imponente que invita a las personas de forma atrevida y en voz alta en los lugares más públicos de la ciudad: la *calle, el *mercado, sobre los *muros y en las *puertas de la ciudad (Pr 1.20-21). Es una mujer atractiva que edifica una casa e invita a las personas a un suntuoso *banquete de comida y vino (Pr 9.1-12). Como extensión de esta evocadora imaginería femenina, se insta al «hijo» a quien dirige su instrucción una y otra vez el orador del libro de Proverbios a tener una aventura con la sabiduría: «No la dejes... amala... Engrandécela... » (Pr 4.6-9 RVR1960).

El simbolismo del origen antiguo y hasta divino en que se retrata la sabiduría es, asimismo, impresionante. El espléndido poema sobre la sabiduría de Job 28 destaca el tema. Se divide en tres partes: todas las personas pueden hallar casi todo lo que la tierra contiene (Job 28.1-11); por el contrario, el ser humano es incapaz de descubrir el lugar de la sabiduría (Job 28.12-22); y, de nuevo, haciendo contraste, la capacidad que Dios tiene de conocer el lugar de la sabiduría, con el resultado lógico de que el temor de Dios es la sabiduría (Job 28.213-28). El *elogio en la alabanza de la sabiduría de Proverbios 8 refuerza su origen divino describiéndola como compañera de Dios en la creación misma del mundo (Job 28.22-31).

En términos de cantidad pura de simbolismo, el tema se expresa en términos de valor como *joyería y *riqueza asociada a la sabiduría. En ocasiones, el valor superior de la sabiduría se afirma directamente: «Su ganancia es mejor que la ganancia de la plata,
Y sus frutos más que el oro fino» (Pr 3.14 RVR1960); «más valiosa que las piedras preciosas» (Pr 3.15 NVI); «mi fruto es mejor que el oro fino; mi cosecha sobrepasa a la plata refinada» (Pr 8.19 NVI). En otro lugar, el valor de la sabiduría se representa metafóricamente como alhajas: «te adornarán como un collar» (Pr 3.22 NVI); «Adornarán tu cabeza como una diadema; adornarán tu cuello como un collar» (Pr 1.9 NVI); «una hermosa diadema» (4.9 NVI) y «joya preciosa» (Pr 20.15 RVR1960).

Otro patrón combina el tema del éxito y la *recompensa para transmitir un sentido de los beneficios presentes de la sabiduría en la vida de la persona. Podríamos observar aquí un contraste con la imaginería característicamente asociada a la *necedad en la literatura de sabiduría de la Biblia, que describe la necedad en términos de su fin o destino destructivo: la necedad hace que una persona esté *perdida (Pr 5.23), que acabe en *muerte (Pr 14.12; 16.25), que vaya como un *buey al matadero (Pr 7.22), que termine como huésped de las profundidades del Seol (Pr 9.18), que caiga en una *trampa (Ec

7.26), que sea como un campo infestado de *espinos (Pr 24.31) o un tejado con gotera (Ec 10.18). Estas melancólicas imágenes de un final autodestructivo es el contraste con las recompensas robustamente positivas de la sabiduría, recompensas como abundante «prosperidad» (Pr 3.2 NVI); «bodegas... rebosarán de vino» (Pr 3.10 NVI) y «riquezas y honra» (Pr 3.16 RVR1960). Expresado a modo de fórmula, «la sabiduría: ayuda a tener éxito» (Ec 10.10 NTV). Aunque la senda de la necedad va cuesta abajo hacia la destrucción, el progreso de la sabiduría asciende hacia algo mejor y mejor, como encierra el proverbio: «La senda de los justos es como la luz de la aurora,
Que va en aumento hasta que el día es perfecto» (Pr 4.18 NVI).

Otro tema destacado es el contraste entre la sabiduría y la necedad. El argumento de los dos caminos, por ejemplo, es un arquetipo en la literatura de la sabiduría (ver SENDA). Casi tres docenas de proverbios en el libro de Proverbios son proverbios comparativos que contrastan la conducta sabia con la necia. En un contexto implícito de conflicto con lo opuesto, el papel de la sabiduría consiste en proteger (Pr 2.11), liberar (Pr 2.12), librar (Pr 2.16) y preservar (Ex 7.12) a una persona de la necedad y su destructividad.

Otro tema asociado a la sabiduría es la necesidad de *buscarla y obtenerla. Es necesario distinguir aquí entre una tradición pesimista en la literatura hebrea de sabiduría y una tradición optimista. El narrador de Eclesiastés describe la futilidad buscar la sabiduría por medios puramente humanos. Cuando hace el intento, solo encuentra disgusto y tristeza (Ec 1.12-18), y descubre el carácter esquivo de la sabiduría, de manera que «por mucho que trabaje el hombre buscándola, no la hallará» (Ec 8.16-17 RVR1960). Pero el libro de Proverbios, que sitúa el punto de inicio de la sabiduría en el temor del Señor (Pr 1.7), es optimista en cuanto a la búsqueda de la sabiduría, prometiendo que los que busquen de verdad «hallará[n] el conocimiento de Dios» (Pr 2.1-5 NVI).

Un rasgo adicional del simbolismo asociado a la sabiduría es que la imaginería la arraiga concienzudamente en la vida real cotidiana y práctica. En el libro de Eclesiastés, la sabiduría y sus recompensas están situadas en el mundo de *comer, *beber* trabajar duro, *el matrimonio; *las estructuras de autoridad, *partir leña, plantar e invertir. El libro de Proverbios cubre incluso más ámbitos de la vida, desde la *agricultura a la administración de la familia, de las profesiones a las finanzas, al *sexo y hasta *un dolor de muelas. Por tanto, una vez más podemos ver la resistencia de la imaginación bíblica a reducir la sabiduría a una abstracción.

Cristo como la Sabiduría. El simbolismo de la sabiduría juega un papel importante en las descripciones que el NT hace de *Jesús. El tema principal desarrollado es el de la sabiduría divina personificada, empezando por Proverbios 8, donde la señor Sabiduría grita y habla de sí misma como aquella que fue creada por Dios al principio de su obra (Pr 8.22), como *obrero principal presente al lado de Dios en la *creación del mundo (Pr 8.30-31). Este tema recorre la literatura judía de sabiduría posterior, en particular la Sabiduría de Salomón y el Libro de Sirac, antes de encontrar su camino en el NT. Estos libros apócrifos desarrollan el tema con la imaginería de la sabiduría presente junto a Dios, activa en la creación y residiendo en Israel (estrechamente asociada a la ley dada en el Sinaí).

Jesús se asocia a sí mismo con la sabiduría divina en varios pasajes de los Evangelios Sinópticos, y el tema se desarrolla en el Cuarto Evangelio y en las epístolas. Cuando Jesús declara que «alguien más grande que *Salomón está aquí» (Mt 12.42; Lc 11.31), está afirmando poseer una sabiduría mayor que la de este rey. Pero la imagen de Jesús como sabio trasciende cuando asevera que «la sabiduría se justifica por sus hechos» e3n aparente referencia a sí mismo (Mt 11.16-19; Lc 7.31-35). Cuando Jesús se identifica, junto con los profetas y «apóstoles», como uno de los enviados de sabiduría enviados a Israel y recibidos con hostilidad (Lc 11.49-51; Mt 23.34-36; cp. Pr 9.3-6; Sab. 7.27), se está identificando estrechamente con la sabiduría misma de Dios. Se evoca una imagen similar en el lamento de Jesús sobre *Jerusalén (Mt 23.37-39; Lc 13.34-35). Y cuando Jesús llama a los cansados y cargados para que vengan y tomen su yugo (Mt 11.25-30), el simbolismo de la sabiduría está a punto de aflorar. El libro de Sirac acaba con el llamado de la sabiduría: «Acérquense a mí los que no están instruidos... adquiéranla; pongan el cuello bajo su yugo, y que sus almas reciban la instrucción» (Sir 51.23-27). Jesús, en comparación con los cargas de la ley codificada en las «tradiciones de los hombres», ofrece un *yugo *fácil y una carga «ligera». La sabiduría celestial se presenta como viniendo de arriba, en la acción de gracias que Jesús eleva a Dios: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, ni al Padre conoce alguno, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo lo quiera revelar» (Mt 11.27; Lc 10.22 RVR1960). En los libros apócrifos de Sabiduría, el sabio «se gloría de poseer el conocimiento de Dios y se llama a sí mismo hijo del Señor… y se jacta de tener por padre a Dios» (Sab 2.13-16). El contexto sugiere una identificación con la sabiduría divina, encomendada con las cosas secretas de Dios y la tarea de revelarlas (Pr 8.14-36; Sab 2.13, 16; 4.10-15).

En el prólogo del Evangelio de Juan, a Jesús se le identifica con el Verbo, el *logos,* que estaba «con Dios... era Dios... estaba en el principio con Dios» y estuvo activo en la creación (Jn 1.1-13 RVR1960). Para los que están sintonizados con la imaginería de la sabiduría, la evocación no podía ser más franca, y la célebre escena de la sabiduría escogiendo a Israel de entre todas las naciones como su lugar de residencia se repite del Altísimo» y buscó un lugar de reposo entre las naciones como «el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1.14 RVR1960). En Eclesiástico 124, a la sabiduría que «salió de la boca del Altísimo» se le ordena: «Levanta tu carpa en Jacob y fija tu herencia en Israel» (Sir 214.3, 8). La sabiduría obedece y levanta su morada en la «carpa sagrada» y queda «establecida en Sion» (Sir 24.10-12). Pero el «mundo» o «los suyos» no conocen ni reconocen la sabiduría del Dios encarnado (Jn 1.10-11 RVR1960).

Jesús vuelve a aparecer como sabiduría en Pablo, en una imagen producida por la tradición de la sabiduría de Israel. Cuando Pablo escribe que Jesús es «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col 1.15 RVR1960) está revistiendo a Cristo con la imaginería de un *Adán preexistente y con la sabiduría. En Eclesiástico 24.3-4, se dice que la sabiduría salió «de la boca del Altísimo» y moraba «en las alturas», y en Sabiduría de Salomón 7.25, la sabiduría es «una emanación pura de la gloria del Todopoderoso... el resplandor de la luz eterna, un espejo sin mancha de la

actividad de Dios y una imagen de su bondad». Esta imaginería se retoma de forma aún más elocuente en Hebreos 1.2-3, donde Cristo es aquél «por medio de quien hizo también el universo. El es el resplandor de su gloria y la expresión exacta de su naturaleza, y sostiene todas las cosas por la palabra de su poder». El tema de la sabiduría y su simbolismo asociado fue utilizado por los sabios y los poetas de Israel para escudriñar la naturaleza de la vida interna de Dios y su palabra poderosa y eterna. En la historia y la imaginería del NT, la sabiduría como una vestidura ya preparada para la figura de Jesús.

Ver también ECLESIASTÉS, LIBRO DE; NECEDAD; SENDA; PROVERBIO COMO FORMA LITERARIA; PROVERBIOS, LIBRO DE; SALOMÓN.

SABIO. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

SABOR. *Ver* DULCE.

SACERDOTE

La mayoría de las referencias bíblicas a sacerdotes están relacionadas con los del *pacto mosaico. Estos eran los sacerdotes levíticos en general —todos los varones cualificados de la tribu de Leví— y los sumos sacerdotes de la familia de Aarón, en especial. En la plaga de la Pascua en Egipto, Dios mató a todos los primogénitos egipcios (ver HIJO MAYOR, HERMANO MAYOR), pero salvó a los de *Israel, a través de la sangre en los dinteles (Ex 12). Como los varones israelitas primogénitos habían sido protegidos de la muerte, Dios tenía una reclamación especial sobre ellos. Exigió que toda la tribu de Leví le prestara servicio vitalicio como sustitutos de los primeros (Nm 1.47-53). Así, los levitas se convirtieron en los sacerdotes de Israel, dedicando su vida a mantener y hacer cumplir la *adoración a Dios, primero en el *tabernáculo y, finalmente, en el *templo.

El sacerdocio del Antiguo Testamento. Dentro de la tribu de Leví, Aarón y sus hijos recibieron un estatus especial como sumo sacerdotes (Ex 28). La familia sumo sacerdotal tenía la más alta responsabilidad y privilegio de servir en el lugar santo y en el santísimo del tabernáculo y del templo. Aunque las funciones de los sacerdotes son relevantes, deben entenderse como procedentes de su identidad. Es un principio bíblico dominante que la naturaleza es determinante de las acciones y no viceversa. La identidad sacerdotal no estaba fundada en la función, sino en la esencia.

Para los sumo sacerdotes y los levitas por igual, la *santidad (apartar) era la característica principal que los distinguía. Aunque la *pureza moral interna era fundamental, Dios escogió enseñar esta lección por medio del requisito de la perfección física de sus sacerdotes (Lv 21). Pero lo más ilustrativo de la identidad sacerdotal eran las vestiduras de Aarón y el *ungimiento. El color y la estructura de estas, revelados por Dios a *Moisés en el Monte Sinaí, correspondía estrechamente a muchos elementos del diseño igualmente revelado del tabernáculo (Ex 28). Además, el ungimiento de Aarón con *aceite (Ex 40.13), que simbolizaba la unción del Espíritu Santo, igualado por la llenura del tabernáculo por la gloria del Espíritu de Dios (Ex 40.34). Entendido esto, vemos que Aarón es un minitabernáculo, una versión abreviada del lugar de residencia de Dios entre su pueblo (Poythress).

Bajo esta luz, las funciones de los sumo sacerdotes y los levitas reflejan la presencia y la actividad de Dios entre su pueblo. Cuando los sacerdotes recibían *sacrificios y *ofrendas, indicaban la aceptación divina de aquel que hacía la ofrenda (Lv 1–8). Cuando el sacerdote comía las ofrendas de paz con los oferentes, señalaba que Dios estaba celebrando *banquete en comunión con ellos. Aparte de este primer aspecto importante de las funciones sacerdotales —representar a Dios ante el pueblo— había un segundo aspecto: representar al pueblo ante Dios. Su santidad relativa a la persona laica le permitía el acceso a Dios en nombre del pueblo. Aunque se ve en muchas funciones como la ofrenda de *incienso que representa la oración por el pueblo (Ex 30.7-10), el ejemplo más conmovedor es el del sumo sacerdote esparciendo *sangre sobre el *arca en el Día de la Expiación (Lv 16).

Se trate de un tercer aspecto de las funciones sacerdotales o de una consecuencia de los dos primeros, debemos reconocer el deber militar de los sacerdotes. De manera coherente con las funciones de los sacerdotes del templo en las religiones circundantes, el sacerdote israelita guardaba el tabernáculo o templo de Dios mediante la amenaza de las armas. Cualquiera que transgrediera la santidad manifiesta de la presencia de Dios debía ser ejecutado (Nm 1.53; cp. Ex 32.25-28).

Aunque la distinción entre los sacerdotes y el pueblo debía mantenerse claramente con el fin de que se reconociera la santidad suprema de Dios, las similitudes entre los sacerdotes y el laicismo atraen la atención hacia el hecho de que todos los israelitas eran sacerdotes en ciertos aspectos. Aunque no ministraban en el tabernáculo o templo, en cierto sentido eran sacerdotes en general. Por ejemplo, una ciudad rebelde debía ser ofrecida como holocausto a manos de todo el laicado (Dt 13.16; cp. Dt 13.10). Del mismo modo, los israelitas debían representar a Dios ante las naciones (Ex 19.6; Is 42.6). Por tanto, el sumo sacerdote, los levitas y los laicos tenían, cada uno de ellos, deberes sacerdotales en sus respectivas posiciones.

El pueblo de Dios como sacerdotes. Cheung ha argumentado, con eficacia, que la identidad de Israel como nación sacerdotal tiene que ver principalmente con su estatus redimido y no con su función. Ser un pueblo santo y redimido permite libre acceso al servicio de Dios (Zac 3.7). Aunque *Adán no tenía necesidad de redención antes de la Caída, rendía servicio sacerdotal a Dios. Los pecadores redimidos son imágenes restauradas de Dios y, por tanto, sacerdotes. Adán mismo, como la imago Dei, es el arquetipo del sacerdote (Kline). Sus obligaciones de someter la tierra a la consagración del *día de reposo al Señor (Gn 1.28) y de defender el santo paraíso de Dios (ver JARDÍN) de la inmundicia (Gn 2.15; cp. Gn 3.24) son funciones sacerdotales. En resumen, un sacerdote es lo que todo ser humano debería ser.

Pero incluso el sumo sacerdote tenía que expiar su propio *pecado antes de poder hacer *expiación para el pueblo (Lv 16.11). Y el lugar santísimo mismo tenía que ser purificado (Lv 16.16). El AT se cierra con el sumo sacerdote, y por tanto toda la nación, buscando un medio de perfección (Zac 3).

En la imagen de la nación escogida por Dios en el NT como nación de sacerdotes se transmuta en la representación del sacerdocio de los creyentes en Cristo. A través de la

obra sacerdotal sustituta de Jesús, los que creen en él son hechos santos en la presencia de Dios (He 4.14-16; Jud 24–25). Además, reciben deberes sacerdotales en esa presencia (He 10.20-22). Lo que hacen no es lo que justifica la designación petrina de la *iglesia como «real sacerdocio» (1 P 2.9), sino quiénes son como personas redimidas. Como tales, sirven a Dios ahora en la administración de sí mismos como sacrificios (Ro 12.1-2), y llevarán ropaje sacerdotal en el servicio eterno en el Cordero y Dios que son el templo de la nueva *Jerusalén (Ap 1.6; 21.3, 22). Pero en vez de ser vestiduras cosidas por dedos humanos, vestirán a Cristo mismo y su perfecta justicia poseída por la fe (Ro 13.14; Gá 3.27).

Jesús, el Gran Sumo Sacerdote. La perfección del sacerdocio esperaba a Jesús. Él es el sumo sacerdote perfecto, siendo el divino Hijo de Dios (He 7.16), el único que posee la perfección sin pecado, pero aun así siendo hermano de la humanidad por medio de su encarnación (He 2.11-18). En contraste con los numerosos y perpetuos sacrificios de los sacerdotes, manchados por el pecado y ordenados por la ley del AT, Jesús fue el oferente sin pecado de su propio ser libre de pecado, de una vez y para siempre, en nombre de su pueblo (He 7–10, esp., p. ej., He 7.27; 9.12, 28; 10.10, 14). Él es el sumo sacerdote por excelencia, porque se convirtió en el sacrificio por excelencia. No solo en su ofrenda, sino también en su lugar de servicio, perfeccionó el sacerdocio, porque entró en el lugar santísimo en el cielo para hacer expiación (He 9.23.24).

Ver también ADORACIÓN; ALTAR; EXPIACIÓN; MELQUISEDEC; OFRENDA; PUREZA; SACRIFICIO; TABERNÁCULO; TEMPLO.

BIBLIOGRAFÍA. A. T. M. Cheung, “The Priest as Redeemed Man,” *JETS* 29.3 (1986) 265-75; M. G. Kline, *Images of the Spirit* (S. Hamilton, MA: M. G. Kline, 1986) 35-56; V. S. Poythress, *The Shadow of Christ in the Law of Moses* (Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt, 1991) 51-57.

SACERDOTE real. *Ver* AUTORIDAD, HUMANA; SACERDOTE.

SACRIFICIO

Casi de forma universal, las gentes de culturas antiguas ofrecían sacrificios con el fin de lograr el favor divino o incluso mantener a sus dioses, como en Mesopotamia. La religión de los hebreos no era una excepción, aunque la idea de que los sacrificios alimentaban a Yahvéh (Lv 21.6) es un eco poco frecuente de otras religiones, y no se sostiene con seriedad (Sal 50.12-14); más bien, los sacrificios eran presentes para honrar a Dios. La *sangre, el *fuego y el humo son las imágenes más comunes del sacrificio en las Escrituras hebreas. Los sacrificios también simbolizan que le debemos todo a Dios. De hecho, por nuestro *pecado, le debemos nuestra vida. El sacrificio toma nuestro lugar. El animal muere en vez de nosotros. Como veremos, esta imagen se usa para la *muerte de Jesús en la *cruz.

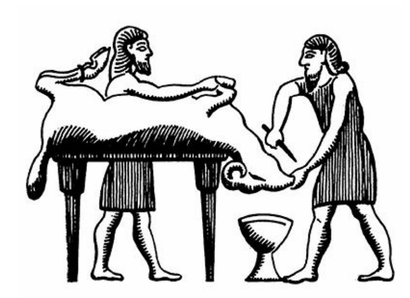
El periodo patriarca. En el tiempo de los patriarcas eran los individuos mismos quienes ofrecían los sacrificios, como hace *Abraham, con el carnero después de ser probado por Dios y de recibir instrucciones de no sacrificar a Isaac (Gn 22.13) o como hace *Jacob después de hacer las paces con Labán (Gn 31.54). Sin embargo, con el tiempo, los

sacrificios tenían que ser llevados a cabo por los *sacrificios y, finalmente, solo en el *templo de *Jerusalén (Dt 12.5-14), hasta su destrucción por los romanos en el 70 A.D., tras lo cual cesaron.

Sacrificios del templo: tipos y métodos. Aunque varios libros de las Escrituras hebreas traten del sacrificio, Levítico 1–7 lo explica mejor. Se dividían en dos tipos generales: animales y no animales. Solo los animales limpios, sin defecto, podían ser sacrificados, de manera específica el ganado, las ovejas, las cabras, las palomas y los palominos (*ver* ANIMALES). Los sacrificios vegetales incluían el *trigo, la cebada, el *aceite de oliva, el *vino y el *incienso. Todos los sacrificios debían incluir *sal. Todos se quemaban, pero en ocasiones tan solo una porción. Los sacerdotes y los adoradores, lo sacerdotes y sus familias, o solo lo sacerdotes debían comerse otras partes del sacrificio.

El adorador debía colocar sus manos sobre la víctima, señalando que esta lo representaba de alguna manera; a excepción de las *ofrendas nacionales, el adorador también degollaba a los animales ofrecidos al Señor. Existía una disposición para el pobre a quien se le permitía sustituir una *oveja, por ejemplo, por dos tórtolas o dos palominos (o, para los extremadamente pobres, por una cantidad específica de harina (Lv 5.7-13; *ver* POBREZA).

Se dan instrucciones específicas de cómo se debía sacrificar cada tipo. Por ejemplo, el holocausto (Lv 1) que pretendía ser para *expiación o acción de gracias debía ser un toro que había que quemar por completo, excepto la piel que se le entregaba al sacerdote. La sangre debía rociarse sobre el *altar (como en el caso de animales más grandes), porque «la vida de la carne en la sangre está... y la misma sangre hará expiación de la persona» (Lv 17.11 RVR1960).



Dos asirios sacrifican un carnero.

Aparte del holocausto, los tipos de sacrificios incluían la ofrenda de «cereales» (tortas cocidas o fritas, o grano con aceite e incienso, las ofrendas de paz (ofrecer votos, acción de gracias u ofrenda voluntaria), la ofrenda de ordenación, las ofrendas de *culpa y por el *pecado (para *purificar ritualmente el santuario). Esa porción del sacrificio que debía comerse tenía que consumirse en uno o dos días, tal como se especificaba.

También había ofrendas diarias en el templo y en los sacrificios estacionales en nombre de toda la nación (p. ej., la Fiesta de las Primicias o de los Panes sin Levadura). Aunque no implicaba matanza, otro tipo de sacrificio era el *chivo expiatorio que se escogía anualmente para recibir los pecados colectivos del pueblo y llevarlos al desierto (Lv 16).

Abusos y advertencias. Dado que se podía cometer abusos en los sacrificios, en varias ocasiones los escritores del AT, en especial los profetas, advierten contra realizarlos sin la

actitud adecuada: «El Señor aborrece las ofrendas de los malvados» (Pr 15.8 NVI); «el sacrificio que te agrada es un espíritu quebrantado» (Sal 51.17 NVI); «lo que pido de ustedes es amor y no sacrificios, conocimiento de Dios y no holocaustos» (Os 6.6 NVI).

Uno de los principales errores del rey Saúl tuvo lugar cuando, tras habérsele dicho que destruyera por completo a los amalecitas y todo lo que poseían, dejó con vida a su rey y permitió que los israelitas escatimaran a las mejores ovejas y *ganado «para sacrificarlo al Señor». El profeta lo reprende con estas palabras: «¿Qué le agrada más al Señor: que se le ofrezcan holocaustos y sacrificios, o que se obedezca lo que él dice? El obedecer vale más que el sacrificio, y el prestar atención, más que la grasa de carneros» (1 S 15.21-22 NVI).

Sin embargo, los sacrificios en general se consideraban de forma bastante positiva (Sal 43.4), y en el NT Jesús muestra respeto por ellos (Lc 5.14); su famosa «purificación del templo» fue llevada a cabo para purgar las actividades rentables asociadas con ellos (Jn 2.13-16).

El Nuevo Testamento. La destrucción del templo a manos de los romanos en el 70 a.d. llevan a su fin la era del sacrificio; los cristianos veían la muerte de Jesús, «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1.29 RVR1960), como un sacrificio por «la redención eterna» de la humanidad (He 9.12). A diferencia de cualquier sacrificio previo, la muerte de Cristo ocurrió de una vez y para siempre, sin que haya necesidad de más (He 9.28; 10.1-18).

Cristo sirvió tanto de sumo sacerdote como de víctima (He 9.11-12) ofreciéndose a Dios Padre, porque «sin derramamiento de sangre no hay perdón de pecados» (He 9.22 RVR1960). Al hacerlo, cumple los papeles del «siervo sufriente» (Is 53) y del chivo expiatorio (Lv 16). La sangre del *Cordero y la *madera de la cruz son las imágenes pertinentes del sacrificio de Cristo.

Los escritos del NT exhortan a los cristianos a vivir una vida de sacrificio a Dios con su conducta —«que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional» (Ro 12.1 RVR1960)—, por su fe (Fil 2.17), por sus dones (Fil 4.18) y ofreciendo «sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo» (1 P 2.5 RVR1960). También deben alabar a Dios confesando a Cristo (He 13.15).

El cuerpo del individuo no solo es «un templo del Espíritu Santo» (1 Co 6.19), pero el pueblo de Dios mismo constituye un sacerdocio (1 P 2.9) y en la comida de la Comunión participa del cuerpo y de la sangre de Cristo (1 Co 10.14-22). El «sacrificio» cristiano es, pues, tanto individual como corporativo.

Ver también ADORACIÓN; ALTAR; CORDERO; CULPA; EXPIACIÓN; OFRENDAS; PECADO; SANGRE; TABERNÁCULO; TEMPLO.

SAL

La sal tiene literalmente centenares de usos. Como cualquier otro compuesto natural, la sal se puede usar de forma negativa o positiva. Los escritores de la Biblia hicieron un uso generoso de la imaginería de la sal, salpicando referencias de su uso y abuso a lo largo de las Escrituras, en particular en el AT. Los autores bíblicos eran muy conscientes de las

propiedades de este elemento y lo asociaban a imágenes de sazonamiento, conservación y *purificación, o con poderosas ilustraciones de muerte, desolación y *maldición.

Las referencias a las cualidades positivas de la sal enfatizan sus características de sazonamiento, conservación y purificación. Job pregunta: «¿Puede comerse sin sal la comida desabrida...?» (Job 6.6 NVI). Pablo amonesta a los colosenses: «Sea vuestra palabra siempre con gracia, sazonada con sal» (Col 4.6 RVR1960). Las referencias al *pacto de sal recalcan las cualidades preservadoras de esta como símbolo de una relación permanente e indisoluble entre Dios y su pueblo (Lv 2.13; Nm 18.19; 2 Cr 13.5). Asimismo, la sal se enumera como añadido exigido en todos los *holocaustos, por sus cualidades conservadoras (Esd 6.9).

Existe también una relación entre la sal y los nuevos comienzos o la separación. Los *bebés recién nacidos se frotaban con sal: «El día en que naciste no te cortaron el cordón umbilical; no te bañaron, no te frotaron con sal, ni te envolvieron en pañales» (Ez 16.4 NVI). Para Abimelec, esparcir sal sobre una *ciudad capturada simbolizaba una maldición: «Arrasó la ciudad y esparció sal sobre ella» (Jue 9.45 NVI). La sal en la tierra inhibiría el crecimiento de los cultivos alimentarios, pero también simbolizaba una ruptura con el pasado. Cuando Eliseo se ocupó de un suministro de *agua mala de Jericó echando sal, podría haber simbolizado un nuevo comienzo en términos de eliminar la maldición que Josué pronunció sobre ella: «Fue al manantial y, arrojando allí la sal, exclamó: "Así dice el Señor: '¡Yo purifico esta agua para que nunca más cause muerte ni esterilidad!'"» (2 R 2.21).

Jesús contrasta el potencial positivo y negativo de la sal: «Ustedes son la sal de la tierra. Pero si la sal se vuelve insípida, ¿cómo recobrará su sabor? Ya no sirve para nada» (Mt 5.13). El Mar Salado (Mar Muerto), el Valle de la Sal y la Ciudad de Sal, todos ellos connotan muerte, desolación, desesperación y desiertos. «Toda ella será un desperdicio ardiente de sal y de azufre, donde nada podrá plantarse, nada germinará, y ni siquiera la hierba crecerá» (Dt 29.23). Jeremías asocia imágenes de arbustos en desiertos, pedregales, *tierra despoblada y salada con una persona que se aparta de Dios (Jer 17.6). Del mismo modo, Ezequiel contrasta las marismas de sal y las ciénagas con fuentes fértiles de agua fresca capaces de hacer crecer todo tipo de *árboles cuyas *hojas no se secarán (Ez 47.11). En la visión de Ezequiel de un Mar Muerto floreciente y vibrante, la sal es tan fundamental que las marismas permanecen por su producción.

Ver también ALIMENTO; PUREZA.

SALA de tribunal. *Ver* IMÁGENES LEGALES; JUICIO; ROMANOS, CARTA A LOS.

SALIVA. *Ver* ESCUPIR.

SALMOS DE ADORACIÓN

Los salmos de adoración, también conocidos como cánticos de *Sion (Sal 46, 48, 76, 84, 87, 121, 122), se definen por su contexto y contenido. En ocasiones son poemas que celebran varios aspectos de la *adoración pública en el *templo —el Salterio mismo es

una colección del templo— y su contenido se centra, por consiguiente, en los rituales de adoración y las emociones del adorador.

El trasfondo contra el cual se deben considerar los salmos de adoración es la consciencia dominante de los israelitas con respecto a que Dios moraba en el templo de Jerusalén. La *gloria de Dios descansaba en forma visible sobre el *arca del pacto, y los Salmos cuentan con numerosas referencias a que Dios moraba en el templo. A causa de la presencia de Dios en Jerusalén, los cánticos de Sion colocan un énfasis llamativo en el lugar de la adoración.

Otro factor que ayuda a explicar las referencias en los salmos de adoración es la institución de la *peregrinación. Los varones hebreos debían ir a Jerusalén un mínimo de tres veces al año a adorar. De hecho, un grupo de quince salmos (Sal 120–134) llevan el título común de «Un cántico de ascenso», lo que significa que estos salmos eran los cánticos que se cantaban o recitaban de camino a adorar a Dios en el templo.

La lógica general del salmo de adoración es doble: expresar y despertar el anhelo humano por adorar a Dios en el templo y celebrar los gozos de llevar a cabo dicha adoración. Los cánticos de Sion pintan pequeñas imágenes de los detalles físicos de la peregrinación o de la adoración del templo. Una fuerte sensación de lugar impregna estas imágenes (con la divina protección milagrosa de la ciudad santa, tema de varios de los salmos). En ellos se exalta a Dios mismo, con epítetos majestuosos (títulos) para Dios, un rasgo común de esta exaltación.

Ver también ELOGIO; SALMOS DE LAMENTO; SALMOS DE NATURALEZA; SALMOS DE ALABANZA; SALMOS, LIBRO DE; ADORACIÓN.

SALMOS DE ALABANZA

La segunda categoría mayor de salmos (después de la de *lamento) es el salmo de alabanza. Por lo general, este título se reserva a los salmos que alaban a Dios de forma específica (p. ej., Sal 8; 19; 33; 103; 104; 145–48). (Los salmos que alaban asuetos humanos entran en categorías como el salmo real y el *elogio.) Un útil indicador para entender el salmo de alabanza es saber que el término *alabar* significaba originalmente «poner precio a» o «valorar». De esto vino la idea de que alabar quiere decir elogiar el valor de alguien o algo. La alabanza es, pues, una respuesta al mérito de algo o alguien. Los salmos de alabanza celebran y veneran la valía de Dios.

El salmo de alabanza es una de las formas fijas dentro del Salterio, que contiene tres temas. Los salmos de alabanza empiezan con un *llamado formal a la alabanza* (p. ej., Sal 33.1-3). Esto podría consistir de al menos tres elementos: una exhortación a cantarle al Señor, de alabar y de regocijarse; nombrar a la persona o al grupo a quien va dirigida la exhortación, y mencionar el modo de alabanza (p. ej., cántico, *danza, pandero, lira). La sección principal del salmo de alabanza es el *catálogo de los actos y atributos de Dios dignos de alabanza* (p. ej., Sal 33.4-19). Menos frecuente es la técnica de pintar un retrato de Dios (como en los salmos que describen la venida de Dios como una tormenta de Dios, Sal 29). Los salmos de alabanza acaban con una *nota de cierre* en forma de oración, deseo final y otra fórmula que proporcione un tono de resolución para acabar (p. ej., Sal 33.20-22).

El catálogo es el elemento crucial, y podemos notar estas cosas adicionales sobre él. Dado que el objeto de alabanza es Dios, el simbolismo suele ser sublime y exaltado. Se alaba a Dios tanto por sus actos como por su carácter o atributos. El salmo de alabanza celebra en ocasiones hechos específicos de Dios; otras veces trata sobre las acciones universales y habituales divinas. Las actividades divinas dignas de ser alabadas suceden, principalmente, en tres ámbitos: *naturaleza o *creación, historia y la vida personal del creyente. Los actos comunes por los que se alaba a Dios incluyen la creación, la *providencia (incluida la preservación de la vida física), el *rescate, la *salvación o *redención y el *juicio. A veces el poeta usa la generalización; en otros momentos, ejemplos particulares. Algunos salmos de alabanza ensalzan a Dios por bendiciones personales, aunque el enfoque de los demás es común. Dado que los hechos de Dios se ofrecen como prueba de que es merecedor de alabanza, la alusión a sucesos pasados es un clásico.

Finalmente, además de los tres motivos que abarcan el contenido de un salmo de alabanza, podemos identificar ciertos ingredientes que forman la alabanza misma. Uno de ellos es la elevación del objeto de alabanza. A esto se relaciona que el orador dirija todo su ser lejos de sí mismo y hacia Dios. Así, aunque los salmos de alabanza están llenos de las emociones del orador, no lo miramos a él. En vez de esto, *con* él contemplamos *a Dios*. La alabanza ocurre típicamente en un entorno común y tiene la calidad de testimonio. Existe una doble cualidad correspondiente en los salmos de alabanza, que miran de forma horizontal a los congéneres y verticalmente a Dios.

Ver también SALMOS DE LAMENTO; SALMOS DE NATURALEZA; SALMOS, LIBRO DE; SALMOS DE ADORACIÓN.

SALMOS DE LAMENTO

Los salmos de lamento, que forman aproximadamente un tercio del libro de *Salmos, componen la categoría más numerosa de salmos. Los salmistas mismos los denominan también «quejas». Estos poemas contienen la estrategia del poeta para dominar una crisis, y su enfoque puede ser privado (p. ej., Sal 3; 4; 13; 22; 31; 39; 57; 69; 71; 77; 139) o comunes (p. ej., Sal 12; 44; 74; 79; 80; 94). Los salmos de lamento son a veces poemas que surgen de una ocasión específica de la vida del poeta o de su comunidad. Las ocasiones comunes para los salmos de lamento son la burla o la difamación por parte de *enemigos personales, *de la guerra, *la enfermedad, *la sequía o la carga del *pecado y la *culpa.

Los salmos de lamento son una forma fija que consiste de cinco elementos; estos pueden aparecer en cualquier orden y figurar más de una vez dentro del mismo poema. Este tipo de salmo empieza en general con una *invocación,* o clamor introductorio a Dios (elemento que puede repetirse también en el salmo), a menudo acompañado por epítetos exaltados para Dios y, en ocasiones, ya contienen un elemento de petición. El *lamento,* o queja es una definición de la crisis, siendo el estímulo subyacente a la totalidad del poema aquello a lo que el poeta está respondiendo. En la *petición,* o súplica, el poeta bosqueja lo que le está pidiendo a Dios que haga para remediar la angustiosa situación. La mayoría de los salmos de lamento también contienen una *declaración de confianza*

en Dios. El **voto de alabar a Dios* es el quinto elemento de un salmo típico de lamento. Resulta obvio que este tipo de salmo contenga, pues, una *reversión y hasta una retractación: el poeta empieza afirmando que su situación es desesperada y acaba con confianza. El elemento unificador de dicho poema es la crisis a la que el poeta está respondiendo.

Además de los cinco elementos de la forma, también emergen las estrategias poéticas típicas. Por ejemplo, existe un fuerte elemento de protesta en muchos de los salmos de lamento, y el poeta le regaña efectivamente a Dios por no haber corregido una injusticia terrible, y a veces incluso acusándole de estar durmiendo (*ver* TEMA DEL DIOS QUE DUERME). Además del elemento de protesta se pone de manifiesto un formato persuasivo ya que el poeta intenta convencer a Dios (a la vez que a sus lectores) de que es necesario hacer algo de inmediato. Los poetas de lamento pintan, casi siempre, un retrato aumentado e hiperbólico de los villanos que han de ser frustrados en sus maldades. El sentido del agravio se combina, sin embargo, con declaraciones de fe en un Dios que supervisa los asuntos humanos y que es amigo de los oprimidos. Los salmos de lamento se basan en el principio de la justicia *poética, y presuponen al menos dos premisas: que existe un bien y un mal y que se puede confiar en Dios para que reivindique la causa del justo. El orador suele hacer también una tercera suposición: que él pertenece al lado piadoso. Sin estas premisas, el salmo de lamento es imposible.

Ver también LAMENTACIONES, LIBRO DE; SALMOS, LIBRO DE.

SALMOS DE NATURALEZA

Aunque el simbolismo de la naturaleza se abre camino en docenas de salmos, el Salterio contiene cinco poemas que entran en el género específico del salmo de naturaleza: Salmos 8, 19, 29, 104 y 148. Proceden de una sociedad agraria en la que todos vivían cerca de la tierra. Este tipo de salmo muestra, en consecuencia, la visión utilitaria que el agricultor tiene sobre la naturaleza (la preocupación por lo que esta provee), así como un deleite artístico universal en la hermosura de esta. Además, los salmos de naturaleza están firmemente arraigados en la doctrina de que Dios creó la naturaleza y es la fuente de su providencia. Al considerarse los salmistas mismos codependientes de todos los demás aspectos de la creación, su entusiasmo no solo se extiende a los rasgos de la naturaleza indiferentes a las preocupaciones humanas, sino también a las fuerzas naturales como el *granizo y el *relámpago, hostiles a las personas. Aunque la doctrina de la naturaleza que el salmista tiene de la creación también les impide equipararla a lo divino (vaciándola así de la deidad), consideran que la naturaleza está llena de indicadores y revelaciones de Dios.

Aunque, a diferencia del *salmo de alabanza, el salmo de naturaleza está lejos de ser una forma fija, resulta posible generalizar sobre los temas y estrategias que estos poetas emplean típicamente en su poesía de la naturaleza. Pintan cuadros instantáneos de la naturaleza. Siempre desvían la alabanza suprema: no la dirigen a la naturaleza, sino a Dios. Los salmos de naturaleza parecen haber desatado las fuentes imaginativas de los poetas, y la imaginería y el lenguaje figurado son especialmente ricos. Un efecto típico es que estos poemas despiertan nuestro sentido elemental de la naturaleza y también nuestra

sensación de gloria de la naturaleza y de lo corriente. Los poetas de naturaleza del Salterio están especialmente impresionados por las grandes y aterradoras fuerzas de esta, con el resultado de que gran parte de la poesía encarna el espíritu de lo que se ha llamado tradicionalmente «lo sublime».

Ver también NATURALEZA; SALMOS DE ALABANZA; SALMOS, LIBRO DE.

SALOMÓN

Históricamente, Salomón fue ampliamente reconocido por su fabulosa riqueza. Era tan rico que muy bien podría haber sido como el mítico rey Midas que todo lo convertía en oro, porque todo lo que utilizaba a diario era *de oro. En su tiempo, hizo que la *plata fuera «tan común... como las piedras» (1 R 10.27 NVI). El AT recoge además que su *sabiduría «sobrepasó... [la de] todos los sabios del Oriente y de Egipto» (1 R 4.30 NVI) y que era tal que «todo el mundo procuraba visitarlo para oír la sabiduría que Dios le había dado» (1 R 10.24). Cristo habla de la sabiduría de Salomón y sugiere (mediante el uso de una estructura paralela) que sobrepasaba la mera sabiduría humana y que era espiritualmente regenerativa: la asemeja a la predicación de Jonás y a la reina de Saba la compara con los ninivitas (Lc 11.31-32).

Tan inmensa es la imagen bíblica de la preeminencia de Salomón que hoy estamos más familiarizados con su nombre como adjetivo posesivo: las minas de Salomón, la riqueza de Salomón, las *esposas de Salomón, el *templo de Salomón. Ninguna otra persona recibió jamás la carta blanca que Dios le ofreció: «Pide lo que quieras que yo te dé» (1 R 3.5 RVR1960). Es una persona de riqueza y poder inimaginables, una imagen de potencial ilimitado.

Lamentablemente, en última instancia Salomón se convierte en la ilustración del potencial y la posición desperdiciados. Hereda el *reino firmemente establecido de David, en paz con todos los *reyes circundantes (1 R 2.12; 4.24). Hereda la tarea de edificar el templo de Dios. Sin embargo, aunque su reino es seguro, su corazón por Dios no lo es, algo que tal vez se demuestre mejor en que edifica para sí un palacio cuatro veces mayor que el templo (1 R 6.2; 7.2). Cuando escoge adorar a las deidades paganas de sus muchas esposas extranjeras, Dios le quita el reino que habría dejado a sus *hijos. La imagen del Salomón desperdiciado se usa de forma más eficaz en el libro de *Eclesiastés. En él, se asocia al «Predicador» con Salomón. Es alguien con sabiduría, poder y mujeres, pero no puede hallar sentido «bajo el sol».

Cristo pone a Salomón y su riqueza en la perspectiva divina cuando, en el Sermón del Monte, indica que ni siquiera Salomón podía comprar la exquisita vestidura del lirio del campo (Mt 6.28-29). Salomón dejó su huelle terrenal y, en ocasiones, usó sus dones para honrar a Dios, pero sus elecciones espirituales muestran que valoró el lujo temporal por encima de la *herencia eterna.

La sabiduría de Salomón se reconoce en Mateo 12.42. Sin embargo, la sabiduría de Jesús la hace palidecer en comparación.

Ver también ECLESIASTÉS; DAVID; PROSPERIDAD; SABIDURÍA.

SALVACIÓN

Las imágenes bíblicas para la salvación describen lo que Dios ha hecho, está haciendo y hará a favor de los hombres y mujeres que sufren por la miseria, la mortalidad y el sinsentido de la condición humana. *Salvación* se refiere tanto a un proceso activo como a su efecto resultante, a un verbo (*salvar*) y a un nombre (*salvación*), aunque el enfoque especial de este artículo está en lo segundo.

Historia de la salvación. La Biblia consiste, fundamentalmente, en la historia de la única criatura portadora de la imagen de Dios (el ser humano), con el *pecado como complicación básica, Cristo como personaje central (*ver* JESÚS, IMÁGENES DE) y la salvación como argumento unificador. La Biblia nos habla de una condición inicial (Paraíso, *ver* JARDÍN) que se ve trastornada (la Caída), de las consecuencias de esta complicación (pecado, *muerte), de lo que se hace para vencer estos conflictos (la *cruz) y de la resolución del problema (la *resurrección y *Pentecostés), una conclusión que mejora la situación original. Es una historia de misterio, porque antes de Cristo no quedaba claro cómo podría Dios salvar a los impíos (Mr 4.11; Ef 1.9). La lógica y el alcance de la salvación se desarrollan a medida que la historia progresa: el principio tiene que ver con los tratos de Dios con los hijos de Abraham (es decir, Israel); en la mitad, el foco se vuelve hacia Jesús y su seguidores; y hacia el final, la historia acepta a los *gentiles y a todo el orden creado.

El primer indicio de salvación sigue al relato de la Caída, cuando Dios le dice a la serpiente: «Él te herirá en la cabeza, y tú lo herirás en el calcañar» (Gn 3.15 LBLA), aunque no queda clara la identidad del Salvador ni tampoco el medio de revocar la Caída, hasta el NT. No obstante, «herirás en el calcañar» ya alude al precio de la salvación, a la cruz de la salvación y al Cristo de la salvación. La historia bíblica no solo describe el acto y el efecto de la salvación, sino también su culminación, es decir, la celebración de las *bodas del *Cordero de Dios y de su *esposa, la *iglesia (Ap 19.6-9). Entre el principio y el final de la historia, el argumento se desarrolla en la historia de Israel y culmina en la *pasión de Jesucristo, cuando se lleva a cabo la salvación de una vez por todas, y en la vida de la iglesia, donde esta se celebra y se proclama. La Biblia acaba con una imaginería edénica —el *árbol de la vida— y con la promesa del Salvador de completar la obra salvífica que ya ha llevado a cabo: «Ciertamente vengo en breve» (Ap 22.20 RVR1960).

La historia de la salvación consta de dos partes principales. La primera narra la historia de Israel: el acto salvífico (*éxodo) y el efecto resultante (la vida en la *Tierra Prometida). El AT narra una historia de liberación del cautiverio y la opresión que culmina cuando Israel cruza el Mar Rojo. La segunda parte describe un nuevo éxodo: la muerte o «éxodo» de Jesús al partir de esta vida (Lc 9.31) y su efecto (vida en el Espíritu prometido). El NT cuenta la historia de cómo la partida de Cristo de esta vida y el «mar rojo» de *sangre que fluyó de su cruz forjaron una nueva liberación, la puesta en libertad de la *esclavitud del pecado (Ro 6.9; Ef 1.7; Col 1.20). La vida de Cristo, derramado en la cruz, es el «poder de Dios para salvación» (Ro 1.16 RVR1960).

Salvación *de*. El lenguaje bíblico para la salvación describe la transición de la necesidad al cumplimiento, del problema a la solución, imágenes de movimiento. Deuteronomio

26.5-9 narra brevemente ambos aspectos: la salvación *de* *Egipto conduce *a* la vida en la Tierra Prometida.

Es imposible entender la salvación sin tener alguna noción de aquello de que se es salvado, ya sean amenazas externas y físicas o internas y espirituales. Dios salva, en primer lugar, de la condenación y del desastre, de las catástrofes naturales y nacionales por igual, de los *enemigos o energías. El salmista pide ser salvado de la derrota a manos de las naciones enemigas (Sal 44); los discípulos de Jesús pidieron ser salvados de las olas que amenazaban con hundir su barco (Mt 8.25, *ver* AGUA). También se puede ser rescatado de la *enfermedad y de los defectos físicos (Mr 5.28, 34; Stg 5.15). Muchos de los salmos contienen «cánticos de liberación» que atribuyen la salvación a Dios solamente (p. ej., Sal 18; 30; 31; 34; 46; 91; 105; 106; 118; 136).

Los escritores bíblicos también hablan sobre la salvación de peligros espirituales: de *Satanás, de la ira de Dios y del pecado. Los exorcismos de Jesús son señales de que tiene poder de liberar a las personas de las posesión demoníaca y del dominio de Satán (Mr 3.23-27; Lc 8.36). Igualmente importante, sin embargo, es la liberación de la ira de Dios que cae sobre los pecadores (Ro 5.9-10) y del día del juicio de Dios (Ro 2.5; 1 Ts 2.16; *ver* DÍA DEL SEÑOR). El uso más común de la salvación en el NT tiene que ver, sin embargo, con la salvación del pecado («y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1.21 RVR1960). Para ser preciso, se es salvo del *castigo* del pecado (Lc 7.48, 50), del *poder* del pecado (Ro 6.12-14) y de la *práctica* del pecado como forma de vida (1 Jn 3.9-10; 5.18).

Salvación para. Aunque el verbo *salvar* hace referencia a algún peligro físico o espiritual, el sustantivo *salvación* pertenece a los efectos positivos de la acción salvífica de Dios. En general, a uno se le salva de la esclavitud y se le lleva a un estado de bienestar o *bendición. Tres imágenes en particular tienden a dominar la descripción bíblica del bienestar.

Para empezar, la salvación se describe como liberación (*ver* ESCLAVITUD Y LIBERTAD). El Dios de Israel es un Dios Salvador, porque es un Dios que libera (Ex 20.2). De manera similar, Jesús fue enviado a «poner en libertad a los oprimidos» (Lc 4.18 NVI). Pablo declara que «Cristo nos libertó para que vivamos en libertad» (Gá 5.1 NVI) y explica que los cristianos han sido liberados de los requisitos de la *ley con el fin de ser libres para amar y servir (Gá 5.13-14).

En segundo lugar, la bendición de la salvación se describe en términos de salud e integridad. *Sōtēria* —el término más común del NT para salvación— tiene connotaciones de salud, integridad y solvencia. En Marcos 2.17 se describe a Jesús como «médico». Su ministerio consistía en hacer que las personas se sintieran bien. Los aspectos físico y espiritual de los milagros de sanidad en su ministerio están vinculados entre sí: cuando Jesús sana, existen efectos físicos y espirituales transformadores. Las sanidades de Jesús son señales tanto de su poder salvífico como de la naturaleza de la salvación (*ver* ENFERMEDAD Y SANIDAD).

La tercera imagen del bienestar que define la salvación, la *paz o *shalom*, se encuentra principalmente en la literatura profética. Los profetas describen la comunidad de los

salvos como viviendo en una sociedad apacible y justa en la que las personas vivirán juntas en paz y armonía, y «no alzará espada nación contra nación» (Is 2.2-4 RVR1960; Mi 4.1-4; Zac 2.6-12).

Salvación *en*. Una importante imagen de bendición única del NT es la unión con Cristo. Aquí uno podría hablar de salvación *en,* porque hay varias imágenes que describen la salvación como una cuestión de estar relacionado con el Salvador: «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es» (2 Co 5.17 RVR1960). Jesús es la *piedra angular y el *fundamento «en quien todo el edificio, bien coordinado... en quien vosotros también sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu» (Ef 2.21-22 RVR1960; cp. Col 2.7; 1 P 2.4-5). Otras imágenes similares incluyen las de *marido y *mujer (Ef 5.31-32; Ap 19.7; *ver* MATRIMONIO), *vino y *ramas (Jn 15.1-10; Col 2.6-7) y la relación de la *cabeza con el *cuerpo (1 Co 6.15, 19; Ef 1.22-23).

No solo los salvos *en* Cristo, sino que él también está *en* los que son salvos: «Con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo, mas vive Cristo en mí» (Gá 2.20 RVR1960; cp. Jn 14.20; Ef 3.17; 1 Jn 4.16).

El significado de la salvación. Los beneficios de la unión de uno con Cristo se describen de diversas formas. Podría ser útil agrupar las muchas imágenes de la Biblia en nuevos pasos. En la Biblia, la salvación es un fenómeno tridimensional.

Nueva situación: la salvación como cambio objetivo. Ser salvo significa, en primer lugar, que el propio estado legal ha cambiado, que uno ha adquirido nuevos derechos (y responsabilidades) como resultado de la unión propia con Cristo. Cuatro imágenes destacadas describen la nueva situación producida por la obra salvífica de Dios.

El concepto de *redención* evoca la imaginería de la *plaza del mercado. En el AT, la redención es una convención en la que un pariente libera a un miembro de la *familia comprándolo de nuevo de la esclavitud a través del pago de un *rescate (Ex 21.30). La redención significa una transacción en la que algún artículo o persona se intercambia en pago. Por ejemplo, el negligente propietario de un *buey que corneara a una persona hasta matarla podría salvarse de la pena de muerte tan solo mediante el pago de un rescate «por la redención de su vida» (Ex 21.29-30 LBLA).

Se entendía que Yahvéh era el *redentor de Israel (Dt 13.5; Is 49.26). De manera similar, Jesús apela a la imaginería de la redención para explicar la naturaleza de su propio ministerio y muerte: «El Hijo del Hombre no vino para ser servido... para dar su vida en rescate por muchos» (Mr 10.45 RVR1960). Luca usa el término *redención* como término general para salvación (Lc 1.68; 2.38; 21.28; 24.21). Pablo también usa el simbolismo de la redención (Ro 3.24; 1 Co 1.30; Col 1.14; Gá 4.5) y declara que el precio de nuestra redención fue la sangre de Cristo, representando la vida divina: «En quien tenemos redención por su sangre» (Ef 1.7 RVR1960; cp. He 9.12-15; 1 P 1.18-19). «Habéis sido comprados por precio», les recuerda Pablo a sus lectores (1 Co 6.20 RVR1960).

La *justificación* es una imagen sacada del *tribunal. Ser justificado es ser declarado *inocente por el juez que preside. «Yo, yo soy el que borro tus rebeliones por amor de mí mismo, y no me acordaré de tus pecados» (Is 43.25 RVR1960). Aquí también, ser

salvo es entrar a una nueva situación, a saber, el estado de ser absuelto que sigue al veredicto legal de «no culpable». Pablo deja claro que los pecadores no son declarados justos basándose en sus propios méritos o logros (obras), sino más bien en su posición «en Cristo»: «Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús» (Ro 8.1 RVR1960; Ro 3.21-31; Gá 3.11; Ef 2.8-9). La justificación, como la redención, depende del derramamiento de sangre de Cristo, «que fue entregado a la muerte por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación» (Ro 4.25 NVI; cp. Ro 5.8-9). La nueva situación denotada por la justificación es que los pecadores que están en Cristo han sido formalmente perdonados.

Ser salvo es ser incorporado o **adoptado* en la familia de Dios (Ex 4.22; Os 11.1; Gá 4.5-7). El proceso de adopción está vinculado a la obra del *Espíritu Santo, a quien Pablo llama «Espíritu de adopción» (Ro 8.15 RVR1960). La compañía de los salvos son miembros del *reino de Dios y parientes de Dios por igual. Uno no es hijo de Dios por naturaleza; la imagen de adopción enfatiza, pues, la gracia de la salvación. La adopción describe la unión con Cristo en términos de disfrutar de todos los privilegios que vienen con el estado de uno como hijo leal de Dios, como «herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Ro 8.17 RVR1960; cp. Ef 1.13-14).

Finalmente, Pablo describe la nueva situación de los salvos con una imagen sacada del dominio de la relaciones personales, la *reconciliación* (*ver* REUNIÓN, RECONCILIACIÓN), una ilustración que supone un distanciamiento previo que ha sido vencido o sanado. Todas las personas son, por naturaleza, *enemigas de Dios a causa del pecado (Ro 1.18). Una vez más, es la muerte de Jesucristo la que vence el pecado y aparta la ira divina: «Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (2 Co 5.19 RVR1960; cp. Ef 2.16). Gracias a esta obra reconciliadora, quien está en Cristo disfruta de las relaciones restauradas con Dios y, como Abraham, podría llamarse «amigo de Dios» (Stg 2.23 RVR1960).

Nuevo yo: la salvación como un cambio interno. Estar en Cristo es, en segundo lugar, pasar por una renovación interna. «Si alguien está en Cristo, nueva criatura es» (2 Co 5.17). l salvación le da nombre a una nueva condición subjetiva, un nuevo yo, así como a un nuevo estatus objetivo. Tal vez la imagen más impresionante de esta *transformación interna sea la metáfora de Jesús en cuanto al *renacimiento (Jn 3.3-7; cp. 1 P 1.23). El salmista percibió la necesidad de esta renovación interna: «Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí» (Sal 51.10 RVR1960). Los profetas también presagiaron un tiempo de renovación nacional y *purificación espiritual (Ez 36.25-28) cuando Dios haría un nuevo *pacto escribiendo su ley en el corazón de las personas (Jer 31.31; Os 6.1-3). Pablo concibe el *bautismo como señal de renacimiento: «Somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó... también nosotros andemos en vida nueva» (Ro 6.4 RVR1960; cp. 2 Ti 2.11).

La resurrección de Jesús es una señal de que el nuevo orden ya ha comenzado. Dado que los creyentes participan en la resurrección de Cristo, Pablo puede referirse al «nuevo hombre» (Ef 2.15 RVR1960). Pablo llama a los hombres y las mujeres que están «en

Cristo» a despojarse de su vieja naturaleza «y renovaos en el espíritu de vuestra mente, y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4.23-24 RVR1960; cp. Col 3.9-10; Ro 12.1-2). «La nueva naturaleza» designa y nuevo poder y una nueva orientación que Pablo describe como una renovación de la imagen de Dios en humanidad, definida por Cristo. Ser nacido de nuevo significa unirse en la nueva humanidad del segundo Adán, ser hechos más iguales a Cristo por medio de la renovación de la naturaleza interna propia por el Espíritu Santo (Jn 1.13; Tit 3.5).

Nuevos pasos: la salvación como cambio de conducta. La compañía de los salvos, como resultado de su unión con Cristo, el renacimiento y el don del Espíritu de Cristo, son cosas que se esperan para vivir de forma diferente. No solo la naturaleza, sino también las acciones y las relaciones interpersonales de los salvos son transformadas: «Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu» (Gá 5.25 RVR1960). En 1 Juan existe un énfasis especial en las implicaciones morales y espirituales del renacimiento: «Ninguno que haya nacido de Dios practica el pecado, porque la semilla de Dios permanece en él; no puede practicar el pecado, porque ha nacido de Dios» (1 Jn 3.9 NVI). Y «el que afirma que permanece en él, debe vivir como él vivió» (1 Jn 2.6 NVI).

Santiago enseña que la salvación implica una nueva forma de vida y llega tan lejos como a exigir «obras» como prueba de la *fe (Stg 2.24). La salvación se recibe en fe, pero se expresa en buenas obras (2 Ti 2.21-22). Cristo se entregó a sí mismo por la iglesia, no solo para cambiar nuestra posición legal delante de Dios, sino también «para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra... que fuese santa y sin mancha» (Ef 5.25-27 RVR1960; cp. He 9.14). La compañía de los salvos testifica de su nueva naturaleza caminando según el Espíritu y, en particular, por la calidad de su amor los unos por los otros: «Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios» (1 Jn 4.7 RVR1960).

El agente de la salvación. Nada de lo que hagan los seres humanos en y por sí mismo cambia su posición legal delante de Dios, crea una nueva naturaleza ni reorienta radicalmente su conducta. Los seres humanos no pueden salvarse a sí mismos (Ro 3.24; Tit 3.5). Dios mismo o un diputado suyo forjan la salvación: «Yo, yo soy el Señor, fuera de mí no hay ningún otro salvador» (Is 43.11). Dios es la fuente suprema de salvación (Sal 25.5; 65.5): el Salvador (Sal 106.219 y la salvación misma (Sal 118.14; Is 12.2).

En el AT, se esperaba que los reyes fueran una ayuda para salvar (2 S 14.4; 2 R 13.5), los profetas proclamaban salvación (Is 42–43), y se decía que los *sacerdotes estaban vestidos de salvación (Sal 132.16; 2 Cr 6.41). Los Evangelios, sin embargo, aplica el título de Salvador tan solo a Dios y a Jesús (Lc 2.11; Jn 4.42). El término se usa veinticuatro veces en el NT, dieciséis con respecto a Jesús (p. ej., 2 P 1.1; 1 Jn 4.14) y ocho de Dios Padre. El nombre Jesús significa literalmente «Yahvéh es salvación». María llama a su hijo Jesús, «porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1.21 RVR1960). Será llamado «Emanuel... Dios con nosotros» (Mt 1.23 RVR1960): el epítome y la encarnación concreta del pacto original de Dios promete morar con su pueblo.

La vida y la obra de Jesús demuestran la idoneidad de su nombre (Lc 19.10; Jn 3.17). Jesús explicó que vino al mundo para salvar (Mr 10.45). Jesús sana (Mr 5.34) y perdona

(Lc 7.47-48). Se convierte, pues, en el personaje central de la historia de la salvación de Dios. Según el sermón de *Pentecostés de Pedro, «en ningún otro hay salvación, porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres mediante el cual podamos ser salvos» (Hch 4.12 NVI). Jesús es Salvador, porque su vida y su obra como Mesías (el Cristo) realiza los tres oficios respectivamente: el profeta que anuncia salvación (Lc 4.18-21), el sacerdote que efectúa el perdón de pecados («consumado es», Jn 19.30) y el rey que reina en nuestro corazón (Gá 2.20). La salvación es, pues, estar «en Cristo». En él, los salvos reciben un nuevo estatus, una nueva naturaleza y una nueva forma de vida. El creyente vive en Cristo y este vive en el creyente (Jn 15.4). La promesa del pacto original de Dios —ser su Dios— se cumple, por tanto, de un nuevo modo asombroso.

El alcance de la salvación. ¿Quién o qué puede ser salvo? La compañía de los salvados consiste de aquellos individuos que responden a la predicación del evangelio en *arrepentimiento y *fe (Hch 2.41; 4.4). No hay límites a la invitación a arrepentirse y creer; la salvación está disponible para todas las razas y clases de personas (Hch 11.24-45; Gá 3.28; Tit 2.11). Con todo, según Pablo, la salvación no es el mero rescate de ciertos individuos de un mundo condenado, sino más bien la trasformación de todo el orden cultural y cósmico creado. No solo deben salvarse los seres individuales, sino todo el orden social creado. Se dice que los «principados» y las «potestades —fuerzas políticas o sobrenaturales— han sido creadas (Col 1.16) y reconciliadas (Col 1.20; Ef 1.10) por medio de Cristo. La salvación tiene aquí un alcance cósmico. De hecho, todo el orden creado anhela el acontecimiento del éxodo: «La creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Ro 8.21 RVR1960; *ver* Ro 8.19-23, 28-29).

El tiempo de salvación. La salvación es pasado, presente y futuro: aquel que está en Cristo ha sido salvado, está siendo salvado y será salvado. Que Jesús llevara a cabo la salvación es un hecho pasado: su muerte nos liberó de una vez por todas del castigo y del poder del pecado (Jn 19.30; Ro 5.8; Tit 3.5-7; He 9.12). La justificación, la redención y la reconciliación son hechos consumados.

A pesar de todo, la salvación también es una constante experiencia presente y progresiva. En ocasiones, el NT describe a los cristianos como «los que iban siendo salvos» (Hch 2.47; 1 Co 1.18; 2 Co 2.15). Los que han muerto con Jesús también serán resucitados con él y compartirán así su vida y su Espíritu (Ro 6.5-14). Además, aunque la salvación sea un hecho pasado, no debe ser «descuidada» en el presente (He 2.3), sino más bien «retenida» (1 Co 15.2) y hay que «ocuparse» en ella humildemente (Fil 2.12).

El significado pleno de la salvación solo se conocerá en el último día, cuando el proceso de renovación esté completo (Fil 1.6). Tanto el AT como el NT expresan la esperanza de un nuevo *cielo, una *nueva tierra y una nueva *Jerusalén (Is 65.17-25; 2 P 3.13). Los profetas anticipan un segundo éxodo que producirá una liberación mayor que la de Egipto y que introducirá en reino de Dios (Is 51.9-11; Os 2.16-25). Los autores del NT prevén una segunda venida de Cristo (He 9.28; Ap 22). La salvación es la esperanza futura de que uno será librado de la ira de Dios: «Seamos sobrios, habiéndonos vestido con la coraza de fe y de amor, y con la esperanza de salvación como yelmo. Porque no nos ha

puesto Dios para ira, sino para alcanzar salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo» (1 Ts 5.6-9 RVR1960; cp. Ro 5.9-10). La vida eterna asociada al reino de Dios está simultáneamente presente en Cristo con respecto a su gloriosa manifestación (Jn 3.16; 5.25; 11.25-26; 14.18-20; 17.24-26). Los plenos privilegios que pertenecen a los hijos adoptivos de Dios —la *herencia garantizada por la posesión del Espíritu Santo — está «reservada en el cielo para vosotros» (1 P 1.4-5 RVR1960; cp. Ef 1.13-14).

La economía de la salvación. La salvación no es una ocurrencia tardía divina; por el contrario, la historia de la salvación deriva del «plan» eterno de Dios u oikonomia de salvación «para unir todas las cosas» a Cristo (Ef 1.10; cp. Ef 3.9; 1 P 1.20; Mt 25.34).

En primer lugar, la salvación es parte de la economía de la Trinidad. El plan de salvación refleja el propósito de la voluntad de Dios Padre que ha enviado al Hijo para que lo lleve a cabo (Ef 1.3-10). La justicia divina ha aparecido en la historia, tanto en la misión del Hijo que realiza la salvación como en la del Espíritu que la aplica relacionando a los creyentes con Cristo (Jn 14–16). La salvación es, pues, el resultado de la acción concertada de Padre, Hijo y Espíritu Santo: «Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!» (Gá 4.6 RVR1960).

En segundo lugar, la salvación participa de la economía del don. No es algo que se pueda ganar; es totalmente inmerecida: «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios» (Ef 2.8 RVR1960). La salvación se refiere a la revocación por parte de Dios de la negación del pecador con respecto al Creador y al orden creado. La confirmación y aceptación divinas del pecador hace posible la posterior afirmación de la *creación, del Dios, del pacto y de Cristo. «Porque la paga del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro» (Ro 6.23 RVR1960).

Por último, la salvación pertenece a la economía de la vida eterna. Jesús vino para que pudiéramos tener vida, y en abundancia (Jn 10.10). Aunque el pecado desafía la vida, la salvación la realza. Jesús es la fuente, la condición y el poder de la nueva vida: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11.25 RVR1960). El libro de Apocalipsis lleva la historia de la salvación a su fin con la imagen del árbol de la vida, que encontramos por primera vez en Génesis 2 y cuyas hojas son «para la sanidad de las naciones» (Ap 22.2 RVR1960). La salvación significa tener parte en este árbol paradisíaco, plantado en la presencia de Dios, estar arraigado en Cristo y llevar fruto del Espíritu para gloria de Dios.

Resumen. Tomado en conjunto, el simbolismo bíblico para salvación forma una descripción tridimensional: la salvación es, objetivamente, una nueva situación, un nuevo ser y un nuevo modo de vida como hecho pasado, experiencia presente y esperanza futura, y participa de la economía del don de la propia vida trina de Dios —Padre, Hijo y Espíritu— para los que no la merecen. Estar en medio de la compañía de los santos es estar unidos con él que es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14.6 RVR1960). Es disfrutar de una nueva situación (la verdad de nuestra vida en Cristo), un nuevo ser (la vida del Espíritu de Cristo en nosotros) y una nueva forma de vida (l manera de justicia definida por Cristo). En el análisis final, que la Biblia controle la imagen de la salvación

no es un proceso ni una promesa, sino una persona: «El Señor es mi luz y mi salvación » (Sal 27.1 NVI). «¡Gracias a Dios por su don inefable!» (2 Co 9.15 NVI).

Ver también ADOPCIÓN; ARBOL DE LA VIDA; CRUZ; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; ENFERMEDAD Y SANACIÓN; EXPIACIÓN; IMÁGENES LEGALES; RENACIMIENTO; REDIMIR, REDENTOR; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN; SACRIFICIO; TRANSFORMACIÓN; TRIUNFO. SANGRE.

BIBLIOGRAFÍA. P. Fiddes, *Past Event and Present Salvation* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1989); D. F. Wells, *The Search for Salvation* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1978).

SALVADOR. *Ver* JESÚS, IMÁGENES DE.

SALVAMENTO, RESCATE

La Biblia está llena de historias e imágenes de rescate. Es una antología de historias de rescate, contadas y escritas por personas que habían participado en un gran rescate y que querían que sus oyentes y lectores fueran también receptores de ese salvamento. En realidad, la narrativa bíblica que va desde la expulsión del *Jardín del Edén hasta el establecimiento de la comunidad de la Nueva *Jerusalén, podría considerarse una historia de rescate o salvamento. La Biblia cuenta la historia de la humanidad que se desvía, llevándose consigo a toda la *creación y de Dios que se pone en marcha para rescatar a su creación del curso caprichoso y destructivo que ha tomado. *Abraham y sus descendientes, *Israel, se convierten en un agente particular de la operación de rescate divina. Sin embargo, Israel también se desvía, como el mundo en general, y de él surge un héroe definitivo, *Jesús, quien lleva esta extraordinaria operación de rescate a su clímax y conclusión. Gran parte del NT es una explicación de la relevancia de la *cruz y de la *resurrección en este gran rescate, y cómo el pueblo rescatado puede vivir como aquellos que un día heredarán y habitará en una creación rescatada. Pero la Biblia también contiene numerosos episodios más pequeños de rescate, algunos de los cuales presagian el gran rescate de la cruz y la resurrección.

El salvamento o rescate es, de muchas maneras, sinónimo de liberación, aunque la imagen que da transmite con frecuencia una sensación de peligro inmediato o inminente, de un arriesgado apuro y de acción valiente y decisiva. Habla de valor, fuerza, aptitud y riesgo. El rescate evoca con facilidad escenas más concretas que la liberación o la salvación. Muchos estadounidenses no olvidarán jamás la imagen televisiva de un hombre arriesgando su vida al saltar al río Potomac helado para rescatar a un asistente de vuelo del naufragio de un avión estrellado. Los rescates implican a víctimas desventuradas que pasan por un mal momento y no pueden ayudarse a sí mismas. Se enfrentan a terribles consecuencias, a menudo la muerte. Los rescatadores asumen riesgos. Se lanzan a la acción.

Los rescates nos proporcionan el material de grandes historias. La trama se desarrolla en un patrón en forma de U, desde el plano de la vida cotidiana a las profundidades de la experiencia lejos del ideal (peligro, sufrimiento, etc.) y, a continuación, de vuelta a la vida en su primer plano, pero con un sentido renovado de lo valiosa que es la vida. También

se puede considerar como un argumento que se restringe hasta el clímax del rescate y después se expande. Tal vez una de las mejores ilustraciones de la Biblia sea la condensada historia del himno de *Cristo en Filipenses 2.6-11. El patrón en forma de U se describe gráficamente, pero es irónico que se localice en la historia del rescatador. Y es que este tiene que hundirse en las profundidades del aprieto humano para llevar a las víctimas a una vida nueva. Cristo desciende de la elevada posición de ser en la forma de Dios e igual a él (Fil 2.6) a adoptar la semejanza y la servidumbre —incluso hasta el punto de sufrir la pésima muerte de la cruz (Fil 2.7-8)— y después es «exaltado hasta lo sumo» al señorío universal (Fil 2.9-11). *Adán y *Eva habían descendido de una posición de privilegio (buscando ser «como Dios») a una de servidumbre y a la esclavitud de la *muerte. Cristo, el rescatador, llevará a los hijos de Adán y Eva a una posición exaltada de nueva humanidad. Como Pablo lo explica en otra parte, ahora están «sentados a la diestra de Dios» (Col 3.1 NVI). En este esquema hímnico de un rescate valiente, el rescatador desciende de una altura mayor que la de Adán y baja a la mayor profundidad para rescatar a los que, de otro modo, estarían perdidos por completo.

La primera gran historia de rescate de la Biblia es cuando Dios salvó a Noé, su familia y los animales del gran *diluvio (Gn 6–9). En esta narración, el mundo ha quedado atascado por completo en el pecado, y Dios escoge a un hombre y su familia como una especie de nuevo Adán, a quien rescatará de un gran juicio y llevará a salvo a la otra orilla. Noé y los animales empezarán la historia del mundo sobre una nueva base. En el NT, este rescate se entiende como presagio del rescate final del pueblo de Dios de un juicio universal y final (cp. 1 P 3.20-22; 2 P 3.5-7). Tristemente, los descendientes del Noé rescatado degeneran en una rebelión impía y el juicio de *Babel fractura la familia humana en muchas naciones.

El llamado de Abraham de entre las naciones y pueblos es el principio de una gran historia de rescate divino que se extiende desde los patriarcas, a través de Israel y acaba con Cristo. Pero en primer plano encontramos numerosas viñetas e historias de rescate. Abraham, demuestra que tiene la visión correcta cuando rescata valientemente a Lot y otros de Quedorlaomer y su coalición de reyes (Gn 14). En otras ocasiones Dios tiene que rescatarlo a él de aprietos ineludibles en los que cae por su cobardía y su falta de fe en la capacidad de Dios de salvarle la vida, y cuando le miente dos veces a un gobernante sobre la identidad de su esposa (Gn 12.10-20; 20.1-18). Dios rescata también al sobrino de Abraham, Lot, del juicio de *Sodoma y Gomorra (Gn 19; cp. 2 P 2.6-8), y a Agar y su hijo, Ismael, de la muerte en el desierto (Gn 19).

La historia de *José puede leerse como una narrativa intrincada de rescate divino. Es el primer rescatado de una *cisterna y de las homicidas intenciones de sus envidiosos hermanos (Gn 37.19-30) y después se levanta para ser el administrador jefe de la casa del egipcio Potifar (Gn 39.1-6). Tras escapar a la *seducción de la esposa de su amo, lo encarcelan para esperar su destino (Gn 39). Pero Dios lo rescata proporcionándole una oportunidad de usar su don divino interpretando los *sueños de faraón (Gn 41). A continuación, José pasa a ser el gobernante principal de Faraón en todo Egipto y se le da la responsabilidad de preparar para la *hambruna inminente. Al final, José es el medio

por el cual Dios rescata a toda su familia —la simiente de Abraham prometida— de una gran hambruna que barre la tierra.

El agente humano más destacado de rescate en el Pentateuco es *Moisés, que también fue salvado de la muerte siendo un bebé (Ez 2.1-10). Moisés rescató primero a un paisano israelita de las manos de un capataz egipcio (Ex 2.11-14), luego salvó a las hijas de Reuel de los pastores hostiles (Ex 2.15-19), y por fin se convierte en el agente humano del rescate divino de Israel (cp. Hch 7.25). Israel, esclavizado en Egipto, clama al Señor (Ex 3.7). Dios le dice a Moisés: «He oído su clamor... he conocido sus angustias, y he descendido para librarlos de mano de los egipcios, y sacarlos de aquella tierra a una tierra buena y ancha, a tierra que fluye leche y miel» (Ex 3.8 RVR1960). A Moisés se le ordena: «Te enviaré… para que saques de Egipto a mi pueblo, los hijos de Israel... yo estaré contigo» (Ex 3.10, 12 RVR1960). La subsiguiente historia que incluye cruzar milagrosamente un cuerpo de agua y un apurado escape de las garras de Faraón y sus tropas (cp. Ex 18.10), proporciona la imagen maestra para muchos rescates de éxito de la Biblia. En el *éxodo, una nación de donnadies, sometidos impotentemente al trabajo servil por la gran superpotencia del día, es rescatado por el único Dios, constituida como un solo pueblo al que se le da en heredad una tierra y el privilegio de la presencia divina en medio de ella. El cántico de liberación de Moisés (Ex 15) hace resonar la nota clave y es el punto culminante del tema de rescate en la Biblia.

A medida que Israel viaja por el desierto hasta la *Tierra Prometida, se producen varios rescates milagrosos que anticipan la inminente entrada a la tierra de Canaán. Sencillamente a nivel de supervivencia física, la historia es una miniantología de historias de rescate en el que Dios envía *comida y *agua a una nación viajera que se enfrenta a apurados escapes uno detrás de otro. El episodio de *serpientes ardientes (Nm 21.4-9) es una variación del tema.

Otros rescates del éxodo giran en torno a hazañas militares (*ver* HISTORIAS DE BATALLA). En Números 10.9 Dios da instrucciones para que cuando Israel estuviera en la tierra y entrara en batalla contra un enemigo opresor, tendría que «tocar alarma con las trompetas a fin de que el Señor vuestro Dios se acuerde de vosotros, y seáis salvados de vuestros enemigos» (Nm 10.9 LBLA). Es como si las *trompetas de plata fueran campanas de alarma que invitaran al gran rescatador de Israel. Pero Dios no rescata sencillamente bajo demanda. En Números 14.39-45, cuando Israel sube impetuosamente contra los amalecitas y cananeos, tras retractarse de su respuesta inicial al informe de los *espías, sufren una rotunda derrota. El Señor no rescata a un pueblo desobediente (Nm 14.43), sino que los entrega a sus *enemigos. Es la primera de las grandes lecciones de Israel en el «no rescate». Los que abusan de Dios verán sus expectativas invalidadas. Tal como lo expresa Amós, los que anhelan el *Día del Señor (es decir, el día de la victoria de Dios) pueden descubrir que «ese día no traerá luz sino oscuridad» (Am 5.18 NTV).

El libro de Josué es una historia de campaña militar en la que los ocupantes de la Tierra Prometida son conquistados y la *tierra se entrega en porciones a las tribus de Israel. Pero también se pueden considerar las historias de batalla como episodios en los que el Señor rescata a Israel de sus enemigos, mientras Israel entra obedientemente a la tierra y

se enfrenta a sus habitantes contra todo pronóstico. Pero es en el libro de los Jueces donde el tema del rescate empieza a destacar con claridad.

Los jueces son divinos agentes de rescate durante un tiempo de gobierno tribal y frecuente opresión enemiga en Israel. Pero a lo largo de la historia es el Señor quien « los había rescatado del poder de todos los enemigos que los rodeaban» (Jue 8.34 NVI). Los nombres de algunos de estos jueces evocan escenas gráficas del clamor de Israel pidiendo ayuda y que Dios levantara a un rescatador que los libera de los poderes opresores de Palestina. Aod, con su espada escondida, acaba valientemente con el corpulento rey de Moab, y rescata a Israel de la opresión moabita (Jue 3.12-30). Bajo el liderazgo de Débora, Israel es rescatado de la opresión del rey cananeo Jabín y de su comandante Sísara (Jue 4–5). Bajo Gedeón, el renuente guerrero, Israel e rescatado de la mano de los madianitas (Jue 6–7). Bajo Jefté, Israel es rescatado de los amonitas (Jue 10.6–12.7). Y a través de la colorida figura de Sansón, Dios rescata a Israel de la opresión filistea (Jue 13–16). La gran oración de Esdras narra de nuevo la historia de Israel resume bien este periodo: «los entregaste en mano de sus enemigos, los cuales los afligieron. Pero en el tiempo de su tribulación clamaron a ti, y tú desde los cielos los oíste; y según tu gran misericordia les enviaste libertadores para que los salvasen de mano de sus enemigos» (Neh 9.27 RVR1960).

Durante el periodo del liderazgo de Samuel en Israel, Dios siguió rescatando a la nación de la manos de los filisteos (p. ej., 1 S 7.8). Bajo Saúl, el primer rey de Israel, el Señor rescata a Israel (1 S 11.12-13; 14.23), mientras los soldados salvan a Jonatán de las caprichosas manos del monarca (1 S 14.45). Un rey ideal es aquel capaz, con la ayuda divina, de rescatar a su pueblo de los enemigos y otros peligros. Aunque, en última instancia, Saúl no supera la prueba, *David demuestra ser un rey ejemplar cuyo currículo como pastor de Israel comienza con la historia del rescate de las ovejas de su padre frente a un león y un oso (1 S 17.35). David llega a ser considerado por sus leales seguidores como quien «nos ha salvado de mano de los filisteos» (2 S 19.9 RVR1960). Sin embargo, David confiesa que fue el Señor quien «me libró de poderoso enemigo y de los que me aborrecían, aunque eran más fuertes que yo... Me sacó a un amplio espacio; me libró porque se agradó de mí» (2 S 22.18, 20; Sal 18.17, 19 NVI).

El Señor rescata a Israel y esto da la nota para los diversos salmos que narran los poderosos hechos de Dios. El Salmo 108 ofrece una serie de cuatro viñetas de rescate, de la deambulación por el desierto, del encarcelamiento, de la aflicción producida por la *rebeldía y de los terrores del mar. En cada caso, los sujetos «clamaron al Señor» (Sal 197.6, 13, 19, 28) en su angustia, y él los rescató de su difícil situación. El Salmo 91 habla de diversos terrores —pestilencia mortal y *plaga, el terror nocturno y la saeta que vuela de día, el temible *león y la cobra— que podían caer sobre el pueblo. Pero asegura firmemente que aquellos que aman al Señor serán rescatados (Sal 91.14-15). En el Salmo 22, el salmista relata los insultos que le lanzan sus enemigos: «Éste confía en el Señor, ¡pues que el Señor lo ponga a salvo!» (Sal 22.8 NVI; cp. Mt 27.43). El propio clamor del salmista al Señor entona el grito de Israel: «Rescátame de la boca de los leones; sálvame de los cuernos de los toros» (Sal 22.21 NVI; cp. Sal 35.17).

La Biblia solo tiene unas cuantas historias de *mar entre las que destaca la de Jonás. En primer lugar se lanza al profeta al mar para calmar la *tormenta, y es tragado por un gran pez. Su intento de escape lo conduce, pues, a una situación difícil. Desde el vientre del pez clama a Dios en un salmo de *lamento, y Dios lo rescata. Pero, irónicamente, la experiencia de salvamento de Jonás no altera su falta de preocupación con respecto a que Nínive sea salvada del juicio.

Las narrativas de los profetas proporcionan algunos de los ejemplos más gráficos de rescate divino en la AT. Elías, por ejemplo, es milagrosamente rescatado del hambre en un tiempo de hambruna (1 R 17). Es el agente divino para rescatar a la nación de Israel de la *idolatría con ocasión del enfrentamiento con los profetas de Baal en el monte Carmelo (1 R 18). Es rescatado mediante *fuego divino cuando Ocozías envía escuadrones de soldados para capturarlo (2 R 1). Eliseo también es rescatado cuando Dios envía *caballos y *carros de fuego que llenan los montes cuando el profeta está rodeado por los arameos en Dotán (2 R 6.8-23). Los rescates también les ocurren a otros que se encuentran con los profetas, como Naamán que es sanado de la *lepra (2 R 5.1-14), Ezequías librado de la amenaza militar (2 R 19) y de la enfermedad (2 R 20), y los moradores de Samaria del asedio de Ben-hadad de Aram (2 R 6.24–7.20).

El libro de Daniel nos presenta dos historias de rescate memorables en las que Dios libera a los fieles israelitas del alarmante peligro en una tierra extranjera. Sadrac, Mesag y Abednego se niega a adorar al ídolo de oro creado por el rey Nabucodonosor y son atados y echados al horno ardiente. Aceptan el castigo, diciendo: «Nuestro Dios a quien servimos puede librarnos del horno de fuego ardiendo; y de tu mano, oh rey, también nos librará» (Dn 3.17 RVR1960). Son rescatados de forma asombrosa por un ángel, y cuando el rey los ve caminando entre las llamas sin atar y sin daño alguno, los libera del horno y alaba al Dios de ellos (Dn 3.19-30). Daniel es echado a un foso de leones por negarse a transigir en su lealtad y devoción a Dios. El rey, que tarda en darse cuenta de que su honrado siervo Daniel es víctima de enemigos celosos, le dice angustiado a Daniel: «¡Que tu Dios, a quien siempre sirves, se digne salvarte!» (Dn 6.16 NVI). A la mañana siguiente, el rey descubre que Daniel está entero y bien en el foso, rescatado por un ángel que «cerró la boca de los leones» (Dn 6.22 NVI; cp. Dn 6.20). Estas historias del rescate de los israelitas justos en una nación extranjera demuestran el poder divino para salvar a sus fieles que obedecen y confían en el Dios de Israel.

El regreso del *exilio, como el éxodo de Egipto, se describe como un rescate legendario de Israel. Un breve muestreo de los profetas ilustra la diversidad de formas en que usan la imagen del rescate.

Isaías habla de la promesa de Dios de rescatar Jerusalén, protegiéndola desde arriba como pájaro que vuela sobre su cabeza (Is 31.5). Pero el rescate divino de Israel también es una cuestión del programa de Dios. Su poder de hacerlo es incuestionable, porque é les el Dios del éxodo de Israel: «¿Acaso se ha acortado mi mano para no redimir? ¿No hay en mí poder para librar? He aquí que con mi reprensión hago secar el mar; convierto los ríos en desierto» (Is 50.2 RVR1960). Irónicamente, Isaías también puede hablar de un rescate futuro de Egipto de una forma que evoca cuando fue liberado de Egipto:

«Cuando ellos clamen al Señor por causa de sus opresores, él les enviará un salvador y defensor que los librará» (Is 19.20 NVI).

Los profetas también usan el tema del «no rescate». Para Isaías, describe la difícil situación de Israel sin la acción de Dios, porque son como un «pueblo saqueado y despojado... todos atrapados en cuevas o encerrados en cárceles. Son saqueados, y nadie los libra» (Is 42.22 NVI). Oseas y Miqueas elaboran un mensaje de juicio sobre el yunque del tema del «no rescate». Oseas describe al Señor como un león para Efraín y Judá, que los despedaza y se los lleva «y no habrá quien liberte» (Os 5.14 RVR1960). Y Miqueas ve a las naciones tratando al remanente de Jacob como un león entre el rebaño, merodeando y destruyendo mientras pasa «y no hay quien libre» (Mi 5.8 LBLA).

En el NT, la mayor imagen de rescate es la *resurrección de Jesucristo. Arrestado, juzgado, crucificado, muerto y sepultado en una tumba sellada, es como Israel sin «nadie que lo rescate». Pero Dios lo levanta de los muertos, lo exalta y lo entroniza a su *diestra con los enemigos *bajo sus pies. Las historias de rescate divino del AT —en particular el éxodo y el regreso del exilio— proporcionan la clave para entender este gran rescate. La visión de Ezequiel de un valle de *huesos secos que recobran vida (Ez 37.1-14) es un ejemplo destacado de la metáfora de la muerte y la resurrección aplicada al exilio de Israel y su restauración. Pero el patrón se puede observar en otro lugar de la Biblia, como cuando la tierra se seca, convulsiona, se derrite y la muerte golpea a la naturaleza y a la humanidad cuando el *guerrero divino marcha a la guerra (Is 24.1-13; Mi 1.3-4; Nah 1.2-6; Hab 3.6-8) y en la renovación de la vida y el «nuevo cántico» que estalla cuando es victorioso (p. ej., Sal 96; 98). En su propia muerte y resurrección, Jesús recapitula la historia del exilio de Israel y la restauración total. El regreso del exilio que Israel no ha experimentado nunca por completo sale a la luz. El rescate de Jesús de las garras de la muerte es la primicia de la esperanza profética de la redención del pueblo de Dios. Su rescate acepta a todos los que le sigan —judíos y gentiles— y en él encuentra su esperanza de ser rescatado de la muerte y de la decadencia todo el orden creado (cp. Ro 8.18-23).

El libro de Hechos narra episodios de rescate de los líderes de la iglesia primitiva. Un ángel rescata a los apóstoles de la cárcel (Hch 5.17-26) y libera a Pedro de la cárcel de Herodes (Hch 12.1-19). Pablo y Silas son milagrosamente liberados de la prisión en Filipos cuando un terremoto abre las puertas de la cárcel (Hch 16.22-28). Pablo es más tarde rescatado de manos de sus enemigos en Jerusalén (Hch 21.27–23.35). Estas historias de rescate refuerzan el tema de que la expansión del evangelio está dirigida por Dios, para quien no hay confinamiento ni peligro insuperable.

De hecho, toda la narrativa de Luchas–Hechos se ve como acorchetada por el tema del rescate, con el salvamento culminante cerca del centro de la totalidad de la obra (Lc 23–24; Hch 1). Al principio de Lucas, en el cántico de *María (Lc 1.46-44) y en el de Zacarías (Lc 1.67-79) resuena el tema del rescate divino de los justos de Israel de sus enemigos (cp. Lc 1.74). El Evangelio desarrolla el tema del rescate como si describiera a Jesús rescatando a muchos que están enfermos y desvalidos. Pero Lucas es el único escritor de los Evangelios que despliega la revisión completa del descenso y la ascensión

de Jesús: su milagroso *nacimiento en este mundo, su descenso a la cruz y después a la tumba, y su posterior resurrección y ascensión al cielo. El libro de Hechos acaba con Pablo, heraldo principal de esta historia, atravesando su propia pasión y resurrección figuradas. Náufragos y abandonados a un *mar tormentoso y malevolente, Pablo y sus compañeros de travesía son providencialmente rescatados en Malta (Hch 27). Como para recalcar el salvamento del apóstol, más tarde es librado del veneno mortal de una víbora (Hch 28.1-6). Al final encontramos a Pablo estratégicamente situado en Roma y declarando a los gentiles las buenas nuevas del gran rescate divino (Hch 28.28-31), en cumplimiento de la promesa del Señor resucitado a Pablo: «Te libraré de tu propio pueblo y de los gentiles» (Hch 26.17 NVI).

Pablo emplea la imagen del rescate al hablar de la obra de Cristo como un nuevo éxodo. En Gálatas 1.4 se refiere a él entregándose por nuestros pecados «para librarnos del presente siglo malo» (NVI). El «presente siglo malo» y el «dominio de la oscuridad» evocan un régimen opresor en el que hombres y mujeres están retenidos cautivos, en alarmante necesidad de rescate. Desde el seno de los que están esclavizados a «este siglo», una voz clama: «Miserable de mí. ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Ro 7.24 RVR1960). De hecho, parece que Pablo está adoptando la voz de Israel bajo la *ley, sujeta en esclavitud por su incapacidad de cumplir la ley, debido al poder del pecado (cp. Ro 5.12–6.23). En Gálatas 4.1-5 Pablo esboza el drama del rescate divino en el que Israel, esclavizado a los «principios básicos del mundo» es salvado por el enviado de Dios, nacido «bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley» (Gá 4.5 RVR1960). Pero como los salmistas que hablan del rescate de Dios desde la perspectiva nacional como de la realidad personal, Pablo vive con la seguridad de que «el Señor me librará de todo mal y me preservará para su reino celestial» (2 Ti 4.18 NVI). Esta nota se confirma en 2 Pedro: «El Señor sabe librar de la prueba a los que viven como Dios quiere, y reservar a los impíos para castigarlos en el día del juicio» (2 P 2.9 NVI).

El libro de Apocalipsis proporciona los vislumbres finales del rescate en la Biblia. Detrás de gran parte de esta imaginería de batalla cósmica se encuentra la seguridad de que Cristo a rescatado a sus seguidores de *Satanás, el *mal y la *muerte. A lo largo del libro, la premisa consiste en que Cristo «nos libertó de nuestros pecados con su sangre» (Ap 1.5). Cuando el dragón demoníaco (*ver* MONSTRUOS) amenaza con destruir a la mujer (Israel) y su hijo (Cristo), ambos son milagrosamente rescatados de la destrucción segura (Ap 12.1-6). Las imágenes salpicadas de los redimidos en el cielo (p. ej., Ap 5; 7; 14.1-5) transmiten la sensación de que están en el cielo a través de los esfuerzos de rescate del Cordero divino. Justo cuando las fuerzas del mal parecen listas para su mayor asalto, el guerrero divino aparece (Ap 19.11-21; 20.7-10) para mantenerlas a raya.

Ver también HISTORIAS DE BATALLA; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; PELIGRO, HISTORIAS DE; ENEMIGOS; ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; SALVACIÓN.

SAMUEL, LIBRO DE

Los libros de 1 y 2 Samuel recogen la transición de Israel de una teocracia a la monarquía. Los dos libros pueden organizarse libremente alrededor de tres personajes clave: el *profeta Samuel, Saúl, el *rey fracasado y David, el gran rey. Cada uno de estos presenta un compuesto de imágenes que le dejan al lector una imagen de diversas formas de encontrar y experimentar a Dios.

La persona de Samuel se le presenta al lector en una serie de acontecimientos e imágenes que forman un compuesto. Samuel es una figura de transición, el profeta que juzga a Israel en los últimos días de la teocracia. Desde su juventud, ministra cerca de Dios, por lo general en medio de funcionarios religiosos corruptos. A diferencia de los reyes que seguirán, Samuel se sirve de armamento divino y produce una liberación milagrosa (1 S 7). Una imagen definitiva para el libro es la de Israel exigiendo un rey para poder ser «como las demás naciones» (1 S 8). A Samuel le aflige esta petición, porque pedir un rey humano es rechazar al Rey divino. Aquí vemos a Samuel contrastando su oficio de profeta con el de un rey, afirmando que nunca explotó al pueblo (1 S 12). La petición de Israel será contestada y Dios le dará un rey, negándose a escuchar su lamento cuando más tarde se arrepintieron de ello. La imagen del profeta en 1 y 2 Samuel demuestra la prioridad del profeta sobre el rey. Un monarca requiere la unción del profeta y está sujeto a su censura. El profeta habla por Dios.

El compuesto de imágenes que se genera en el relato de Saúl incluye los siguientes elementos. Al lector se le presenta la imagen del nuevo rey escondido entre el equipaje, e intentando eludir su deber como tal (1 S 19.22). De vez en cuando Saúl recibe el *Espíritu de Dios. Esto lo capacita para profetizar y para liberar la ciudad de Jabes. Otra imagen en la del angustiado Saúl, observando cómo su *ejército se derrite, esperando con desesperación que llegue Samuel. El profeta se retrasa. Siete días después, Saúl toma el asunto en sus manos y ofrece un *sacrificio. Esto hace que Sea reprendido por Samuel que le promete que su reino llegará a un final prematuro (1 S 13.14).

La imagen de Saúl se convierte, entonces, en la de un hombre que no puede hacer el bien. Apartado del favor de Dios, todo lo que hace sale mal. La imagen de Saúl rasgando sin querer la vestidura de Samuel —que el profeta usa como señal de la condenación del rey— es típica. Saúl lucha por Israel, pero no consigue agradar a Dios. Pierde la razón. Y su demencia lo lleva a intentar matar a David (y en otra ocasión a su propio heredero, Jonatán). Asesina a los sacerdotes de Nob. Y cuando consulta a la adivina de Endor, Samuel reprende de nuevo a Saúl, esta vez de forma póstuma.

La imagen final de Saúl es cuando se echa sobre su propia *espada en un intento desesperado y vacilante por evitar la muerte a manos de sus enemigos. El compuesto de imágenes asociado con Saúl nos proporciona, pues, el retrato de un rey en desacuerdo con el Dios vivo. Es la imagen de alguien que pone el *trono y el honor por delante de Dios y que va descendiendo en espiral, en caída libre, al fracaso, los celos, la demencia, el asesinato, la temeridad y la autodestrucción.

El compuesto de imágenes generado por el relato de David está dominado por su encuentro con el gigante Goliat. Aquí tenemos un paladín cuya victoria personal libera a su pueblo. Sin *armadura, solo con una piedra y una honda, el niño-héroe hace caer al

monstruoso desafiador. Esta enérgica imagen explica la idea: si Dios está con el rey, este no puede fracasar.

Estrechamente asociado a esto está la imagen del guerrero. La reputación de David es diez veces más sangrienta que la de Saúl (1 S 21.10). La guerra es para David el teatro en el que se confirman las *bendiciones y el *ungimiento de Dios. Sin embargo, gran parte de la temprana carrera davídica se presenta en conflicto con Saúl. Sus celos por el favor divino sobre David impulsa el drama de 1 Samuel hasta su fatídica conclusión: la muerte de Saúl y Jonatán, y el lamento de David sobre ambos (2 S 1). A él no le importaba lo que Saúl le había hecho ni la conducta irracional e injusta que había tenido con él. Saúl sigue siendo hasta el final el rey ungido de Dios, la gloria de Israel. El lamento de David por Saúl presenta una imagen impresionante que ilustra el carácter del gran rey. La sorprendente moderación de David hacia Saúl se repite a lo largo de su carrera. Lo caracterizan las acciones inesperadas que muestran la personalidad inescrutable e impredecible del gran rey (ver 2 S 12.18-23; 23.16-17).

En 2 Samuel, David está dominado por la imagen del pecado con *Betsabé y la serie de consecuencias familiares que siguieron. A través de episodios de engaños, intrigas y finalmente el asesinado, vemos a David luchando por lograr el control de las consecuencias de su pecado. El juicio de Dios cayó públicamente sobre la familia de David. La imagen del gran rey huyendo de su hijo Absalón, subiendo al monte de los Olivos «llorando» (2 S 15.13-37), muestra cómo Dios trata con severidad a aquel a quien le ha prometido su favor para siempre. David no está por encima de la ley.

Después del regreso de David al trono, descubrimos la patética imagen de Mefiboset, el nieto de Saúl. Había esperado el regreso del rey, incapaz de abandonar Jerusalén por su discapacidad. No se había afeitado ni lavado desde el día en que David se marchó (2 S 19.24-25). A la vuelta de este, Mefiboset lo llama ángel de Dios. Se niega a recibir cualquier herencia, afirmado que estar en la presencia del rey es lo único que necesita para estar satisfecho (2 S 19.30). Es una conmovedora imagen de lealtad, amor y devoción al rey ungido por Dios.

El generoso celo de David por Dios puede verse en la imagen de su salvaje *danza delante de Dios en la procesión del *arca cuando esta fue llevada a Jerusalén (2 S 6). Su esposa Mical se escandalizó ya que el rey se estaba poniendo en evidencia de forma vergonzosa ante los espectadores. Pero David se defiende basándose en que su danza es una repudia de su propio orgullo. Todos entienden que su humillación deliberada es un medio de brindar *gloria a Dios. La verdadera *honra viene humillando el ser delante de Dios (2 S 6.22). David forma un compuesto de imágenes que define al gran rey. Es un libertador, un guerrero, un defensor y un sabio gobernante. Está ungido por Dios y disfruta de una relación única con él.

Otro relevante compuesto de imágenes en 1 y 2 Samuel es la del *arca del pacto. Señala la presencia concertada de Dios. Cuando fue capturada por los filisteos, produjo la muerte. La imagen de ratas y tumores de oro describen la devastación que cayó sobre quienes capturaron el arca. Esta es santa y debe ser respetada. Varias veces los israelitas la manejaron para su propio perjuicio (1 S 6.19; 2 S 6.6-7). La imagen de Dios

golpeando repentinamente a un hombre que alargó la mano para impedir que el arca cayera expone poderosamente la idea de que Dios es peligroso, no se puede jugar con él y es incluso más impredecible que el rey.

Por tanto, 1 y 2 Samuel presentan un rico conjunto de imágenes que describen al profeta, al rey y a Dios de formas que comunican de un modo inolvidable el carácter y la naturaleza de la relación de Israel con Dios bajo el pacto. El título de Jesús, Hijo de David, debería entenderse a la luz de las imágenes del ungido rey David, como se ve en 1 y 2 Samuel.

Ver también CRÓNICAS, LIBROS DE; DAVID; REY, REALEZA.

BIBLIOGRAFÍA. A. A. Anderson, *2 Samuel* (WBC 11; Dallas: Word, 1989); J. G. Baldwin, *1 & 2 Samuel* (TOTC; Downer's Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).

SANDALIA. *Ver* ZAPATO, SANDALIA.

SANGRE

La aparición de la sangre no es nunca una buena señal. Aunque es algo natural, verla no lo es. Para los antiguos, su *color rojo junto con sus conexiones místicas con la vida y la *muerte la convierten en un símbolo poderoso e inquietante de *violencia y mal, *culpa y castigo inminente. Solo en la estructura del sacrificio podía presagiar la sangre buenas nuevas.

La sangre como vida humana. La sangre, con frecuencia emparejada con «carne» representa a la humanidad (Jn 1.13; Gá 1.16; 1 Co 15.50). Sin sangre, los humanos regresan al polvo. El polvo de un cadáver decadente y la ausencia de sangre son señales de nuestra naturaleza perecedera, corruptible (1 Co 15.49). La pareja «sangre y agua» conlleva un simbolismo similar (Jn 19.34; 1 Jn 5.6). La sangre es en tan gran medida una señal de mortalidad humana que los discípulos (y nosotros con ellos) luchan por llegar a entender si el Cristo resucitado todavía tiene carne y *huesos (Lc 24.39).

La sangre como muerte. Al estar la vida en la sangre (Lv 17.11, ver más abajo), la mención de la sangre connota que la vida está en peligro (2 S 23.17; 1 Cr 11.19), que se sale del cuerpo. Dado que contiene el aliento de vida (*nees*) de Dios, el espíritu regresa a Dios que lo dio (Ec 12.7) e informa al Creador en cada caso de derramamiento de sangre (Gn 4.10). Job suplica: «¡Oh tierra! No cubras mi sangre, y no haya lugar para mi clamor» (Job 16.18 RVR1960). La mera mención de sangre apunta al fuerte hecho de la muerte, sin llamar la atención a la manera. La sangre marca la muerte con una violencia desconocida (Ez 5.17; Hab 2.17), el *sacrificio de niños (Ez 23.37, 45), la envida y los celos (Ez 16.38), el *asesinato por codicia (1 R 21.19; 2 R 9.26), y hasta el suicidio (Mt 27.8; Hch 1.18-19). Como si se tratara de las primicias de la muerte, la sangre desaparece en la tierra antes de que el cuerpo se haga polvo (Is 63.6).

La sangre como culpa. La sangre como culpa surge de la sangre como señal de una muerte violenta. En muchos pasajes, la mera mención de la sangre atribuye *culpa. Los autores bíblicos usan frases como «la sangre de Jezreel» (Os 1.4), «ciudad... con huellas de sangre» (Os 6.8 NTV), «manos llenas de sangre» (Is 1.15). El salmista teme a los «hombres sanguinarios» (Sal 139.19 RVR1960). Además, la sangre de los inmolados no

solo clama a Dios, sino que persigue al asesino (Ez 35.6). La sangre derramada pesaba como una carga que se llevaba hasta la muerte (Pr 28.17). *Caín objeta que su castigo (o culpa) es demasiado grande para soportarlo (Gn 4.13). La sangre y la culpa que la acompaña se describen como algo que cae sobre las manos y la cabeza (Mt 27.24-25, *ver* MANOS, LAVADO DE). Los actos de sangre aguardaban su pago (2 S 16.8).

La sangre como impureza. Aunque se podía ignorar la sangre dentro del cuerpo, cuando esta salía de él no era lo mismo. Así como fluía de los cuerpos despedazados, simbolizaba también una ruptura en la tela de la vida. Que la sangre se debiera a la violencia o a otros males, destruía la *pureza de la creación. La sangre del animal se manejaba según un estricto ritual. No debía quedarse en la tierra sin cubrir por polvo (Lv 17.13). La sangre humana tiene incluso más poder para contaminar (Sal 106.38; Is 59.3; Lm 4.14). Incluso el sangrado predecible de las *mujeres requería estrictas leyes de pureza (Lv 12). Las condiciones crónicas dejaban prácticamente aisladas a quienes las sufrían (Lc 8.43). Queriendo contrastar la justicia de Dios con los intentos humanos de pureza, Isaías no logra encontrar una imagen más aborrecible que comparar todos nuestros actos de justicia a trapos de inmundicia (Is 64.6).

La sangre como presagio. El vívido color rojo de la sangre fresca sigue impresionando al espectador con una fuerza casi antinatural. Se dice de otros elementos cuyo color cambia, de forma no natural, al rojo que se han convertido en sangre. Así como la sangre humana es prueba de carne desgarrada, también la aparición de sangre cósmica apunta a un universo con hemorragia y causa un temor generalizado. Como presagio para Egipto, el río Nilo se transformó en sangre (Ex 4.9; 7.17). Un amanecer vuelve las aguas rojas como la sangre contra Moab (2 R 3.22). El apocalipsis toma prestada la imagen del *agua que se convierte en sangre (Ap 9.8; 16.4). Joel advierte de portentos: sangre en el cielo y la luna convertida en sangre (Jl 2.30-31). Pedro cita estas señales del *Día del Señor (Hch 2.19) y aparecen de nuevo en la visión de Juan (Ap 6.12).

La sangre como sacrificio y propiciación. El derramamiento de la sangre humana en el AT se trata como una ofensa capital: « El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada» (Gn 9.6 RVR1960). En la ley del AT se permite el derramamiento de la sangre animal, pero solo por medio de la inmolación ritual. Esta sangre se trata con gran respeto. No puede ser consumida (Lv 17.10) y juega un papel esencial en el culto sacrificial. La sangre del animal no solo se derrama, sino que también se pone en contacto con lo santo, simbolizado por ejemplo por el *altar o el propiciatorio en el Lugar Santísimo (*ver* TEMPLO).

El derramamiento ritual de sangre se ve como la emisión de la vida del individuo, su *nephēš* (Ex 12.23; He 11.28). Levítico resume la idea fundamental: «Porque la vida [*nephēš*] de la carne en la sangre está, y yo os la he dado para hacer expiación sobre el altar por vuestras almas [plural de *nephēš*]; y la misma sangre hará expiación de la persona [*nephēš*]» (Lv 17.11 RVR1960]. El *nephēš* del que hace la ofrenda se identifica con el *nephēš* del animal sacrificial. El derramamiento de sangre simboliza la rendición de la vida. Además, es una rendición de la vida a lo que es santo como se ve, por ejemplo en el rociado de sangre sobre el propiciatorio del Día de la Expiación (Lv 16.15).

Este trasfondo del AT está en entorno adecuado para entender ciertos versículos en el NY sobre la sangre de Cristo. En romanos 3.25, la sangre de Cristo no es la de un *mártir, sino la de su sacrificio por los pecados. Dios muestra a Cristo públicamente como propiciatorio. La presencia de Dios y el lugar de expiación han de encontrarse en el Gólgota, no detrás del velo en el Lugar Santísimo. La sangre de Cristo expía nuestros pecados y logra nuestra justificación (Ro 5.9; *ver* IMÁGENES LEGALES). La carta a los Hebreos desarrolla además la relevancia de la sangre sacrificial. La sangre de los toros y las cabras realizan la purificación de la carne, pero la sangre de Jesús hace mucho más: purifica nuestra conciencia de las obras muertas y nos hace adorar al Dios vivo (He 9.13-14; 10.4; cp. 4 Mac 6.29).

En la Última Cena, Jesús equiparó su sangre al nuevo pacto. Tomando la copa de *vino, Jesús dijo: «Esta es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos» (Mr 14.24 NVI). Esto se podría comparar a Éxodo 24.3-8, donde Moisés, tomando la sangre de los *bueyes, echó la mitad contra el altar y la otra mitad sobre el pueblo de Israel. En ambos casos, la sangre sella un pacto (He 9.18); cp. Zac 9.11 y Gn 15.9-18, donde se mataron animales para sellar el pacto de *Abraham con Dios).

Juan expresa la divinidad de Cristo en la imaginería de las sangre. La sangre de Cristo contenía vida de Dios de un modo en que la sangre humana normal no lo hacía. Para experimentar la vida eterna, el creyente debe beber su sangre (Jn 6.53-54). Cuando sus discípulos se esforzaban por entender, les explicó que «el espíritu da la vida; la carne no vale para nada» (Jn 6.63 NVI).

Conforme los cristianos primitivos llegaron a comprender que esa expiación se alcanza por medio de la sangre de Cristo y no por la de los toros y las cabras (He 10.4), basándose probablemente en Levítico 17.10-11, algunos vieron que la ley que prohibía consumir la sangre animal ya no era vinculante.

La sangre como vino. En el AT, el *vino es la «sangre de la uva» pisada (Gn 49.11). El profeta imagina el ejército triunfante de Dios hollando a sus enemigos y bebiendo su sangre como vino (Zac 9.15). Los violentos opresores se emborracharán de su propia sangre como si fuera vino. Usando esta imaginería familiar de equiparar la sangre con el vino, Cristo empodera el simbolismo del antiguo pacto para que también sirva al nuevo. La historia de la redención vuelve al punto de partida en la Eucaristía. Cuando el NT sustituye el sacrificio de sangre con vino, la ofrenda del fruto sobre la tierra, que había sido ineficaz e inaceptable (Gn 4.3-4), se convierte ahora en un recordatorio (Lc 22.19) de que el sacrificio se ha hecho de una vez por todas (He 10.10).

Ver también MUERTE; CULPA; PUREZA; SACRIFICIO; VINO.

SANSÓN

Ningún personaje bíblico es más paradójico que Sansón (Jue 13–16). Figura de fuerza física heroica, también es moral y emocionalmente una persona débil cuya fragilidad destaca por el *trágico patrón de la historia del AT. Nazareo desde su nacimiento, apartado para un estilo de vida santo, se especializa no obstante en relaciones con mujeres *filisteas de cuestionable reputación. Aunque fue un libertador nacional, Sansón es un llanero solitario al que nunca se ve en compañía de compañeros que lo apoyen.

Fuerte de cuerpo y débil de voluntad, Sansón es como el atleta autoindulgente que hace vibrar en la cancha y horroriza fuera de ella. En nuestra imaginación, es un espécimen de primera clase en cuanto a fuerza física (la contrapartida bíblica de Hércules) y un *ciego desvalido.

Algunas de las ambivalencias que rodean a Sansón tienen sentido cuando nos damos cuenta de que la narrativa del AT es, simultáneamente, una historia de *héroe y una tragedia. Vemos los mismos sucesos desde ambas perspectivas dentro de la historia misma. Como historia de héroe, la narrativa pone a Sansón en una arena pública y habla de liberación nacional por parte del hombre fuerte arquetípico. Es la historia de un hombre cuyo *nacimiento fue milagrosamente predicho y cuyos deseos de una esposa pagana «era de parte del Señor» (Jue 14.4 NVI), un hombre sobre el que «el Espíritu del Señor vino... con poder» (Jue 14.19 NVI) que juzgó a Israel durante veinte años (Jue 15.20; 16.31), cuya oración pidiendo una victoria final fue contestada por Dios (Jue 16.28-30). Incluso se le nombra en la lista de los hombres de fe (He 11.32).

Pero cuando se ve como la historia de un individuo privado, la historia de Sansón es una tragedia que gira en torno a la violación repetida del voto nazareo y desperdiciando los dones de Dios. Vistos desde la vida personal del héroe, los triunfos públicos sobre los filisteos son ocasiones de fracaso moral y abuso del don de la fuerza dado por Dios en una egoísta *victoria privada. A este nivel, es una historia de débil voluntad, autoindulgencia *apetito, los peligros del éxito, sensualidad, exceso de confianza, malas compañías, imprudencia, confianza mal dirigida y complacencia espiritual. Sansón es la celebridad solitaria y aislada que siempre parece estar buscando la intimidad de maneras autodestructivas. Es el *embustero arquetípico, con una fuerte dosis de bravuconería.

Aunque redactada en forma de tragedia literaria, la historia de Sansón como se cuenta en *Jueces también tiene un sentimiento extraordinariamente contemporáneo. Podría haber sido escrita por el corresponsal de una revista basándose en el material proporcionado por un columnista de cotilleos. El enfoque está en la mala conducta sexual y en el fracaso marital de un líder público a la vez que en sus hazañas políticas y militares. A pesar de ello, en algún lugar del interior de este hombre lleno de defectos era la pasión por Dios. Dios lo observó y lo usó. Y así lo hizo también el autor de Jueces que le dedicó a Sansón más espacio que a cualquier otro juez para enviar el mensaje implícito de que «si Dios pudo usar a esta persona, puede usar a cualquiera».

Ver también JUECES, LIBRO DE.

SANTIAGO, CARTA DE

Las imágenes del libro de Santiago se agrupan alrededor de temas claves que incluyen la *lengua, la *fe y las obras, el rico y el pobre, el ser no regenerado y la *salvación, y la vida cristiana y la *esperanza.

La lengua. Las imágenes más elaboradas e interactivas de Santiago están relacionadas con el tema de la *lengua. La inclinación perversa de esta y las poderosas consecuencias de su uso se describen con la personificación y una variedad de metáforas. La lengua es una fanfarrona que se *jacta en grandes hazañas (Stg 3.5). También es un pequeño *fuego que puede crear un gran incendio forestal, un fuego que recibe sus poderes

malignos del Gehena o *infierno, y puede destruir la tela de la vida (Stg 3.5-6). Es un mundo de injusticia o iniquidad dentro del cuerpo que lo mancha por entero, una esfera maligna de influencia que destruye la *pureza moral (Stg 3.6). Es un «mal irrefrenable, lleno de veneno mortal», que constantemente busca formas de dañar a los demás (Stg 3.8 NVI).

La necesidad de controlar la lengua y la relación íntima de esta con todo el cuerpo se describen con imágenes gráficas. Dominar la lengua es controlar el cuerpo como el freno y la *brida en la boca del caballo domeñan su cuerpo (Stg 1.26; 3.2-3) o el timón bajo la mano del piloto dirige un gran *barco (Stg 3.4). Ser perfecto y religioso es ser capaz de bridar la lengua (Stg 1.26; 3.2). La dificultad, por no decir la imposibilidad, de controlar la lengua se ilustra contrastando el mundo animal domado por la humanidad, a esta, que no es capaz de someter a su propia lengua (Stg 3.7-8).

Imágenes de la naturaleza destacan la incoherencia de la lengua que produce bendición y maldición, una violación de su propósito creado de producir tan solo lo primero (Stg 3.10). Un manantial no produce agua dulce y salobre, y el agua salada no puede ser dulce (Stg 3.11-12). En la naturaleza, las plantas producen su propio tipo de fruto. Las higueras no pueden producir olivas ni las *vides dar *higos (Stg 3.12). Sin embargo, de forma perversa, las personas usan la misma lengua para proferir *maldición y *bendición.

Fe y obras. En su famosa exposición de la relación entre la *fe y las obras, Santiago utilizar varias imágenes para la fe sin obras. Este tipo de fe está muerta, así como el cuerpo sin el espíritu está muerto (Stg 2.17, 26). También es *estéril (Stg 2.20). Para demostrar la futilidad de la fe sin obras, Santiago describe a los pobres cuyas necesidades de *comida y *ropa son despachadas con las palabras: «Id en paz, calentaos y saciaos» (Stg 2.14-17). Santiago también usa una antigua metáfora del *espejo como autosuperación basada en ejemplos morales reflejados para que los imitemos. Oír sencillamente la palabra y no cumplirla es como los que miran un espejo (ejemplo moral) que rápidamente olvidan lo que vieron cuando se apartan de él (no imitar). La perseverancia en la perfecta ley de la libertad (ejemplo moral) es necesaria para que los oyentes que no olvidan, pero actúan (Stg 1.23-25).

Ricos y pobres. Muchas imágenes de Santiago se agrupan en torno al tema de los ricos (*ver* RIQUEZA) y los pobres (*ver* POBREZA). Los ricos no deberían jactarse, porque son mortales de vida breve que desaparecen como una *flor en el campo que florece un día y al siguiente se marchita bajo el ardiente calor (Stg 1.9-11). La naturaleza *transitoria de los ricos se describe como algo que se pudre y como ropa carcomida por la polilla (Stg 5.2) y como el oro y la plata que se *oxida (Stg 5.3; *ver* CORRUPCIÓN; DECADENCIA). Esta riqueza oxidada se acumula a pesar de las necesidades de los pobres testifica en contra de los ricos en el juicio, como se describe en la imagen del óxido que consume su carne (Stg 5.3) y de los ricos que han *engordado su corazón para el día de la matanza como el ganado (Stg 5.5). Dios es consciente de la difícil situación de los pobres y esto se describe en la imagen de un tribunal en el que se le advierte a la iglesia que no favorezca el veredicto del rico, dándoles un lugar de *honor en los

procedimientos (Stg 2.1-11; *ver* IMÁGENES LEGALES), y mediante la ilustración de los salarios injustamente retenidos de los pobres que *cosecharon los cultivos del rico que claman para que Dios los oiga (Stg 5.4). Permanecer sin mancha o moralmente puro se define de manera parcial como cuidar de las *viudas y los *huérfanos, dos de los grupos más pobres de la sociedad antigua (Stg 1.27).

Otras imágenes. Muchas imágenes se usan para caracterizar la difícil situación humana, la obra divina en la salvación, la esperanza y la vida cristianas. No hay lugar para la jactancia en esta vida, porque es tan breve y frágil como una *flor quemada por el sol y marchita (Stg 1.9-11) o la *niebla que aparece por un poco de tiempo y desaparece (Stg 4.14). Los deseos personales se personifican como pescadores que tientan, atraen y seducen a los *peces, y como la *madre que da *a luz al pecado, que a su vez produce la muerte (Stg 1.14-15). Las ansias están en guerra dentro de la persona (Stg 4.1).

La salvación es nacer por medio de la palabra de verdad, de manera que podemos convertirnos en los primogénitos de las criaturas de Dios (Stg 1.18). También se describe como despojarnos del crecimiento espontáneo de la maldad, del mismo modo que en que nos quitaríamos unas *vestiduras sucias para acoger la palabra implantada que tiene el poder de salvar nuestra alma (Stg 1.21). La misericordia personificada triunfa sobre el juicio (Stg 2.13). La esperanza cristiana debe justificarse por la fe y convertirse en una amiga de Dios como *Abraham (Stg 2.23), bendecido con todo don perfecto del Padre de luces, el Dios que controla los mundos celestiales y mantiene el universo regulado (Stg 1.17). También es ser rico en fe y herederos del reino (Stg 2.5). Mientras aguardan al Juez que está por llegar (Stg 5.9), los cristianos tienen que ser pacientes como espera la *lluvia el agricultor (Stg 5.7).

La vida cristiana se expresa en imágenes como convertirse en *siervo o esclavo de Dios (Stg 1.1), resistir a la tentación y recibir una *corona de vida (Stg 1.12), frenar la lengua (Stg 1.26; 3.2-5), permanecer puro e inmaculado delante de Dios cuidando del pobre y del oprimido, no mancharse con el mundo (Stg 1.27), poseer una amabilidad nacida de la *sabiduría (Stg 3.13), tener una cosecha de justicia sembrada en paz (Stg 3.18), resistirse al diablo que *huye (Stg 4.7), acercarse a Dios y él a su vez aproximándose, limpiando las manos y purificando el corazón (Stg 4.8), y siendo humilde delante de Dios, algo que se describe como risa que se convierte en lamento y el gozo en abatimiento (Stg. 4.9-10).

La *ley es paradójicamente una «ley de libertad» (Stg 1.25; 2.12). Es, asimismo, una «ley real», porque procede de Cristo el rey (Stg 2.8). Los cristianos son las doce tribus de la Dispersión (Stg 1.1), deambular por el mundo hostil fuera de su verdadera tierra natal, un lugar donde es posible desviarse de la verdad (Stg 5.19-20). El cristiano que duda es como la ola del *mar movida a merced del viento, de doble ánimo, inestable (Stg 1.6, 8; 4.8), con los anhelos batallando en su interior (Stg 4.1) y que tiene amistad con el mundo que es enemistad con Dios (Stg 4.4).

La epístola de Santiago, aunque escrita en prosa, está tan cargada de imágenes y metáforas que equivalen a prosa poética. El núcleo moral en torno al cual existen estas imágenes es la necesidad de fe que se exprese en obras. El autor está interesado en los resultados prácticos de la fe y, por consiguiente, nos proporciona una serie de imágenes

de cómo es la fe: al confrontar la prueba, con respecto al discurso y la obediencia a la ley de Dios, en respuesta a la gradación en el estatus social de las personas y a los que tienen necesidades económicas, en el ejercicio de la paciencia y la *oración por los enfermos (*ver* ENFERMEDAD Y SANIDAD).

Ver también FE; LENGUA; POBREZA; RIQUEZA.

BIBLIOGRAFÍA. D. Y. Hadidian, “Palestinian Pictures in the Epistle of James,” *ExpT* 63 (1952) 227-28; L. T. Johnson, “The Mirror of Remembrance (James 1:22- 25),” *CBQ* 50 (1988) 632-45; A. B. Spencer, “The Function of the Miserific and Beautific Images in the Letter of James,” *Evangelical Journal* 7 (1989) 3-14.

SANTIDAD

La experiencia moderna de la santidad de Dios y, por consiguiente, la comprensión moderna de la santidad se ha ido embotando por la tendencia a allanar la existencia humana y la experiencia a las cosas discernidas de forma racional. Comprender la santidad como se ilustra en las Escrituras requiere que estemos abiertos a la crudeza de la experiencia humana de la santidad de Dios. Las descripciones bíblicas de la santidad tienden a ser dinámicas y emotivas.

La santidad de Dios. Como característica fundamental de Dios, la santidad halla su clara expresión en las palabras del serafín de Isaías 6.3: «Santo, santo, santo es el Señor Todopoderoso» (RVR1960). La triple repetición de *santo,* un modismo hebreo para el superlativo, transmite el entendimiento israelita de Yahvéh como el Dios más santo. Esta santidad se describe y se experimenta en numerosas formas.

La santidad de Dios, experimentada como una fuerza pura, se manifiesta en aquellas ocasiones en que la deidad aparece en una *teofanía. En textos como Éxodo 3 y 19–20, la presencia divina se experimenta en el *fuego, el *terremoto, el *trueno y el *relámpago, un fuerte sonido de *trompeta, el *humo, las densas *nubes y la profunda *oscuridad. Nahúm 1 describe la apariencia de un Dios santo, con gran fuerza:

Los montes tiemblan delante de él,
y los collados se derriten;
la tierra se conmueve a su presencia,
y el mundo, y todos los que en él habitan.
(Nah 1.5 RVR1960)

Dichas manifestaciones del Dios santo presentan graves riesgos a los que están cerca, de modo que hay que tomar precauciones para asegurar que se mitigue el peligro que supone la santa presencia de Dios. En la zarza *ardiente, Dios le ordena a Moisés que se quite las sandalias, «porque el lugar en que tú estás, tierra santa es» (Ex 3.5 RVR1960; cp. 19.10-25). Pero incluso con tales previsiones, la teofanía de Yahvéh es tan abrumadora que los israelitas responden con *temor y *temblor (Ex 20.18-19).

Estas referencias al peligro que representa la santidad de Dios no implican necesariamente un juicio moral sobre las partes ofensoras, al margen de su profanidad. Esto queda ilustrado por la breve narrativa sobre el contacto de Uza con el *arca del pacto (2 S 6.6-8). Al extender su mano para equilibrar el arca que se tambaleaba sobre un carro, cayó muerto. La amenaza que suponía la santidad del arca, derivada de la

santidad de Yahvéh, puede compararse a nuestra experiencia moderna del peligro no moral que supone un contacto imprudente con la corriente eléctrica.

Así como el arca del pacto es santa por su asociación con Dios, también es posible que lugares y días sean santos. De este modo, el monte *Sinaí y, posteriormente, el monte *Sion fueron considerados santos por la presencia de Yahvéh. De manera similar, el Lugar Santísimo del templo, donde se creía que Dios moraba, estaba tan cargado de peligro que solo el sumo *sacerdote podía entrar en él y únicamente una vez al año. Finalmente, el *día de reposo es santo por su asociación especial con Dios (Gn 2.3; Ex 20.8-11).

Cuando observamos las acciones de Dios en la Biblia, son, por supuesto, los actos del Dios santo. Éxodo 34.6-7 proporciona una forma conveniente de caracterizarlas, la autoproclamación del nombre y de la naturaleza de Dios:

El Señor, el Señor, Dios clemente y compasivo,
lento para la ira y grande en amor y fidelidad, 7
que mantiene su amor hasta mil generaciones después,
y que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado;
pero que no deja sin castigo al culpable,
sino que castiga la maldad de los padres en los hijos y en los nietos,
hasta la tercera y la cuarta generación (nvi).

En estos versículos vemos una simetría entre el compromiso de Dios con la *justicia y la *misericordia de Dios. Existe una tendencia a considerarlo contradictorio, pero los escritores bíblicos mantienen estas acciones juntas como características del Dios santo.

La santidad divina le permite a Dios la libertad de actuar de forma inesperada. En Oseas 11.9, tras una angustiosa reflexión sobre la infidelidad de Israel (Os 11.1-8), Dios decide no ejecutar la justicia sobre Israel como cabría esperar, sino más bien tener misericordia: «No ejecutaré el ardor de mi ira... porque Dios soy, y no hombre, el Santo en medio de ti». Aquí la santidad de Dios se convierte en la base de su libertad para actuar con gracia cuando uno solo podría esperar juicio.

La santidad de Dios se manifiesta, pues, de varias formas: en fenómenos que tenderíamos a ver como perturbaciones de la naturaleza, en el poder mortal y tanto en la justicia como en la misericordia.

La Santidad en la esfera humana. La experiencia de la santidad de Dios requiere una respuesta humana. Se ha sugerido que esta contestación humana a la santidad de Dios ha de manifestarse en pureza, entendida de tres formas distintas en el AT: (1) en la literatura sacerdotal como *pureza ritual; (2) en los profetas como la pureza de la justicia social; (3) en la tradición de la sabiduría como pureza de la moral individual.

La preocupación por la pureza ritual, social e individual está unidad en Isaías 6.5, donde en respuesta a su visión del Rey santo y divino, Isaías exclama que está condenado, «¡Ay de mí, que estoy perdido! Soy un hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios blasfemos, ¡y no obstante mis ojos han visto al Rey, al Señor Todopoderoso!» (NVI). En este entorno cúltico del templo, es posible que sea una simple referencia a la impureza ritual o tal vez entre en la esfera de lo moral y social

como descripción de la impureza ética de Isaías y del pueblo de Judá. Solo el acto de purificación del serafín que toca sus labios con un carbón encendido del *altar preserva la vida de Isaías. En otros lugares de ese mismo libro, que Judá no llegara a ejemplificar la santidad de Dios se convierte en la base del *juicio divino sobre la nación que describe el profeta. De manera similar, en el NT Ananías y Safira mueren como resultado de una afrenta a la santidad de Dios por el engaño (Hch 5). En este y otros contextos, el juicio del pecado fluye de la santidad de Dios.

La preparación para ser admitido en la presencia de Dios también se encuentra en los textos que los eruditos designan como «liturgia de entrada» (p. ej., Sal 14; 24). En ellos, el prerrequisito para enterar al recinto del templo es tener «manos limpias y corazón puro» (Sal 24.4 NVI). El solapamiento entre el contenido ritual y moral de estos requisitos previos queda claro.

En Israel se tenía un respeto especial por los sacerdotes y los profetas por su contacto exclusivo con Dios. Esta proximidad con lo divino les confería un estatus singular en la comunidad, pero también presentaba peligros específicos. Por ejemplo, la actitud pública hacia los profetas solía ser ambivalente, en parte por la conducta anormal que a estos exhibían a veces. Era algo que se atribuía a su contacto especial con Dios.

También es posible que las comunidades sean santas. Por ello se le llama a Israel pueblo santo (Ex 19.6; Lv 19.2), que por un lado significa que deben ser diferentes y distinguirse de los demás pueblos por su relación con Yahvéh. Pero aquí existe una dimensión ética añadida: tiene que haber una diferencia moral en Israel. Como pueblo santo, tiene que reflejar la santidad moral de Yahvéh su Dios. De manera similar, los miembros de las iglesias de Pablo son llamados «los santos». Tienen que ser santos en carácter y su conducta tiene que reflejar que son inspirados por el Espíritu Santo. La parénesis de Pablo tiene, pues, un enfoque dual: como parte del pueblo santo, los cristianos han de ser santos; esta santidad ha de revelarse en la abstención de un comportamiento inmoral y en la manifestación de los dones del Espíritu.

Del Antiguo Testamento al Nuevo Testamento. En el AT, los seres humanos no pueden tocar lo que es santo. Se le dijo a Moisés que se quitara el calzado, porque la tierra era santa. En el Sinaí se le prohibió al pueblo que tocara el monte. Moisés veló su rostro para ocultarlo de la vista humana. El Lugar Santísimo del templo se protegía cuidadosamente del contacto con los adoradores y el sumo sacerdote realizaba complicados rituales antes de que se le permitiera entrar en la presencia de Dios.

Resulta inevitable no sentirse impresionado por el contraste del NT. Con la encarnación de Cristo ya se puede tocar lo que es santo. Juan recoge que sus «manos han tocado» la deidad eterna (1 Jn 1.1). Las masas se apretujaban en torno a Jesús, y una mujer fue sanada cuando tocó sus vestiduras. El Jesús resucitado invitó al dubitativo Tomás a que tocada las marcas de sus heridas. En la crucifixión, el velo del templo se rasgó, abriendo el acceso al lugar santo. Ahora los creyentes tienen «libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne» (He 10.19 NVI).

Resumen. La Biblia usa un rico conjunto de imágenes en un esfuerzo por captar de algún modo la abrumadora experiencia de la santidad de Dios. Sin embargo, más allá de las pirotécnicas vemos esta santidad divina expresada en la preocupación dual por la justicia y la misericordia. La respuesta humana a un encuentro con el Dios santo podría adoptar varis formas, pero en última instancia conduce a la transformación de los que entran en la presencia de Dios.

Ver también DIOS; ESPACIO SAGRADO; ESPÍRITU SANTO; GLORIA; JUICIO; JUSTICIA; MISERICORDIA; PUREZA; PURIFICACIÓN; SACERDOTE; TEMPLO; TEMOR DE DIOS; TEOFANÍA; TOCABLE, INTOCABLE.

BIBLIOGRAFÍA. J. G. Gammie, *Holiness in Israel: Overtures to Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1989); R. Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Oxford, 1958).

SANTIFICACIÓN

Aunque la palabra *santificación* se usa para cubrir una amplia gama de experiencias espirituales, en este artículo se referirá a la práctica de la piedad en la vida del creyente y, en especial, al proceso mediante el cual la persona que ha sido salva progresa hacia la meta de llegar a ser como Dios y Cristo. Alcanzar la semejanza de Cristo es la forma en que el NT entiende la santificación.

Existe una diferencia decisiva entre las imágenes de santificación del AT y el NT. En el AT se describe principalmente de dos maneras: rituales ceremoniales que expresan la *santidad y la obediencia a la *ley moral de Dios. El énfasis está sobre la práctica externa y la conducta, aunque se entiende que estos describen una realidad espiritual interna. En el NT el enfoque pasa de las acciones externas y cúlticas a la vida espiritual personal, y la imaginería se vuelve más variada.

La vida de santidad en el Antiguo Testamento. Una forma en que el AT entiende los patrones de la santificación puede comenzar con la pregunta de por qué las cosas o las personas necesitan ser santificadas. La respuesta es que Dios es santo y perfecto, y lo *pecaminoso, contaminad o *enfermo no puede acercarse a él. Entonces, ¿cómo se santifican las cosas y las personas? Mediante el *lavamiento, absteniéndose de contactos contaminantes, actos rituales que proporcionan *purificación o separación de la mancha o la contaminación. El sacerdote, por ejemplo, debe lavarse, llevar *vestiduras sagradas y hacer *sacrificio por sus propios pecados. Tampoco debe tocar cadáveres ni tener una enfermedad de *piel si quiere ser adecuado para acercarse a Dios en el lugar santo, para representar a un pueblo pecador.

Sobre el abismo entre la naturaleza divina de Dios y la esfera humana existe un puente, el concepto bíblico de la santificación. El término *santificar* viene del grupo de palabras hebreo *qdš,* cuyos derivados aparecen centenares de veces en la Biblia hebrea. Entre sus significados están «santificar» y «consagrar». La idea central consiste en apartarse de lo pecaminoso y secular para un uso especial divino. Estas ideas están íntegramente relacionadas con la práctica cúltica y su papel fundamental en la religión israelita desde *Moisés a la destrucción final del templo de Herodes. La mente moderna no está bien preparada para procesar lo sorprendente y, en ocasiones, las grotescas realidades de esta idea fundamental del judaísmo que implicaba sacrificios *animales así como el

derramamiento y el rociamiento de la *sangre (p. ej., Lv 22.16, 32; Nm 6.11; He 9.13). Las imágenes proceden del un mundo simbólico y de una cultura enormemente diferentes de los nuestros.

El principal enfoque de la santificación es el *tabernáculo y, más tarde, el *templo, junto con los rituales ceremoniales que allí se realizaban. Esto representa el apartamiento de Dios y el aislamiento físico que requiere para sí mismo, su pueblo y los accesorios de la *adoración. El templo es un símbolo vivo y en funcionamiento, de la trascendencia de Dios. Como afirma *Salomón: «Yo te he construido un excelso templo, un lugar donde habites para siempre» (2 Cr 6.2 NVI). El saber popular rabínico nos enseña que la santidad tiene un aspecto geográfico que emana del templo y va decreciendo con la distancia física, en base a la contigüidad. Para captar estos conceptos debemos imaginarnos en el contexto de la grandiosa estructura del gran templo y las vestiduras sacerdotales, el solemne ritual del sacrificio en su sangrienta crueldad y la energía masiva de las grandes *festividades. So los símbolos por los cuales Dios define y establece su alteridad; la santificación es el medio que establece un puente sobre la brecha.

Un grupo de pasajes del AT habla de personas o *sacerdotes que se santifican mediante un acto consciente, por lo general como se prescribe en la ley ceremonial. El significado principal consiste en apartarse del uso común o de la práctica pecaminosa. Los patrones de imágenes recalcan aquí lavamientos de diversos tipos, no tocar objetos físicos contaminados, evitar la contaminación espiritual a través del matrimonio mixto o la *idolatría (descritos una y otra vez en el AT como *adulterio), y llevar a cabo actos exclusivos reservados a los miembros del culto (p. ej., la *circuncisión). El pan de la proposición se ponía a parte en el templo. El *día de reposo era un día apartado del resto. Purgar la *Tierra Prometida de la idolatría era un acto santificador.

Si los rituales ceremoniales de la ley mosaica proporcionaban así el tema destacado del AT, el segundo énfasis está en vivir una vida de obediencia a la ley moral de Dios. La nota clave está, quizá, encapsulada en Levítico 20.8, donde Dios dice: «Obedezcan mis estatutos y pónganlos por obra. Yo soy el Señor, que los santifica» (NVI). La imagen destacada de una vida de santificada piedad así es la *senda o el camino. O podríamos contemplar el retrato que surge de varios *elogios en el Salterio (Sal 1; 15; 112), donde la persona santa se caracteriza por la conducta moral, la virtud interna y la rectitud en la adoración. Estos mismos salmos presentan una descripción del impío para mostrar que la santificación implica separación del mal así como seguir las sendas de la piedad. El libro de Proverbios también da una imagen siempre en expansión de cómo es la vida santificada, con el énfasis en la conducta moral.

Imágenes del Nuevo Testamento. Las imágenes de la santificación en el NT son mucho menos cúlticas que las del AT. Hasta su imaginería que se lleva adelante desde el AT sufre una transformación como cuando el templo cesa de ser un enclave sagrado en Jerusalén y, en vez de ello, se convierte en la persona individual o la comunión de los creyentes (1 Co 3.16-17; 6.19; 2 Co 6.16). La premisa básica de la santificación en el NT es que los individuos son «santificados por fe» en Cristo (Hch 26.18; cp. 1 Co 1.2; He 13.12). El poder para esta santificación viene del *Espíritu Santo (Ro 15.16; 2 Ts

2.13; 1 P 1.2). La trascendencia de la santificación se expresa mediante el aforismo «pues la voluntad de Dios es vuestra santificación» (1 Ts 4.3 RVR1960). La imaginería por la que se describe el proceso de santificación es rica y variada.

El patrón básico es doble: evitar el pecado y practicar de forma positiva la virtud. Un grupo de imágenes describe, por tanto, la acción de separarse del mal. La santificación es aquí una cuestión de abandonar las malas prácticas (Ro 13.12), de evitar la inmoralidad (1 Co 6.18), de despojarse de la antigua naturaleza (Ef 4.22), de dejar a un lado la conducta inmoral (Ef 4.25; Stg 1.21), de quitarnos todo peso de pecado (He 12.1). Un tema relacionado usa el lenguaje de abstenerse del mal (1 Ts 4.3; 5.22; 1 P 2.11), de renunciar a él (Tit 2.12) o de evitar que nos manche (Stg 1.27). En una imaginería más intensa esto se convierte en matar el pecado (Col 3.12, 14) o crucificarlo (Gá 5.24). El simbolismo del lavamiento, de la purificación del pecado tiene una importancia similar (1 Co 6.11; 2 Co 7.1; Ef 5.26; 1 Jn 3.3). También está presente la imaginería de no conformarse a un estilo de vida pecaminoso (Ro 12.1; 1 P 1.14).

La contrapartida positiva de despojarse del mal y vestirse del bien (Ro 13.12, 14; Ef 4.24; Col 3.12, 14). La vida santificada es algo que uno construye sobre el fundamento proporcionado por Cristo (1 Co 3.10-15). Una vez más, la santificación implica suplementar la fe con la virtud (2 P 1.5). Implica producir algo que no estaba presente anteriormente, un concepto implícito en las descripciones de la conducta santificada como fruto producido por una naturaleza renovada (Gá 5.22-23; Fil 1.11). O la santificación puede ser equiparse con todo lo bueno (He 13.21).

La imaginería del proceso también es importante, con la implicación de que la santificación es incremental. Se convierte, pues, en una cuestión de madurar y hacerse adulto y dejar de ser un *niño (Ef 4.13-14), de *crecer (Ef 4.15), de crecer en la gracia (2 P 3.18). La imaginería de una desbordante abundancia está asimismo presente: las personas «abunden cada vez mas» en la piedad (Fil 1.9 NVI) «crecer y abundar en amor» (1 Ts 3.12 RVR1960), ser «rico en buenas obras» (1 Ti 6.18 RVR1960) y «abundar» en la piedad (2 P 1.8 RVR1960). El proceso de la santificación también puede ser lento y metódico, con una virtud produciendo la siguiente (Ro 5.3-5), tal vez mediante un proceso de imitar lo que es bueno (3 Jn 11). La imaginería del proceso también está implicada cuando la santificación se describe como seguir avanzando hacia la meta (Fil 3.12, 14), como algo que todavía no es perfecto, con la implicación de que el progreso es hacia la perfección (Fil 3.12), y un proceso en el que Dios acabará santificando a la persona por completo (1 Ts 5.23).

Dado que la santificación es contraria al estado caído en el que nace la persona y al que se va aclimatando, y porque es un proceso se utiliza la imaginería de ser transformado y renovado (Ro 12.2; Ef 4.25). Si preguntamos cómo es esa vida transformada, lo mejor que podemos hacer es mirar los pasajes conocidos como parénesis (exhortación): mandamientos en forma de listas de virtudes a practicar y vicios a evitar (Ro 12.9-21; Ef 4.25-32; Fil 4.4-9; Col 3.12-17; 1 Ts 5.12-20; He 13.1-5).

Ver también CRECER, CRECIMIENTO; ESPACIO SAGRADO; LAVAR, LAVADO; PUREZA; PURIFICACIÓN; SACERDOTE; SACRIFICIO; SANGRE; SANTIDAD;

TABERNÁCULO; TEMPLO.

SANTOS

El tipo de carácter del santo se extiende mucho más allá del uso real del término que aparece en el NT con mayor frecuencia que en el AT. *Santo* alude a la persona piadosa cuyos rasgos espirituales y conducta son lo que la Biblia presenta para ser aprobados e imitados. La persona santa podría tener papeles y llamados que superen el lado específicamente espiritual de la vida, pero el tipo de carácter mismo se identifica por las cualidades espirituales y morales de la persona. No se trata de un paragón espiritual que se ha hecho a sí mismo, sino que ha sido moldeado por la gracia de Dios. Aun así, la Biblia está llena de amonestaciones que los santos persiguen una conducta que corresponda a la posición que han recibido por gracia.

Para obtener una imagen compuesta del santo, podemos ver pasajes del NT que usan en término, esquemas de carácter de la persona piadosa y ejemplos narrativos de los personajes santos. De acuerdo con la concienciación bíblica gráfica de los valores, al contemplar al personaje santo de la Biblia, casi siempre somos conscientes del tipo de personaje contrario: el *pecador.

Las epístolas: Definición de los santos. El NT en especial describe extensamente lo que es un santo. Pablo describe a los santos como «los santificados en Cristo Jesús, llamados a ser santos con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co 1.2 RVR1960). Los santos son, pues, los que conocen a Dios en Cristo y, con frecuencia, la Biblia se refiere a ellos como la representación terrenal de Cristo. Por ejemplo, Ananías, el hombre que sanó a Pablo de su ceguera, le recordó a Dios que era un perseguidor de los santos (Hch 9.13). Sin embargo, cuando Cristo se le apareció a Pablo en el camino de Damasco, le preguntó por qué *lo* perseguía (Ro 9.4). Esto se debe, en parte, a que cada santo es portador del *Espíritu Santo, que es el espíritu de Cristo enviado para ayudarlos a conformarse a Cristo.

Efesios proporciona una extensa definición de quiénes son los santos, sus beneficios y las expectativas de su conducta. Los santos fueron escogidos «en él [Cristo] antes de la creación del mundo, para que seamos santos y sin mancha delante de él, en amor» (Ef 1.4 NVI). El deber de los santos es, pues, la santidad. El pasaje detalla además cómo es esto posible. El santo es un ciudadano del cielo y un hijo *adoptado de la familia de Dios, parte de la estructura edificada de creyentes que Dios está convirtiendo en un *templo santo (Ef 2.19-21). Habiendo oído el evangelio, habiéndolo creído y habiendo sido marcado posteriormente por el Espíritu Santo, el santo ha sido vivificado con Cristo, resucitado con él y «nos hizo sentar con él en las regiones celestiales» (Ef 2.6 NVI). Por tanto, una vez recibidas las bendiciones de la redención, el santo es una nueva criatura, «creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas» (Ef 2.10 RVR1960).

Otros pasajes del NT amplían la imagen. La epístola a los Hebreos detalla la importancia de la fe definida como «la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (He 11.1 RVR1960). Según Hebreos, la fe es un componente fundamental para ser santo, porque «sin fe es imposible agradar a Dios; porque es necesario que el

que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan» (He 11.6 RVR1960). Gálatas ofrece una lista más completa de los frutos del Espíritu, los productos de un caminar *obediente con Dios, y son: «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza» (Gá 5.22-23 RVR1960).

La virtud principal manifestada por el santo bíblico es el amor. La declaración más sucinta del tema es 1 Corintios 13. Para el santo que está buscando la recompensa de Dios, la profecía, la sabiduría, la fe, la generosidad y el valor no tienen valor alguno a menos que vayan acompañados del amor (1 Co 13.1-3). A medida que se revela el retrato, la imagen del amor se hace mucho más amplia de lo que uno suele pensar, y, de hecho, abarca muchos de los *frutos del Espíritu, incluidas la *fe y el *amor. Estas virtudes relacionadas son, no obstante, inútiles a menos que fluyan del amor. Al aprender a amar, el santo aprenderá la paciencia, la bondad, la humildad, el contentamiento, el decoro, la generosidad, la calma, el perdón, la verdadera rectitud, la benignidad, la esperanza y el aguante (1 Co 13.4-7). El caminar del santo solo puede proceder del amor, porque «el amor nunca deja de ser» (1 Co 13.8). Este pasaje es, pues, uno de los mejores modelos que los santos pueden imitar.

Esquemas de caracteres: Se alaba a los santos. Siendo el santo un tipo de carácter, los esquemas de caracteres en la Biblia, sobre todo en la forma del *elogio (poema o descripción que alaba un tipo de carácter y alienta la emulación) son fuentes principales. El Salmo 1 ilustra la idea. Aquí, la persona piadosa o santa se contrasta con su contrario. A medida que se revela el retrato aprendemos que el santo se refrena de una conducta impía, basa la vida en la ley de Dios, es una persona estable y productiva que prospera en la piedad y tiene asegurada la recompensa futura cuando comparezca en el juicio. El Salmo 15 nos proporciona una imagen del santo como adorador ideal. No obstante, esa adoración está arraigada en el comportamiento moral que incluye como rasgos típicos un estilo de vida «irreprensible», el compromiso con la verdad y la armonía con el prójimo, sinceridad y generosidad. Según el Salmo 112, el santo es una persona que teme a Dios y se deleita en sus mandamientos, es misericordioso y justo, y da al pobre.

Para una contrapartida en el NT podemos considerar el discípulo ideal que surge de las bienaventuranzas de Jesús (Mt 5.3-12). Aquí también se caracteriza al santo principalmente por sus cualidades espirituales que van contracorriente con respecto a los principios mundanos del éxito. Los santos reconocen la pobreza espiritual en sí mismos, lloran por sus pecados, son mansos, tienen hambre y sed de justicia, son misericordiosos y puros de *corazón, son pacificadores y soportan con gozo la *persecución. Las recompensas que motivan y satisfacen a dichos santos son espirituales y de otro mundo: recibir un reino espiritual y el consuelo y la misericordia divinos, ver a Dios y ser llamados hijos suyos.

La narrativa bíblica: Los santos en acción. Las exhortaciones y esquemas de los santos se encarnan en las historias de héroes de la Biblia (*ver* HEROE, HEROÍNA). Dondequiera que se defina, en la narrativa bíblica, un carácter ejemplar y heroico mediante una cualidad moral o espiritual más que por un papel o un logro humano, se añade algo al tipo de carácter compuesto del santo bíblico. Es evidente que el héroe, o la

heroína, totalmente idealizados es una rareza en la Biblia; no hay reivindicación alguna implícita de que los santos bíblicos fueran perfectos. Dicho esto, podemos afirmar que las historias de héroes de las Escrituras, contrariamente a los de la literatura extrabíblica, exaltan al santo como héroe por encima de todas las imágenes de héroes. Las historias de santos que encontramos en la Biblia son, pues, prácticamente sinónimas del género de las historias de héroes.

La lista incluye a Abel, Noé, Abraham, Sara, Isaac, Jacob y José. Posteriormente vemos esta santidad en Moisés, Josué, Gedeón, Rut, Booz, David, Ester, Daniel y los grandes profetas como Elías, Eliseo y Jeremías. En el NT están María, José, Juan el Bautista, Ana, Simeón, los discípulos, las mujeres dedicadas a Jesús y al misionero Pablo. La lista de santos de Hebreos acaba presentando a Jesús como ejemplar supremo de la conducta santa: « puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe» (He 12.2 RVR1960). Aunque resultaría degradante decir que Dios mismo es un «santo», la conducta del Jesús encarnado es el modelo bíblico supremo de cómo deben vivir los santos. El llamado a la santidad es siempre el mismo: emular a Cristo mientras aguardamos la recompensa que recibiremos de él.

Ver también FE; MARTIR; PERSECUCIÓN; PUREZA; SANTIDAD; SANTIFICACIÓN.

SANTUARIO. *Ver* TABERNÁCULO; TEMPLO.

SAQUEAR. *Ver* TRIUNFO.

SARCASMO, humorístico. *Ver* HUMOR.

SATANÁS

La imagen popular de Satanás como el diablo vestido de rojo, con una larga cola y un tridente es arquetípica. Aunque los detalles de este retrato de Satanás son en gran parte producto de la imaginación popular, su identificación como figura demoníaca y archienemigo de *Dios tiene base en el NT. Allí, Satanás es el diablo, en una posición diametralmente opuesta a Dios y al ser humano. En el AT, sin embargo, la figura satánica es más ambigua y asociada al mal de un modo menos claro.

Las figuras satánicas en el Antiguo Testamento. Contrariamente a lo que cabría esperar, Satanás no tiene un gran papel en el AT. Utilizado en un puñado de pasajes, el nombre hebreo *sāṭān* se emplea con frecuencia para describir el carácter de una acción o el papel del individuo que la está llevando a cabo, más que como nombre adecuado para el personaje que realiza un acto. La palabra *satán* se utiliza, pues, para describir acciones de obstrucción, oposición y acusación. Donde se usa en alusión a un ser celestial, los hechos de este ser suelen ser ambiguos y abiertos a la interpretación.

Para entender el retrato que el AT hace de una figura satánica celestial, principal interés de este artículo, hemos de referirnos a la imagen común de un concilio divino o asamblea de los dioses del antiguo Oriente Próximo (*ver* COSMOLOGÍA*)*. Los dioses se reunirían en consejo para debatir cuestiones importantes, resolver disputas entre ellos mismos y determinar el destino del cosmos. La intriga y el subterfugio eran característicos de los miembros del concilio ya que maniobraban para lograr posiciones de influencia y

ajustaban cuentas pendientes los unos con los otros. En esta cosmovisión, el mundo humano estaba atrapado en los conflictos entre los dioses.

En la literatura bíblica, la asamblea *divina aparece de forma explícita en varias ocasiones (1 R 22.19-23; Job 1.2; Is 6). El concilio parece haber sido un foro para las deliberaciones sobre los planes divinos. Los israelitas adaptaron la imaginería de la asamblea divina a sus propias creencias de manera que Yahvéh, el Dios de Israel, era la deidad suprema que presidía sobre el concilio. Los demás miembros de este, convocados ante la presencia de Yahvéh, servían a sus propósitos y mostraban diversos grados de autonomía. Sin embargo, entre los textos israelitas, ninguno de los seres menores podía suponer un desafío eficaz para la soberanía de Yahvéh. Las tendencias monoteístas de la religión israelita impidieron tan graves retos.

El retrato más extenso de una figura satánica en el AT se encuentra en Job 1–2. La de Job tiene lugar entre los «hijos de Dios» o seres celestiales que se presentan ante Dios como miembros de la asamblea divina. Aquí la figura satánica a la que se alude como «el satanás», con el artículo definido, indica que el término no se entiende como nombre propio, sino más bien como título u oficio desempeñado por el individuo. Su papel es el de un investigador, probador o fiscal que busca comprobar el carácter de los seres humanos. En dicho libro, el satánas describe su actividad como «recorrer la tierra». Cuando Dios eleva el espectro del carácter irreprochable de Job, el Satanás responde con dudas en cuanto a la integridad del patriarca y el motivo de su piedad. Entonces propone que su carácter sea puesto a prueba. La respuesta afirmativa de Dios pone en marcha la prueba para Job que es afligido con multitud de desastres. Viendo que mantiene su piedad tras el primer ataque, el satanás propone otra prueba más dolorosa que la primera. Tras esta segunda prueba que conduce a la serie de discursos que ocupan el centro del libro, el satanás pasa al segundo plano durante el resto del relato.

Al evaluar el carácter de la figura satánica de Job es importante mantener en mente que es Dios quien atrae la atención del satán sobre el patriarca (Job 1.8). Además, aunque el Satanás perfila la naturaleza de la prueba de Job, Dios la aprueba y pone los límites (Job 1.12; 2.6). La figura satánica en Job obra claramente dentro de los parámetros establecidos por Dios.

¿Es la figura satánica de Job inherentemente mala? Aunque el infortunio cae sobre Job por las actividades de dicha figura, no hay indicación alguna de que estemos tratando aquí con un archirrival de Dios. Más bien el satán funciona como uno de los «hijos de Dios» (Job 1.6) que se presentan ante Dios y que reciben su orden de él. El satanás de Job 1 no presenta un serio desafío para la soberanía divina, sino que obra como agente de Dios, poniendo a prueba la integridad de seres humanos como Job. Por tanto, se trata aquí de una figura ambigua que aparece por una parte para retar la valoración divina sobre el carácter de Job y, por otro lado, obra dentro de los parámetros establecidos por Dios.

Otros dos textos merecen una breve consideración. En Zacarías 3.1-2, el satanás se levanta como acusador del sumo sacerdote Josué. El papel se ejecuta sin una cita directa de las palabras de esta figura. Yahvéh lo reprende, aunque no queda claro si se trata de

una repudia al satanás mismo o a la acusación contra Josué, aunque esto último parece lo más probable. Una vez más, el carácter del satán es ambiguo. En 1 Crónicas 21.1, Satanás (esta vez sin el artículo definido) aparece como un individuo que incita a David a dirigir un censo de Israel. De los tres textos considerados, este es el único en el que el término *satanás*, sin el artículo definido se usa en alusión al ser celestial. Esto podría indicar que deberíamos entender el término como un nombre propio. Pero una vez más encontramos poca indicación de que la figura satánica sea un archirrival de Dios.

Para resumir, en el AT hay pocos indicios de que el Israel primitivo pensara en un individuo maligno personalizado, Satanás, en oposición diametral a Dios como archienemigo. Lo que sí encontramos en el AT es una figura ambigua, un miembro del concilio divino cuyo papel parece ser el de poner a prueba el carácter de los seres humanos. Sin embargo, se debe enfatizar que esta figura satánica trabaja dentro de los parámetros establecidos por Dios.

Satanás en el Nuevo Testamento. En el NT descubrimos un mundo simbólico notablemente diferente en el que Satanás funciona. Ampliando los recursos religiosos y el pensamiento reflejado en los escritos apócrifos y seudoepigráficos del periodo intertestamentario, el cristianismo primitivo adoptó un dualismo que interpretaba el mundo como un campo de batalla entre Dios y Satanás. En muchas formas, Satanás se convirtió en el epítome del mal que obraría con propósitos distintos a los de Dios y la humanidad en cada oportunidad. Satanás era el enemigo jurado de toda la humanidad, en especial de quienes afirmaban su lealtad a Dios. La gama de nombres dados a Satanás en el NT —el diablo, el tentador, el maligno, el príncipe de los *demonios, el dragón, la antigua serpiente, Beelzebub, el acusador, el *enemigo— es el testimonio de la riqueza de la experiencia cristiana primitiva y el retrato del mal. La ambigüedad de la figura satánica del AT ha desaparecido.

Dos aspectos relacionados, pero distintos, de las actividades de Satanás son identificables en el NT: la hostilidad de Satanás hacia la humanidad y su animosidad hacia Dios.

Hostilidad hacia la humanidad. La hostilidad de Satanás hacia la humanidad se resume mejor en 1 Pedro 5.8: «Su enemigo el diablo ronda como león rugiente, buscando a quién devorar» (NVI). Esta declaración se puede elaborar considerando varias de las actividades de Satanás.

No solo se retrata a Satanás como el tentador que prueba a las personas para ver si sucumbirían al mal, tal vez de un modo comparable al papel del satanás en Job, sino también como aquel que dirige a los seres humanos hacia lo malo. En ocasiones, la línea divisoria entre estas dos actividades puede ser borrosa. En los Evangelios Sinópticos, Jesús fue conducido al desierto donde no solo soportaría la tentación del diablo, sino que resistiría ante ella (Mt 4.1-11; Mr 1.12-13; Lc 4.1-13). De manera similar, tras la confesión de Pedro con respecto a la identidad de Jesús y la posterior predicción de la pasión, y cuando este mismo discípulo reprende a Jesús sus palabras son condenadas como otra tentación de Satanás (Mt 16.23; Mr 8.33). En algunos casos, las acciones malignas se atribuyen a la mediación de Satanás que ha inspirado, o tal vez incluso

poseído, a los individuos. La traición de Judas Iscariote se le atribuye, pues, a que Satanás ha entrado en él (Lc 22.3; Jn 13.27). En otro lugar, la negación de Pedro se le atribuye a los actos de Satanás (Lc 22.31) que busca «zarandear» a Pedro. En Hechos, el esquema engañoso de Ananías se le atribuye a Satanás, que llenó su *corazón (Hch 5.3).

La hostilidad de Satanás hacia los seres humanos también se ve en su papel como autor del infortunio, del desastre y de la enfermedad. En Lucas 13.16 se dice que una mujer sujeta a aflicciones físicas ha estado atada por Satanás. Pablo describe su famoso «aguijón en la carne» como «mensajero de Satanás» (2 Co 12.7 RVR1960). También se puede decir que Satanás estorba los actos de los individuos como en 1 Tesalonicenses 2.18, donde Pablo afirma que su deseo de regresar a Tesalónica ha sido frustrado por él.

Animosidad hacia Dios. Como oponente de Dios, Satanás también procura obstaculizar el avance de los propósitos divinos y de la misión cristiana. La diametral oposición entre Dios y Satanás se pone de manifiesto en Hechos 26.17-18, donde mientras cuenta la visión que ha tenido de Jesús y su posterior conversión, Pablo cita las palabras oídas: «librándote de tu pueblo, y de los gentiles, a quienes ahora te envío para que abras sus ojos, para que se conviertan de las tinieblas a la luz, y de la potestad de Satanás a Dios» (RVR1960). La asociación de Satanás con la oscuridad y la de Dios con la *luz es característica de imágenes más amplias de *oscuridad y *luz, *mal y bien, condenación y *salvación. Aquí, la idea importante es, sin embargo, que esto refleja la antipatía subyacente entre Satanás y Dios.

El conflicto entre Satanás y Dios llega a su expresión más colorida en *Apocalipsis. Aquí hallamos referencias explícitas a la lucha entre ambos. Que había estallado en el cielo y que se libraba en el plano terrestre. La imaginería es rica: «Hubo una gran batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles luchaban contra el dragón; y luchaban el dragón y sus ángeles; pero no prevalecieron, ni se halló ya lugar para ellos en el cielo. Y fue lanzado fuera el gran dragón, la serpiente antigua, que se llama diablo y Satanás, el cual engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y sus ángeles fueron arrojados con él» (Ap 12.7-9 RVR1960). Aquí encontramos un rico surtido de imágenes empleadas para caracterizar al enemigo de Dios. La antigua *serpiente es una referencia transparente a la serpiente de Génesis 3 que, aunque no se la identifica con Satanás en el AT, acabó asociada a él en el judaísmo y en los escritos del cristianismo primitivo. De manera similar, la referencia a que fue expulsado del cielo parece ser una alusión a Isaías 14.3-21, donde se dirige la alusión al rey de Babilonia, pero aquí se aplica a Satanás. Finalmente, la referencia al dragón es un desarrollo de las alusiones del AT a un *monstruo marino (Is 27.1; 51.9), que se consideraba un desafiador del dominio de Dios. El efecto de esta coalescencia de imaginería debe resaltar el lugar de Satanás como archirrival de Dios.

Resumen. El simbolismo bíblico asociado a Satanás muestra un desarrollo definido desde el AT al NT. En el primero, funciona como miembro del concilio divino bajo la soberanía de Dios. Sin embargo, en el NT, Satanás se ha convertido en el diablo, el archienemigo de Dios que pone en escena un desafío relevante a la autoridad de Dios,

aunque en última instancia fútil. En el NT especialmente, existe una coalescencia de imágenes y designaciones para Satanás como el archienemigo de Dios.

Ver también COSMOLOGIA; DEMONIOS; DIVINO GUERRERO; MAL; OSCURIDAD; TRIUNFO.

BIBLIOGRAFÍA. P. L. Day, *An Adversary in Heaven: Satan in the Hebrew Bible* (Atlanta: Scholars, 1988).

SATANÁS EXPULSADO

La expulsión de *Satanás del *cielo es un tema misterioso y evocador que parece cubrir toda la duración de la historia de la salvación. El relato más famoso es la *guerra en el cielo narrada en Apocalipsis 12.7-17. «Entonces hubo guerra en el cielo» leemos (Ap 12.7-17 NTV), y en la batalla épica que se produce Satanás y sus secuaces son derrotados por Miguel y sus ángeles. La resolución de la pelea llega cuando «Este gran dragón —la serpiente antigua llamada diablo o Satanás, el que engaña al mundo entero— fue lanzado a la tierra junto con todos sus ángeles» (Ap 12.9 NTV). En contexto, el relato épico es una escena retrospectiva de la victoria de Cristo sobre Satanás en el Calvario (Ap 12.1-6). Sin embargo, otras posibilidades parecen converger en la narración. La presencia misma de la historia en el apocalipsis conlleva indicios de una derrota final de Satanás al final de la historia. En general se ha creído, asimismo, en su expulsión del cielo anterior al principio de la historia humana.

Este último tema se respalda en dos pasajes del AT que pueden, o no, ser una base adecuada para esta creencia. En la burla de Isaías sobre el rey de Babilonia, el profeta exclama: «¡Cómo caíste del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Cortado fuiste por tierra, tú que debilitabas a las naciones» (Is 14.12 RVR1960). Dado que ningún mortal puede caer del cielo, la imaginación llega a la imagen de Satanás como ser a quien esto alude. La profecía de Ezequiel contra Tiro amplía más la idea, retratando a un ser que una vez residió en el Edén, «elegido querubín protector… en el santo monte de Dios» (Ez 28.14 NVI). Este ser era «Desde el día en que fuiste creado... irreprochable hasta que la maldad halló cabida en ti» (Ez 28.15 NVI). Acto seguido fue expulsado «del monte de Dios, como a un objeto profano. A ti, querubín protector, te borré de entre las piedras de fuego» (Ez 28.16). Además, fue «[arrojado] por tierra» (Ez 28.17).

El misterio rodea el tema y se intensifica cuando encontramos otras referencias a la caída de Satanás del cielo que la convierten, al menos de forma metafórica, en una acción repetida. Poco antes de su pasión, Jesús dijo: «Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será echado fuera» (Jn 12.31 RVR1960). Cuando los *setenta regresaron y le dijeron a Jesús que habían expulsado demonios, él les respondió: «Vi a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10.18 NTV).

Ver también MAL; SATANÁS; TRIUNFO.

SÁTIRA

La sátira es la exposición del vicio, o la necedad, humanos a través de la reprensión o del ridículo. Puede aparecer en cualquier forma o género, incluida la prosa expositora, la narrativa, la poesía o el escrito visionario. Puede ser la parte menor de una obra o la idea principal. Podría consistir en un libro completo (p. ej., Amós), o algo tan pequeño como

un *proverbio individual. Una de las tradiciones de la sátira es la libertad de exagerar, recalcar o simplificar en exceso para exponer una idea satírica. En general, la sátira es una forma subversiva que cuestiona el *statu quo,* inquieta el pensamiento de las personas, ataca la profunda estructura de la forma de pensar convencional y cuyo objetivo es hacer que las personas se sientan incómodas. La sátira se compone de cuatro elementos siendo el principal de ellos tener *uno o más objetos de ataque.* Un objeto de ataque podría ser algo tan específico como un simple vicio moral como la avaricia o el *orgullo, o tan general como toda una sociedad impía. Podría ser una cualidad o una conducta universal, pero es más probable que sea un detalle histórico como cuando los profetas del AT expusieron situaciones específicas de naciones específicas, o cuando Jesús ataca la conducta de un grupo religioso específico de su tiempo: los *fariseos. El resultado es que la sátira suele ser de actualidad, y requiere conocer el contexto original para comprenderla por completo.

El segundo ingrediente de la sátira es el *instrumento satírico*, la forma específica en que escritor satírico encarna el ataque. El más común es la historia o la narrativa, con personajes y sus actos que personifican la mala conducta o actitudes que el escritor satírico desea reprender. También es común el retrato en el que este pinta con palabras la imagen de un personaje que representa la necedad o el vicio que el autor pretende denigrar. Una sola metáfora puede ser el instrumento del ataque satírico, como cuando Amós llama a las mujeres ricas de su sociedad «vacas de Bazán» (Am 4.1 RVR1960) o cuando Jesús se dirige a los fariseos llamándolos «guías ciegos» (Mt 23.16). La vituperación o la denuncia directa también es común con la «fórmula de lamento» encabezando la lista: «¡Ay de los que viven tranquilos en Sion...!» (Am 6.1 NVI).

El tercer elemento de la sátira es el *tono satírico*: la actitud del autor hacia el sujeto. Existen dos posibilidades, conocidas entre los eruditos literarios por dos escritores satíricos romanos que acabaron asociándose con dos formas. La sátira horaciana (que lleva el nombre de Horacio) es ligera, urbana y sutil. Usa un planteamiento de suave presión intentando influir en la audiencia para llevarla a una evaluación negativa de aquello que se está atacando. El libro de *Jonás y algunas parábolas de Jesús ilustran el enfoque. La sátira juveliana (que lleva el nombre de Juvenal) es mordaz, amarga y enojada, como epitomiza el libro de *Amós y la oratoria de Jesús contra los fariseos en Mateo 23. Podríamos decir que un planteamiento intenta *reírse* del vicio o de la necedad para que desaparezca, y el otro *arremete* contra ellos con el mismo fin.

Finalmente, la sátira necesita una *norma*: un principio declarado o implícito por el cual se está conduciendo la crítica. Este principio de virtud o conducta correcta suele aparecer de forma explícita dentro de una obra satírica, aunque en términos de espacio recibe un trato menor en comparación con el(los) objeto(s) del ataque. El objetivo consiste, sencillamente, en sugerir aunque sea de forma breve una alternativa a las escenas de necedad o a la conducta impía que componen la mayor parte de la obra satírica. Amós, por ejemplo, incluye llamadas intercaladas a una conducta correcta y recordatorios de que la justicia de Dios es el nivel por el cual su nación debería reformarse; además, Jesús acostumbra acompañar sus palabras satíricas con un proverbio que menciona el principio

violado por la mala conducta representada por los personajes de la parábola. En ocasiones, la norma satírica no se declara de manera explícita, sino que se deja que la audiencia lo deduzca.

Resulta obvio que la Biblia es realmente un libro satírico. El mayor repositorio de sátira es el escrito profético, donde encontramos continuos ataques sobre los males de la sociedad y de los individuos. La segunda gran categoría está formada por las parábolas y los discursos de Jesús. La sátira es una narrativa bíblica, donde los personajes totalmente idealizados son una rareza y la conducta humana deficiente o inmoral es el tópico. Los poemas puede ser satíricos (por ejemplo, los salmos de lamento con retratos satíricos de los enemigos del poeta), y también los proverbios.

Ver también AMÓS, LIBRO DE; HIPÓCRITA; JONÁS, LIBRO DE; ORGULLO; PARÁBOLAS; PROVERBIO.

SED

Vivir en tierras áridas sin los sistemas modernos de *agua, la gente de la Biblia eran intensamente conscientes de los dolores y peligros de carecer de ella. En la literatura bíblica, la sed suele ser temible y una amenaza para la vida, algo contrario a la experiencia moderna de la incomodidad temporal. Los israelitas se quejaron a Moisés en el *desierto: «¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para matarnos de sed a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?» (Ex 17.3 RVR1960).

La sed es una marca de nuestra humanidad, y por tanto vemos incluso con mayor claridad la solidaridad de Jesús con nosotros cuando gritó: «Tengo sed» (Jn 19.28 NVI), y muere después de *beber. La ausencia de sed en el escatón habla de un nuevo orden radicalmente distinto al siglo presente: «Ya no sufrirán hambre ni sed. No los abatirá el sol ni ningún calor abrasador» (Ap 7.12 NVI).

Los escritores del AT reconocen que *Dios es Aquel que, en última instancia, sacia la sed. Por lo general, lo lleva a cabo por medio de procesos naturales: la *lluvia, los *manantiales, los ciclos de crecimiento y la *cosecha (ver Sal 104.10-15). Sin embargo, en ocasiones interviene de manera milagrosa, como cuando saca agua de la *roca en el desierto del *Sinaí (Ex 17.4-7). Este milagro aclara algo que siempre es verdad: Solo Dios es la fuente de todos los recursos necesarios para la vida.

Dios puede retener estos recursos si así lo desea, y Moisés y los profetas recuerdan a los israelitas que Dios los castigará con sequía y sed si quebrantan su relación de *pacto con él (ver Dt 28.47-48; Is 5.12-13; Os 2.2-3). A veces la sed física es lo que hace que las personas acudan a Dios. En su aflicción claman a él y él suple la necesidad de ellos (ver Jue 15.18; Sal 107.5-9; Jer 14.17).

No es de sorprende que se use algunas veces la sed en sentido figurado en las Escrituras para representar la falta de satisfacción espiritual o la búsqueda apasionada de Dios. «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia», proclama Jesús «porque ellos serán saciados» (Mt 5.6 RVR1960). Aunque dolorosa, esa sed del alma es un requisito previo para el crecimiento espiritual, porque las personas deben querer a Dios antes de que él se entregue a ellos. En el Salmo 42 este tipo de sed del alma se expresa de un modo hermoso: «Como el ciervo brama por las corrientes de las aguas, así clama

por ti, oh Dios, el alma mía. Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo» (Sal 42.1-2 RVR1960; ver también Sal 63.1: «Mi alma tiene sed de ti... En tierra seca y árida donde no hay aguas)» [rvr1960]; Sal 143.6-7).

Dios desea que ese vacío emocional y espiritual lleve a las personas a descubrir su gracia. Así, ruega en Isaías 55.1-3: «¡Vengan a las aguas todos los que tengan sed! ¡Vengan a comprar y a comer los que no tengan dinero! Vengan, compren vino y leche sin pago alguno... Presten atención y vengan a mí, escúchenme y vivirán» (nvi). El Señor no condena la sed, pero los métodos de las personas para saciarla resultan a veces deficientes. Jeremías también comenta que Israel rechazó la mejor agua disponible, un manantial de agua dulce (el Señor), y se decantó por otra de baja calidad procedente de una *cisterna rota (*ídolos): « Dos son los pecados que ha cometido mi pueblo: Me han abandonado a mí, fuente de agua viva, y han cavado sus propias cisternas, cisternas rotas que no retienen agua» (Jer 2.13 NVI).

En el NT, sobre todo en los escritos de Juan, es Jesús quien puede apagar la sed de nuestra alma. Jesús así se lo proclama a la mujer junto al *pozo: «El que beba del agua que yo le daré, no volverá a tener sed jamás, sino que dentro de él esa agua se convertirá en un manantial del que brotará vida eterna» (Jn 4.14 NVI). En la visión del cielo de Juan, en Apocalipsis 7.16-17, un anciano explica: «Ya no sufrirán [los moradores del cielo] sed... Porque el Cordero que está en el trono los pastoreará y los guiará a fuentes de agua» (nvi).

A pesar de que el NT enfatice que Jesús sacia nuestra sed espiritual, la parábola de las *ovejas y las *cabras de Mateo 25.31-46 y esto sugiere que él mismo (el Hijo del Hombre de la parábola) experimenta un especie de sed del alma. La historia ilustra que los anhelos de Jesús solo pueden satisfacerse cuando sus seguidores dan *alimento, agua, ropa, compañía o consuelo a los necesitados: «Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de mis hermanos, aun por el más pequeño, lo hicieron por mí» (Mt 25.40 NVI). El NT se hace eco, pues, del AT en su insistencia de que Dios quiere satisfacer tanto las necesidades físicas de las personas como su sed espiritual.

Ver también BEBER; CISTERNA; HAMBRE; MANANTIALES DE AGUA; SECO, SEQUÍA; POZO.

SEDA

La mayoría de las traducciones de la Biblia usan la palabra *seda* solo una vez, en un catálogo de los bienes mercantiles de todo el mundo con los que comerciaba Babilonia en Apocalipsis 18.12. Algunas versiones añaden dos referencias más (Ez 16.10, 13). El término estrechamente relacionado «lino fino» aparece más de cinco docenas de veces.

Las asociaciones de *lino fino y la seda quedan claras en Ezequiel 16.13 (RVR1960): «Así fuiste adornada de oro y de plata, tu vestido era de lino fino, seda y bordado». La *ropa a la que se alude es rara y lujosa, una imagen «valiosa». Como tal, también es una ilustración de realeza y poder (p. ej., Gn 41.42).

Ver también ROPA; VESTIDURAS; LINO.

SEDUCCIÓN

Los términos relacionados *seducción, seducir, seductor* y *seductora* proporcionan una imagen compuesta de la seducción. Las imágenes que de ella proporcionan las Escrituras describen al pueblo *tentado por alguien o algo para que se desvíen del curso que deberían seguir. El rumbo equivocado promete *placeres y *recompensas (físicas o espirituales) que, de otro modo, se les niegan. Estrechamente ligado a la imagen de la seducción está lo indirecto del llamado. El seducido es atraído a lo largo del *camino y, además, se aparta de donde debería ponerse la *lealtad. Las personas pueden traicionar las lealtades por culpa de las amenazas, siguiendo a las masas o como una simple transacción de ganar dinero o poder, pero todo esto es más deliberado o repentino que la senda de la seducción. Las palabras usadas en diversas versiones de la Biblia para expresar la idea de la seducción (*seducir, cautivar, atraer con señuelo, engañar, desviar*) sugieren tanto su aspecto atractivo como en engañador.

La tentación del *Jardín (Gn 3.1-6) indica las diversas vías por la cual puede penetrar la tentación en el alma. Puede ser una llamada a los sentidos (el *fruto prohibido es agradable a la vista) o a los *apetitos (el fruto parece bueno para comer) o al intelecto (el fruto parece deseable para ganar *sabiduría). Pero la fuerza principal que efectuó esta caída es el ingenioso argumento de la serpiente. Con mayor frecuencia, en las Escrituras, las palabras —persuasivas, engañosas insinuantes— son las *armas de un seductor. Deuteronomio advierte que un pariente o amigo puede «engañarte y en secreto insin[uarte]: "Vayamos a rendir culto a otros dioses"» (Dt 13.6 NVI). Dalila, una famosa tentadora del AT, fastidia y engatusa a *Sansón hasta que este divulga el secreto de su fuerza. La adúltera de Proverbios seduce a sus víctimas con «palabras persuasivas» (Pr 7.21 NVI; *ver* ADULTERIO) y palabras «más suaves que el aceite» (Pr 5.3 NVI). Ezequiel acusa a los falsos profetas de conducir al pueblo por mal camino, «diciendo: "Paz, no habiendo paz"» (Ez 13.10 RVR1960).

Como los profetas del AT, los escritores de las epístolas del NT advierten a los creyentes contra ser seducidos por falsos maestros. Por medio de «palabras suaves y lisonjeras engañan a los ingenuos» (Ro 16.18 NVI) y los «cautiv[a] con la vana y engañosa filosofía» (Col 2.8 NVI). Pedro describe a los falsos maestros así: «hablando palabras infladas y vanas, seducen con concupiscencias de la carne y disoluciones a los que verdaderamente habían huido de los que viven en error» (2 P 2.18).

El NT describe con frecuencia a personas extraviadas por sus propios deseos pecaminosos, personificados como fuerza seductora que obra contra la gracia salvífica de Dios en el individuo. Pablo habla de nuestra vieja naturaleza corrompida por «deseos engañosos» (Ef 4.22 NVI). Santiago usa una imaginería de seducción sexual para mostrar cómo tiran insidiosamente de nosotros nuestros deseos en la dirección incorrecta: «Cada uno es tentado cuando sus propios malos deseos lo arrastran y seducen. Luego, cuando el deseo ha concebido, engendra el pecado; y el pecado, una vez que ha sido consumado, da a luz la muerte» (Stg 1.14-15 NVI).

Aquí, Santiago se hace eco de una verdad demostrada a lo largo de la Biblia: sucumbir a la seducción del pecado conduce en última instancia al desastre.

Ver también ADULTERIO; APETITO; IDOLATRÍA; PLACER; RECOMPENSA; SENDA; SEXO; TENTACIÓN, TENTADOR; RIQUEZA.

SEGUIDOR. *Ver* LIDERAZGO

SEGUNDA VENIDA

El término *segunda venido* no se usa en la Biblia, aunque da nombre a un acontecimiento importante en la escatología bíblica. El NT habla, en su lugar, del *regreso* de Cristo en algún momento al final de la historia humana o casi. Ambos términos —«segunda venida» y «regreso»— amplían los temas de la encarnación (la «primera» venida a la tierra) y la *ascensión al *cielo (desde donde Cristo regresará a la *tierra.

Las representaciones de la segunda venida en el arte se han desarrollado, en general, siguiendo dos líneas. La más popular retrata a Jesús en su papel en el Gran *Juicio, tras su regreso. La segunda contempla a Jesús regresando a la tierra en las *nubes, acompañado por un *ejército de *ángeles (*ver* Jesús, Imágenes de). Esta última imagen toma prestadas la propia interpretación de Jesús (cp. p. ej., Mr 13.26; 14.62), a su vez una interpretación de la visión de Daniel (Dn 7.13-14). Si se consideran juntas, estas imágenes presentarían en un solo marco los dos énfasis principales de las presentaciones de la segunda venida en el NT: su certeza y su carácter repentino por una parte y, por la otra, la necesidad de estar vigilantes y preparados.

En el NT, la naturaleza repentina e inesperada del *regreso de Jesús se capta en la imagen del *ladrón que viene en la *noche (Mt 24.43; Lc 12.39; 1 Ts 5.2, 4; Ap 3.3; 16.15), el señor que regresa tras un largo *viaje (Mr 13.34-36; Lc 12.39; 1 Ts 5.2, 4; Ap 3.3; 16.15), el señor que regresa tras un largo *viaje (Mr 13.34-36; Lc 12.35-38, 42-48) y el *esposo que llega en mitad de la noche (Mt 25.1-13). Jesús y sus primeros seguidores emplean, pues, escenas de la vida cotidiana para describir su regreso.

En estos ejemplos, la oscuridad juega un papel obvio. Sin duda esto se debe tanto a la tendencia de relacionar la *luz y lo *oscuro mediante la analogía de Dios y *Satanás respectivamente (p. ej., Hch 26.18; Col 1.13), y al ritmo normal de la vida que nos mantiene activos durante el *día y *dormidos durante la noche (cp. Mr 4.27). Aunque destacan lo abrupto de la segunda venida, estas imágenes también recalcan la necesidad de una preparación constante, simbolizada en la llamada de mantenerse despiertos.

Este énfasis dual, la sorpresa y la preparación, inspiró a los escritores bíblicos en ocasiones a mezclar (o al menos a desarrollar) metáforas relacionadas. Por ejemplo, Jesús viene como ladrón, de modo que sus seguidores deberían estar vestidos (Ap 16.15). En este caso, estar vestidos tiene que ver con la fidelidad constante en medio del *sufrimiento, algo similar a lo que demostró Jesús en su sufrimiento y muerte. Pablo, por otra parte, puede desarrollar la metáfora en la otra dirección, insistiendo en que los cristianos que viven en la luz deberían resistirse a una conducta característica de la noche (p. ej., borrachera, 1 Ts 5.1-8; cp. Ro 13.11-14).

Al describir la segunda venida de Jesús, Pablo usa otro grupo de imágenes tomado del triunfo del *guerrero divino. La llamada de la *trompeta (1 Co 15.52; 1 Ts 4.16), por ejemplo, recuerda el anuncio de la batalla, así como la imagen de los fieles encontrándose

con el Señor en el aire (1 Ts 4.17) está sacada de la práctica de salir de la *ciudad para dar la bienvenida a un guerrero que regresa con éxito de la batalla. El uso de este grupo de imágenes comunica que Jesús es el agente de *salvación de Dios, pero también define la salvación, en parte, como la derrota de Satanás (y todo lo que se opondría al propósito de Dios) en la guerra cósmica. El libro de *Apocalipsis, por supuesto, sigue con el tema de la guerra divina en relación con el regreso de Jesús.

El retrato dominante de Jesús como el *Cordero que derrota al *mal es elocuente sobre la descripción de la lucha cósmica. Esto sugiere que el derrocamiento del mal en la segunda venida no se realizará por la fuerza. En vez de ello, el mal será vencido entonces igual que ahora, por medio del servicio fiel que rehúsa las definiciones mundanas de poder y fuerza. Según Lucas, Jesús mismo habló de su regreso en este sentido: el señor que vuelve «se ajustará la ropa, hará que los siervos se sienten a la mesa, y él mismo se pondrá a servirles» (Lc 12.37 NVI). Jesús, cuyo ministerio terrenal puede caracterizarse como «sirviendo la mesa» (Lc 24.24-27), regresará para hacer lo mismo.

Finalmente, las imágenes específicas son parte indeleble de nuestra imagen de la segunda venida. Es un suceso cósmico y, por tanto, está asociado con la naturaleza, con imágenes de destrucción cataclísmica como el oscurecimiento del *sol o que la *luna deje de dar su luz y las *estrellas caigan del cielo (Mt 24.29). Al *viajar Cristo desde el cielo a la tierra, su venida se asocia a los cielos: llegará sobre las nubes del cielo (Mt 24.30; Ap 1.7; 14.15) y *descenderá del cielo (1 Ts 4.15). La visibilidad universal de la venida forma parte de la imagen (Ap 1.7). Y en todas partes, la segunda venida va acompañada por el espectáculo de las respuestas de las personas, de *gozo o *terror, ya que leemos acerca de todas las tribus de la tierra llorando (Ap 1.7) y personas escondiéndose en *cuevas y entre las *rocas de las montañas (Lc 23.30; Ap 6.15-17).

Ver también DESCENSO; DIVINO GUERRERO; JESÚS, IMÁGENES DE; JUICIO; TIEMPOS DEL FIN; REGRESO; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO.

SEGUNDO éxodo. *Ver* ÉXODO.

SELLO

El libro de Job sugiere la diversidad de significados para la imagen de los sellos. El sello de Dios sobre las *estrellas simboliza su *autoridad (Job 9.7); Dios sella su instrucción para preservarla (Job 33.16). Dos figuras inusuales comparan el control de Dios al cambiar las cosas en *barro bajo un sello (Job 38.14), y las fuertes escamas de Leviatán forman un sello apretado que lo encierran (Job 41.15). Esta última imagen de asegurar un lugar también aparece en las historias de Daniel sellado en el *foso de los leones y Jesús sellado en la tumba (Dn 6.17; Mt 27.66), ¡para que no se puedan abrir! Satanás está sellado para que no pueda engañar más a nadie (Ap 20.3).

Los sellos en las cartas simbolizan la autenticidad de la autoridad (1 R 21.8; Est 3.12; 8.8-10); la imagen connota, pues, autoridad de forma metafórica. La *circuncisión de Abraham es el sello de su justicia (Ro 4.11); un testigo pone su sello sobre la verdad de Dios, y el Padre sobre el Hijo (Jn 3.33; 6.27). Las personas se convierten en sellos, demostrando el valor del apostolado de Pablo (1 Co 9.2), y lleva la contribución de los

macedonios a Jerusalén como sello autentificador (Ro 15.28). Jeremías representa este simbolismo comprando tierra y sellando la escritura para demostrar la futura restauración de Israel por parte de Dios (Jer 32.6-44).

El sello es también, en sí mismo, una imagen de autoridad. El sello de un rey sobre un documento le da la autoridad del rey mismo; cualquiera que abra una carta sellada por un monarca está desafiando su autoridad. A veces, la autoridad representada por un sello recibe un significado espiritual: Pablo declara que el fundamente de Dios para los creyentes es un doble sello: el Señor conoce a los suyos y les ordena que se abstengan de impiedad (2 Ti 2.19).

Dado que los habitantes del Próximo Oriente llevaban en el dedo un anillo grabado (Gn 41.42; Jer 22.24)o unos sellos cilíndricos atados al cuello con su sello (Gn 38.18; Pr 3.3) para indicar su identidad o su *propiedad (como un escudo de armas o blasón heráldico), la amada del Cantar de los cantares le pide a su amado que la ponga como un sellos sobre su *brazo (dedo) y *corazón (Cnt 8.6). La mujer pide permanencia en el amor y esto implica proximidad (como el sello que siempre está presente) y la acción de ser reclamada (ya que su amado sella a su amada como una firma oficial sobre su corazón).

El sellado es, en ocasiones, una imagen que profundiza el misterio. Se le indica a Daniel que esconda las palabras de Dios sellando el libro (Dn 12.4) hasta el fin de los tiempos (Dn 12.9); Isaías y Juan reciben la misma instrucción (Is 29.14; Ap 10.4). Sin embargo, más adelante, en Apocalipsis, el mensaje ya no se sella (Ap 20.10), proporcionando así una imagen de la comprensión futura de los creyentes. La imagen del libro sellado en Apocalipsis subraya el mérito del *Cordero (Ap 5.1-2, 5, 8). Cuando se abren sus siete sellos, los acontecimientos subsiguientes revelan el control de Dios sobre toda la naturaleza y la historia (Ap 6.1-12; 8.1).

La preservación es un significado frecuente de la imagen del sellado (Cnt 4.12). La obediencia a la ley se preserva mediante el *pacto sellado en Nehemías (Neh 9.38–10.1), e Isaías ordena que la ley se selle entre sus discípulos (Is 8.16). En la tesorería de Dios sus promesas están selladas para reivindicar a su pueblo (Dt 32.33), pero Job se queja de que Dios también selló sus transgresiones y cosió su iniquidad (Job 14.17).

La imagen de Dios sellando a su pueblo combina todos estos significados, la autenticidad, la propiedad, el misterio, el mérito, la preservación (2 Co 1.22). Las personas marcadas por Dios mediante un sello están selladas para el día de la redención (Ef 1.13-14; 4.30).

Ver también ANILLO; AUTORIDAD; POSEER, PROPIETARIO; ROLLO.

SEMBRAR, SEMBRADOR, SIEMBRA

En una economía agraria, sembrar y plantar cultivos es un acontecimiento importante, y el momento depende del tipo de *semilla para la que siempre hay un «tiempo» (Ec 3.2). En la Biblia, se considera a Dios como Aquel que instruye al agricultor sobre cómo hacer su trabajo correctamente (Is 28.29). En ocasiones, arar la tierra y plantar van juntos; en otros momentos, una cosa se hacía detrás de la otra, de manera que alguna semilla caía en los *caminos, en terreno *rocoso o infestado de *malas hierbas (Mr 4.1-9).

La siembra humana. Se habla de la siembra en sentido figurado para poner varias cosas en marcha. Tanto en el AT como en el NT se usa para emprender una acción justa o de amor (Pr 11.18; Ec 11.1; Os 10.12; cp. Stg 3.18), para iniciar una unidad *malvada y perturbadora (Job 4.8; Pr 6.14, 19; 16.28; 22.8) y para emprender una tarea espiritual (Gá 6.8-9). Vinculado a la *cosecha, produce proverbios sobre la unión entre la energía gastada y el resultado esperado, como «cada uno cosecha lo que siembra» (Gá 6.7 NVI); «que yo siembre y otro coma» (ver Job 31.8; Mi 6.15; cp. Jn 4.37) o «los que sembraron con lágrimas, con regocijo segarán» (ver Sal 126.5; Pr 22.8). Es, asimismo, una metáfora de dar; si se hace con escasez resultarán en un pequeño rendimiento y si se hace con generosidad, la ganancia será grande (2 Co 9.7-10).

La imagen paulina de sembrar está relacionada con el pasaje de la vida terrenal a la *celestial. En 1 Corintios 15.35-38 se hace eco de las palabras de Jesús sobre el grano de *trigo que cae en la tierra antes de poder llevar *fruto (Jn 12.24). Nuestra existencia presente es física en forma y perecedera en tipo: exhibe *debilidad y deshonra. La forma futura será espiritual e inmortal: irradiará poder y *gloria (1 Co 15.36-38, 42-44).

Siembra divina. A veces se describe a Dios proporcionando metafóricamente la semilla y, por tanto, siempre capaz de hacerla aumentar (2 Co 9.9-10) o plantándola, como cuando se le presenta ayudando a Israel a florecer de nuevo (Jer 31.27), multiplicando a sus habitantes, animales y *ciudades, e incrementando el bien que hacen (Ez 36.9-11); todo esto produce deleite tanto a Dios como a la nación (Os 2.23). También se usa para describir la forma indiscriminada en que Dios da a los pobres (2 Co 9.9; *ver* POBREZA), y cómo proporciona y multiplica las capacidades de las personas para que actúen con rectitud (2 Co 9.10).

En otras ocasiones, *Jesús es el sembrador (Mt 13.37), la semilla representa el mensaje que predica (Mr 4.14), y sus oyentes están representados por los distintos terrenos sobre los que cae. Jesús interpreta estas referencias alegóricamente para explicar cómo, con frecuencia, el evangelio cae en corazones *endurecidos, preparados solo de forma superficial o cargados de preocupaciones mundanas. Esto, combinado con la interferencia de *Satanás, las dificultades y las *persecuciones, o las ansiedades, los deseos y la avaricia, impiden que la Palabra forme una *raíz profunda. Solo cuando cae en tierra genuinamente fértil y cultivada florecerá, pero lo hará de forma exponencial (Mr 4.1-9, 13-20.

En otras *parábolas, Jesús explica cómo crece la *obra de Dios en sus manos incluso cuando alguien está *durmiendo (Mr 4.26-29), y cómo el resultado de esta proporciona un refugio para todo tipo de personas (Mr 4.30-21).

Ver también COSECHA; FRUTA, PRODUCTIVIDAD; LABRANZA; RAÍZ; SEMILLA.

BIBLIOGRAFÍA. R. Banks, *God the Worker: Journeys into the Mind, Heart and Imagination of God* (Valley Forge, PA: Judson, 1994).

SEMILLA

Una semilla es un producto y una productora, una pequeña inversión con gran valor potencial, un detalle esencial, un paso en el proceso continuo de la reproducción. Aun

siendo una sola, se convierte en muchas por medio de la muerte. Es un tesoro, una distribución, una inversión cuyo rendimiento depende de su entorno. Con una importancia fundamental en la agricultura, algo común a todas las naciones desde Adán, la semilla produce una imaginería fértil tanto para los principios y acontecimientos del AT como del NT. A nivel físico, la imagen de la semilla es sobre todo la del potencial para la vida y la generación.

La pequeñez—la semilla como imagen de la fe. Un aspecto importante de la imagen de la semilla es su tamaño. Las semillas son pequeñas. Su minúsculo tamaño se enfatiza cuando los padres de Sansón le dice que no puede tocar las uvas, «incluidas las semillas» (Nm 6.4). La semilla de *mostaza, la más pequeñas de su especie en el Oriente Próximo, provee la diminuta imagen de simiente del NT (Mt 13.31-32; 17.20; Mr 4.31; Lc 17.6). Pablo enfatiza el tamaño cuando contrasta una planta adulta a «una simple semilla» (1 Co 15.37 NVI).

Valor—la semilla como Palabra de Dios. Una semilla tiene valor. Un conjunto de imágenes del AT y del NT conlleva este matiz. El deleite en la fecundidad del Edén se indica por las plantas portadoras de semillas, llenas de promesa sostenible (Gn 1.11-12, 29). Más tarde, los sistemas económicos se hacen eco de este valor original que se le atribuye a las semillas.

En sentido plural, la semilla tal como se usa en hebreo y en griego, fue un medio principal de trueque en las culturas antiguas que dependían de la agricultura. La semilla tiene un valor económico como *alimento y como cultivos futuros. Durante el periodo de *hambre en Egipto, José compró terreno a las familias desesperadas y les entregó semillas a cambio.

La semilla, tanto la que se plantaba como la que se reservaba para comer, los sustentaba aunque Faraón exigía una quinta parte de ella cada año (Gn 47.19, 23.24). En un periodo de hambre posterior, se recoge que los precios subían: «El sitio duró tanto tiempo que... una cabeza de asno llegó a costar ochenta monedas de plata, y un poco de algarroba, cinco» (2 R 6.25). La semilla se almacenaba cuidadosamente para los cultivos y podía, estando así toda junta, estropearse por el contacto con el *agua o por el contacto con un cadáver (Lv 11.37-38). Cuando «se pudrió bajo los terrones», como en Joel, las semillas son una imagen de ruina financiera (Jl 1.17 RVR1960). Tanto en el AT como en el NT, se describe a Dios como proveedor que da «semilla al que siembra» (Is 55.10 NVI; 2 Co 9.10). La semilla se valora como producto y como productora.

La semilla también es una medida de peso y, por tanto, tiene valor. El Pentateuco registra el valor o el tamaño según la cantidad de semilla: cincuenta siclos de plata equivalen a un homer de semilla de cebada (Lv 27.16); se cava una trinchera bastante amplia para que quepa en ella dos seahs de semilla (1 R 18.32). Tanto en su presencia como en su ausencia, la semilla es una imagen de prosperidad (Ez 17.5; Hag 2.19).

La semilla se valora según su tipo. Cuando un enemigo del hombre siembra cizaña entre su *trigo, al hombre se le pregunta: «Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo?» (Mt 13.27 RVR1960). Se juzga a una semilla por su *fruto, según una escala de valores.

La semilla justa, la semilla impía, y la semilla de Abraham. Desde Génesis 1 en adelante, las semillas son genéticamente determinadas, pronunciadas y absolutas. En el Edén, cada *planta dio «fruto con semilla según su especie» (Gn 1.11). Una ley que se repite es que un campo o una *viña no debe plantarse con dos tipos de semillas (Lv 19.19; Dt 22.9). Jesús *siembre buena semilla en oposición a la mala semilla del *maligno (Mt 13.37-41). En una metáfora de la *resurrección Pablo nos recuerda que «a cada clase de semilla [Dios] le da un cuerpo propio» (1 Co 15.38 NVI).

La imagen de la semilla suele denotar el linaje humano o su patrimonio. La «semilla» de *Eva y de la *serpiente están en oposición desde la Caída en adelante (Gn 3.15). Los poetas y los profetas describen las razas como la «semilla de los justos» (Pr 11.21) o «la semilla de los impíos» (Is 1.4). La frase «la simiente humana» (Dn 2.43 LBLA). Los *remanentes de los *exiliados son llamados la «simiente santa» para Judá (Is 6.13 NVI); Esd 9.2).

Un uso figurado fundamental de la imagen de la semilla involucra la «semilla» de *David y no la de *Abraham. Palo se refiere a Jesús como la «semilla de David», una designación bien establecida en el judaísmo para el Mesías esperado («descendiente de David», Ro 1.2 RVR1960; cp. 2 S 7.16). Esta nominación reconoce la ascendencia davídica y, por tanto, real de Jesús a la vez que respalda su afirmación de ser el Mesías (Jn 7.42; Hch 13.23; 2 Ti 2.8).

Aunque la «simiente (o descendencia) de David» es una referencia específica, «simiente de Abraham» alude a los muchos descendientes espirituales de su fe inusual. Dios le promete a Abraham, que su prole heredará la *Tierra Prometida (Gn 12.7), y los judíos consideran con razón que son su simiente, ya que descienden de su hijo Isaac (Lc 1.55; Jn 8.33; Hch 3.25; Ro 9.7; 2 Co 11.22). Sin embargo, Pablo crea un argumento lúcido contra la ley, señalando que los descendientes de Abraham eran herederos «mediante la fe, la cual se le tomó en cuenta como justicia», no por la ley (Ro 4.13 NVI). En esta distinción se afirma que a Abraham su fe y no la ley le fue «contada por justicia» (Ro 4.22), los *gentiles también descienden de Abraham, herederos de la promesa de Dios y libres de la ley (Ro 4.13-18; Gá 3.29).

Exponiendo sobre la semilla de Abraham Pablo le hace frente a los que intentan ganar la *salvación mediante la observación de la ley (Gá 3.1-19). Argumenta que al haberse dado la ley cuatrocientos treinta años después de que Abraham recibiera la promesa de Dios, a los seres humanos se les acredita la justicia por gracia y por *fe. Hace un juego de palabras con el término *semilla,* sugiriendo que alude a una sola persona, Jesucristo: «la simiente a quien fue hecha la promesa» (Gá 3.19 RVR1960). Pablo afirma que (1) la promesa a Abraham procedía del Espíritu (*ver* ESPÍRITU SANTO) y no de la ley y (2) la venida de Jesús trajo el Espíritu convirtiendo así a los gentiles en herederos «por la justicia de la fe» (Ro 4.13). Lleva los límites genéticos del determinismo más allá de los israelitas, descendientes por medio de Isaac y Jacob; define la simiente de Abraham como todos aquellos que, por fe, aceptan la promesa del Espíritu que capacita la obediencia por la cual se nos acredita la justicia (Ro 4.24).

El determinismo genético de la semilla se aplica de forma productiva mediante la metáfora de la salvación. Tanto Pedro como Juan describen la libertad del pecado como crecer a partir de un nuevo tipo de semilla: «Pues ustedes han nacido de nuevo, no de simiente perecedera, sino de simiente imperecedera, mediante la palabra de Dios que vive y permanece» (1 P 1.23 NVI). «Ninguno que haya nacido de Dios practica el pecado, porque la semilla de Dios permanece en él; no puede practicar el pecado, porque ha nacido de Dios» (1 Jn 3.9 NVI).

La simiente como Palabra de Dios o como nuevo cristiano. Dado su frágil tamaño y su valor potencial, las semillas necesitan nutrirse de su entorno; requieren protección, preparación y cuidado. En las escenas proféticas de seguridad, las simientes tienen abundante agua (Nm 24.7); en la Tierra Prometida las semillas «beben las aguas de la lluvia del cielo» (Dt 11.10-11). Aunque las simientes deben plantarse por la mañana por precaución (Ec 11.6), la bendición de Dios se indica por la *lluvia que enviada para ellas (Is 30.23). La alabanza a Dios de las naciones se asemeja a las simientes nutridas en un jardín (Is 61.11).

Las parábolas de Jesús sobre el agricultor y la semilla ejemplifica la dependencia que tiene la simiente de la nutrición. Un agricultor siembra simientes en distintos terrenos; las que caen entre *espinos o lugares *pedregosos no cuentan con un crecimiento sostenido, mientras que la tierra buena produce abundancia a partir de la semilla (Mt 13.1-8). Jesús ilustra la necesidad de la semilla de nutrirse cuando explica que en la peor tierra la mala hierba ahoga la simiente, mientras otra es robada por *ladrones (Mt 13.19-23). También asemeja la palabra de Dios a una semilla (Mt 13.23). Para advertir contra la falsa doctrina cuenta la historia de un campo destruido al sembrar cizaña entre las buenas semillas (Mt 13.24-30); aquí, las simientes representan a los cristianos.

La evangelización como proceso de la semilla. Una semilla se transforma mediante un proceso llamado *crecimiento en términos laicos. Es un proceso que, por encima de todo requiere tiempo e incluye pasos para la planta y para el plantador: la semilla muere, toma *raíz, brota y crece mientras el plantador siembra, riega, arranca las malas hierbas, espera y cosecha. La imagen de la semilla ilustra metafóricamente los principios espirituales en todos los puntos del proceso de crecimiento.

Las imágenes del AT involucran principalmente las tareas del plantador. En una imagen directa del regado, la facilidad del crecimiento en la Tierra Prometida bendecida por la lluvia se compara con la irrigación que requiere el árido Egipto (Dt 11.10). La espera necesaria para cultivar las semillas prohíbe a los pueblos nómadas que siembren semillas o planten viñas (Jer 35.7). Otras imágenes figurados pertenecen a la siembra, un deber (Ec 11.6) y una dificultad que suele ir acompañada de *lágrimas (Sal 126.6).

Las imágenes figuradas del NT extraen múltiples metáforas del proceso de crecimiento Las acciones de sembrar y esperar representa la evangelización. Conociendo el valor de las semillas, aguardamos con los agricultores que observan la renta de la gran inversión que han sembrado (Mt 13.3, 24; Mr 4.27); así aprendemos a proteger y a mimar la Palabra y las nuevas vidas cristianas sembradas como semillas en diversos terrenos. Sacamos una lección de paciencia de la historia del agricultor que siembra sus semillas sin

pensar en el terreno y que se encuentra con una cosecha drásticamente reducida (Mt 13.3-24). A Jesús mismo se le describe como sembrador de buena semilla (Mt 13.37), es decir, creyentes y hacedores del bien. Sembrar representa la propagación de la información.

Desherbar y segar son las fases siguientes a la siembra. La cizaña que crece entre el trigo se quema (Mt 13.39-40). Jesús también promete que sus *ángeles «arrancarán» a lo que practican el pecado, los hijos del maligno (Mt 13.38, 41). Las metáforas del segado parecen dirigida a los ávidos evangelistas. En una lección sobre el servicio humilde, el hombre que siembre la semilla duerme y se despierta descubriendo que las plantas han brotado por todas partes y han echado tallo. Es evidente que mientras descansaba, alguien nutrió las semillas que él había sembrado (Mr 4.27). Jesús describe, pues, el lugar del Espíritu Santo y de otros creyentes en el proceso de la conversión. Amplía la revelación explicando que los que siembran el mensaje del evangelio no siempre cosecha la experiencia de un alma que acepta las afirmaciones de Cristo (Mt 25.24, 26). En términos familiares de semilla, Pablo reitera el proceso: «Yo planté, Apolos regó; pero el crecimiento lo ha dado Dios» (1 Co 3.6 RVR1960).

Una inversión sacrificial—la simiente como discipulado. La imagen de una semilla que muere para crear raíces y producir otras simientes es crucial entre las metáforas del *discipulado en el NT. Jesús vincula claramente la muerte de una semilla, las raíces y los brotes que siguen con la muerte del creyente: «De cierto, de cierto os digo, que si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere, lleva mucho fruto» (Jn 12.24 RVR1960). Esta imagen de simiente anticipa la muerte física de Jesús y Esteban. Esto también abarca la muerte metafórica a uno mismo que requiere ser un discípulo y un «pescador de hombres»: «Nadie tiene amor más grande que el dar la vida por sus amigos» (Jn 15.13 NVI).

Semilla y juicio. Las imágenes de semillas del AT concierne con frecuencia la cosecha que resultará, así como las relaciones entre sembrar y cosechar, y entre vivir correctamente y las *cosechas prósperas. Dado que el crecimiento milagroso de una semilla es una bendición de Dios (1 Co 3.6; 9.10), su productividad indica *juicio o bendición. En ocasiones, se les dice a los israelitas que sus semillas no serán efectivas, a causa de su pecado (Lv 26.16). Otras veces, la bendición se indica con una semilla que tiene abundante agua (Nm 24.7) o una simiente que crece bien (Zac 8.12). A la obediencia se le promete una recompensa: «aumentará los frutos de vuestra justicia» (2 Co 9.10).

Dos principios rodean las imágenes de sembrar semillas. En primer lugar, la siembra debe hacerse con cuidado. Como sugiere la parábola del agricultor, si se esparce las simientes pobremente es un indicativo de irresponsabilidad: sembrar semillas junto a cada arroyo (Is 32.20), quedarse sin semillas en el *granero (Hag 2.19). En segundo lugar, sembrar es algo proporcional: no siegas ni más ni menos que lo que siembras. La «semilla» espiritual puede sembrarse entre las personas y el sembrador puede esperar, con razón, una cosecha (1 Co 9.7). Aunque el sembrador pueda no recoger

personalmente todo lo que haya sembrado, de algún modo será cosechado (Mt 25.24, 26).

Ver también CRECER, CRECIMIENTO; GRANO; JARDÍN; LABRANZA; PLANTAS; RAÍZ; SEMBRAR, SIEMBRA, SEMBRADOR; SEMILLA DE MOSTAZA.

SEMILLA DE MOSTAZA

De las referencias en los Evangelios y los escritos rabínicos, la semilla de mostaza era proverbial por su pequeñez. De hecho, Jesús la describe como «cuando se siembra en la tierra, es la semilla más pequeña que hay» (cp. Mr 4.31 NVI). Dependiendo de la variedad concreta de la semilla, produce una *planta que normalmente alcanzaría entre sesenta centímetros y un metro ochenta de altura.

En las enseñanzas de Jesús, la semilla de mostaza se menciona en dos contextos diferentes. Primero, al exhortar a sus discípulos para ejercer mayor fe, Jesús usa la hipérbole para decir que si tuvieran «fe como un grano de mostaza» serían capaces de mover una montaña (Mt 17.20) u ordenarle a un *árbol que se plante en el *mar (Lc 17.6).

En segundo lugar, Jesús compara el *reino de Dios/de los cielos a una semilla de mostaza que un hombre *siembra en su jardín (Mr 4.31-32). Dos rasgos de esta ilustración son impresionantes. Primero, a los oyentes de Jesús les habría desconcertado la idea de comparar el reino de Dios/de los cielos a una semilla de mostaza. Con toda seguridad, les habría parecido blasfemo asociar el reino de Dios con la más diminuta de las *semillas. Segundo, Jesús se centra en el crecimiento de la simiente de mostaza. A pesar de su diminuto tamaño, crece hasta convertirse en «crece hasta convertirse en la más grande de las hortalizas» (Mr 4.32 NVI), suficientemente grande como para que los pájaros aniden en sus ramas. Para Jesús, el crecimiento de la diminuta semilla hasta convertirse en una planta grande es lo que se parece al reino de Dios/de los cielos. Aunque sus oyentes esperaban probablemente que el reino de Dios se inaugurara de una forma extraordinaria y trascendental, Jesús enfatiza que desde el más pequeños de los principios crecerá lentamente hasta alcanzar su tamaño completo. Esta imagen de crecimiento gradual también se refleja en la parábola estrechamente asociada de la *levadura (Mt 13.33; Lc 13.20-21).

Ver también PLANTAS; SEMILLA; SIEMBRA, SEMBRAR, SEMBRADOR; ÁRBOL, ÁRBOLES.

SEOL. *Ver* TUMBA.

SENDA

La imagen de la senda o camino predomina en la Biblia, con unas ochocientas referencias aproximadamente. La mayoría de estas se refieren a la pista física sobre la cual se *camina o el acto de caminar en una cultura donde andar fue el principal modo de transporte. Más allá de estas referencias a las carreteras literales y los viajes o las referencias ocasionales a los ritmos naturales de la vida y la muerte (como cuando la muerte se convierte en un «camino» o viaje metafórico [Jos 23.14; 1 R 2.2; Sal 121.7-

8]), la imagen de la senda o camino encarna una profunda reflexión sobre los temas éticos fundamentales, la conducta de Dios y de la humanidad, y el carácter de la salvación de Dios.

Como siempre, los significados simbólicos crecen del fenómeno físico. Caminar sobre una senda implica escoger entrar en el camino y seguirlo en una dirección concreta, progresar hacia un destino, haciendo elecciones sabias en lugar de necias a lo largo de la ruta, teniendo cuidado de la seguridad y no perdiéndose hasta llegar a una meta.

La senda de la vida. Todos estos elementos de caminar sobre una senda se usan en imágenes bíblicas recurrentes del camino para designar la conducta de la vida de una persona y los resultados de esa conducta. En una sociedad en la que caminar era el principal medio de transporte, descender por una senda apenas podía evitar ser una ilustración viva de la vida diaria. Las referencias a andar en los caminos de Dios o en su ley formarían una pequeña antología de versículos bíblicos (hay más de cien referencias tan solo en Salmos y el libro de Proverbios). Estos pasajes incluyen el siguiente: «Me guiarás por sendas de justicia» (Sal 23.3 RVR1960); «te enseñaré el camino en que debes andar» (Sal 32.8 RVR1960); «y al que ordenare su camino, le mostraré la salvación de Dios» (Sal 50.23 RVR1960); «Has escudriñado mi andar... todos mis caminos te son conocidos» (Sal 139.3 RVR1960).

Dado que andar o viajar entraña una acción voluntaria, no es de sorprender que los escritores bíblicos describieran la dirección y la orientación de la vida como una senda. Es más, que se aluda a la vida propia como un progreso a lo largo de un camino capta un sentido de la naturaleza dinámica de la existencia humana que nunca está quieta y en la que las elecciones individuales no son autónomas, sino que contribuyen a un patrón global. Esta cualidad dinámica se expresa de una forma memorable en la declaración «Mas la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta que el día es perfecto» (Pr 4.18 RVR1960). En este mismo sentido, «el camino de la vida es hacia arriba al entendido» (Pr 15.24 NVI).

En la metáfora de la vida como descenso por una senda que lleva a un destino, una imagen bíblica particularmente evocadora es la de *dos sendas o «caminos» opuestos. La estructura del Salmo 1 es un contraste prolongado entre «el camino de los justos» y «el camino de los impíos». Pasajes anteriores, en Proverbios, contrastan «el mal camino» y «los caminos derechos» (Pr 2.12-15 RVR1960), «el camino de los malos» y «la senda de los justos» (Pr 4.14-19 RVR1960). El tema de los dos caminos implica que el universo es tal que las personas deben escoger entre ambos, como en el discurso de *despedida de Moisés a Israel en el que pone ante la nación una *bendición y una *maldición, la vida y la muerte, con la primera asociada con caminar en los caminos de Dios y la segunda en apartarse de la senda que Moisés ordena (Dt 11.26-28; 30.15-20). Esto se repite en Jeremías 21.8, donde Dios dice: «Pongo delante de ustedes el camino de la vida y el camino de la muerte» (NVI). El Salmo 139 acaba con un contraste entre el «mal camino» y el «camino eterno» (Sal 139.24). De similar importancia es el contraste cercano al final del Sermón del Monte, entre el camino ancho que lleva a la destrucción y el camino estrecho que conduce a la vida (Mt 7.13-14).

Los pasajes que describen los dos caminos destacan un rasgo de la imagen del camino que se insinúa en otros lugares; ese movimiento a lo largo de una senda conduce a un destino y un final. Acentúan, asimismo, la facilidad con la que se puede dar un giro equivocado junto con los peligros de actuar así.

En semejante universo moral, la manera y la cualidad moral de las acciones propias se describen como descender por una senda buena o una mala, y existen frecuentes alientos o mandamientos para seguir una o la otra. Por un lado, «dichosos los que van por caminos perfectos, los que andan conforme a la ley del Señor» (Sal 119.1 NVI). De Proverbios llegan estos estímulos a seguir la senda correcta: «Endereza las sendas por donde andas» (Pr 4.26); «bienaventurados los que guardan mis caminos» (Pr 8.32); «en el camino de la justicia se halla la vida; por ese camino se evita la muerte» (Pr 12.28 RVR1960). El persistente mandamiento a los reyes del AT es «cumple los mandatos del Señor tu Dios; sigue sus sendas y obedece sus decretos» (1 R 2.3 NVI). Por otra parte, se nos advierte «no aprendáis los caminos de las naciones» (Jer 10.2 RVR1960), no escojáis los caminos de los violentos (Pr 3.31), «no seguir la senda de los perversos» (Pr 4.14 NVI) o desviarse por las sendas de la mujer extraña (Pr 7.25).

Incluso cuando los escritores bíblicos están hablando realmente de la vida moral, no pierden de vista las realidades físicas de descender por una senda. Encontramos, pues, referencias a aferrarse a un camino y no resbalar (Sal 17.5), andando por una vereda segura y peligrosa (Sal 18.32), fijando los ojos en una senda (Sal 119.15) y la diferencia entre los caminos *torcidos (Pr 2.15) y los *rectos (Pr 4.26).

El camino de salvación. Además de imaginar la vida y su conducta moral, la imagen de la senda se aplica a la salvación misma. En las profecías mesiánicas del AT, por ejemplo, la salvación venidera se describe como la preparación de un camino o senda. «Preparen en el desierto un camino para el Señor; enderecen en la estepa un sendero para nuestro Dios». (Is 40.3 NVI). Lo «nuevo» que Dios «está a punto de hacer» es «abrir un camino en el desierto» (Is 43.19 NVI). Y también: «Abrid camino al pueblo... construid la calzada» (Is 62.10 LBLA). Esto se hace eco de la imaginería del *éxodo, cuando Dios condujo a los israelitas «por el camino» cruzando el *desierto (Ex 13.21), pero el «segundo éxodo» de salvación en Cristo es de relevancia universal, y su senda se abre para que viaje por ella cualquier alma que crea.

Como herederos de este tema del AT, los primeros cristianos descubrieron que la senda era un símbolo fértil, que representa la salvación final que Dios había producido. Cada uno de los Evangelios cita Isaías 40 en una relación figurada con el ministerio preparatorio de Juan el Bautista (Mt 3.3; Mr 1.2-3; Lc 3.4-5; Jn 1.19-25). Este «camino» preparatorio halla su cumplimiento en Cristo. En el libro de Hechos aprendemos que los primeros cristianos fueron conocidos como «los que pertenecían al Camino» (Hch 9.2 NVI), o sencillamente como «el Camino» (Hch 19.9, 23; 22.4; 22.14, 22).

Esta terminología podría serle familiar a cualquiera que esté familiarizado con la vida de Jesús o con los Evangelios, donde la vida de los discípulos puede resumirse de forma adecuada bajo la metáfora «en el camino con Jesús». La imagen del camino presta

unidad estructural al Evangelio de Marcos, donde se describe el discipulado como seguir a Jesús de camino a la cruz (Mr 1.2, 3; 8.27; 9.33, 34; 10.32, 52). Una imagen similar surge de los Evangelios de Mateo (Mt 3.3; 11.10) y Lucas (Lc 1,76-79; 9.52; 13.22-23). En el Evangelio de Juan, la persona de Jesús se identifica únicamente como el camino, proporcionando acceso a la comunión con el Padre: «Yo soy el camino, la verdad y la vida —le contestó Jesús—. Nadie llega al Padre sino por mí» (Jn 14.6 NVI). En Hebreos, el papel de Cristo como sumo sacerdote proporciona acceso a Dios «por el camino nuevo y vivo» (He 10.20 RVR1960; cp. He 9.8).

Ver también MARCOS, EVANGELIO DE; CALLE; ANDAR, PASEO; DESIERTO.

SENO. *Ver* SENO DE ABRAHAM; PECHO.

SENTARSE

Más de las trescientas referencias a sentarse en la Biblia denotan simplemente la postura de sentarse en vez de *estar de pie o *caminando. Pero las alusiones restantes le asignan un significado especial y hasta ritual a la postura de sentarse.

Lo más prominente entre estos usos es el tema de sentarse a la *puerta de la ciudad, que conlleva matices legales y legislativos. La zona nada entrar por la puerta de las ciudades antiguas era donde se llevaba a cabo el negocio oficial, donde se hacían los anuncios públicos, donde los oficiales de la ciudad deliberaban sobre política y donde se realizaban transacciones legales o judiciales. Dentro de este contexto, «sentarse a la puerta» significaba ser un ciudadano destacado de la ciudad, quizá uno de los ancianos que determinaba la política de la comunidad. Por ejemplo, Lot (Gn 19.1), Job (29.7) y el marido de la esposa virtuosa de Proverbios 31 (Pr 31.23). En ocasiones, los *reyes se sentaban a la puerta de la ciudad (2 S 18.24; 19.8). En la identificación progresiva con el mal que se halla en tres cláusulas paralelas en Salmo 1.1, la ignominia culminante es sentarse en la silla de los escarnecedores. Los reyes también tenían puertas en su corte y «sentarse» a la puerta del rey significaba ser un cortesano, un consejero del rey con privilegios de un acceso negado a los ciudadanos corrientes. Mardoqueo es uno de ellos (Est 2.19, 21; 5.13; 6.10).

Otros asiento especial es el *trono real (1 R 2.19; Est 5.1). Sentarse en el trono es la contrapartida real de sentarse a la puerta (1 R 16.11; 22.10. 19; Jer 22.30). De similar importancia es el tema de sentarse a la *diestra (Mt 20.21; Mr 14.62; He 1.4). Por consiguiente, la consorte real podía sentarse junto a él, mientras que los demás de la corte estaban, presumiblemente, de pie (Neh 2.6).

Bastante al margen de este vínculo con los lugares especiales, la postura de sentarse se asocia a los dignitarios específicos que tienen autoridad. Los jueces que fallaban un caso *legal se sentaban (Jue 4.5; Rt 4.1-1; Jer 26.10; Dn 7.9). Las personas se sentaba para aguardar la *profecía de un profeta (2 R 4.38; Ez 8.1). Los sabios, maestros y rabinos se sentaban para *enseñar (Pr 9.14; Mt 5.1; 13.1; 24.3). Finalmente, en ocasiones existe un *honor implícito en estarse mientras que alguien con un estatus menor está de pie (Gn 18.8; Lc 12.37; Stg 2.3).

Un significado ritual final de sentarse es hacerlo sobre *cenizas para indicar *lamento (Job 2.8; Jon 3.6; Lc 10.13).

Ver también ACOSTARSE; POSTRARSE; RECLINARSE; SENTARSE; ESTAR DE PIE, ERGUIDO; TRONO; CAMINAR, PASEO.

SEÑOR. *Ver* DIOS; JESÚS, IMÁGENES DE.

SEPULCRO. *Ver* SEPULTURA, FUNERAL.

SEPULCROS blanqueados. *Ver* FARISEOS.

SEPULTURA, FUNERAL

En la narrativa bíblica es costumbre que las generaciones sucesivas sean enterradas en la tumba familiar, ya sea una cueva natural o un talada en la roca. Así, en las narrativas patriarcales encontramos a Sara (Gn 23.19), Abraham (Gn 25.9), Isaac y Rebeca, Lea (Gn 49.31) y Jacob (Gn 50.13) todos ellos sepultados en la cueva de Macpela, al este de Hebrón. La sepultura individual es a veces necesaria cuando la muerte se produce a distancia de la tumba familiar, por ejemplo el caso de Débora que es enterrada cerca de Bet-el (Gn 35.8) y Raquel, en el camino a Efrata (Gn 35.19-20; *ver* Belén), las tumbas se marcaron con una encina y una columna respectivamente.

Aparte de llorar, el *duelo incluye rasgarse las vestiduras y vestir cilicio (Gn 37.34-35), esparciendo polvo sobre la cabeza, revolcarse en cenizas, llorar y lamentar (2 S 1.11-12; 13.31; 14.20; Is 3.24; 22.12; Jer 7:29; Ez 7.18; Jl 1.8; Am 8.10; Mi 1.16; para la gente de mar de Tiro, Filistea y Moab, ver Ez 27.30, 32; Jer 47.5; Is 15.2-3; Jer 48.37) y el periodo de duelo podría durar siete días (Gn 50.10).

En la circunstancia excepcional de Jacob y José en Egipto, los cuerpos se preparan embalsamándolo, y a José lo depositan en un sarcófago egipcio (Gn 50.2-3, 26). El proceso de momificación egipcia requería la eliminación de las vísceras para su preservación por separado y envolver el cuerpo en sal para eliminar la humedad. A continuación, se liaba el cuerpo con telas impregnadas y se envolvía por completo en lienzos. En Génesis 50.3, leemos sobre el embalsamamiento de Jacob que duró cuarenta días, y que los egipcios guardaron luto setenta días.

El entierro rápido, incluido el de cuerpos de criminales que habían sido colgados, es obligado por la ley mosaica (Dt 21.22-23). El contacto con los muertos y también el duelo formal produce contaminación ceremonial. Además de llorar y lamentar, incluye actos como rasgar las *vestiduras y soltarse el *cabello. Pero en Israel, tanto a los sacerdotes (Lv 21.5) como al pueblo (Lv 19.27-28; Dt 14.1) se les prohíbe cortarse la carne, las esquinas de la barba y otras mutilaciones semejantes y cambios de aspecto. Estas y otras prácticas como comer porciones sagradas durante el luto u ofrecerlas a los muertos (Dt 26.14) son prácticas cananeas y están expresamente prohibidas. En Deuteronomio encontramos límites concretos para el luto, cuando las mujeres son capturadas en la guerra podían lamentar por sus padres durante un mes antes de casarse con sus captores (Dt 21.11-13) y a los líderes de Israel, Aarón (Nm 20.28-29; Dt 10.6) y Moisés (Dt 34.5-8) se les honra con treinta días de luto.

El relato del entierro de Abner en 2 Samuel 2.31-39 nos proporciona un vislumbre de las prácticas en Israel. Llevar el cuerpo en un ataúd hasta el lugar de sepultura era probablemente típico (2 S 3.31). Una vez Israel en la tierra, vemos una preferencia por enterrar a las personas en su herencia ancestral en una tumba familiar (Gedeón, Jue 8.32; Sansón, Jue 16.31; Asael, 2 S 2.32; Ahitofel, 2 S 17.23; Saúl, 2 S 21.12-14). Samuel (1 S 25.1, cp. 28.3) y Joab (1 R 2.34) son enterrados en su «casa», pero esto puede significar sencillamente la tumba familiar. Esta costumbre general concuerda con la noción de que el muerto descanse con sus ancestros (lit. «padres»; p. ej., 1 R 1.21; 2.10; 11.43).

En la narrativa bíblica, según la costumbre las generaciones sucesivas eran enterradas en la tumba familiar, ya fuera una cueva natural o una tallada en la roca. Así, en las narrativas patriarcales tenemos a Sara (Gn 23.19), Abraham (Gn 25.9), Isaac y Rebeca, Lea (Gn 49.31) y Jacob (Gn 50.13) todos ellos enterrados en la cueva de Macpela, al este de Hebrón. La sepultura individual es, en ocasiones, necesaria por una muerte en la distancia de la tumba familiar; así Débora es enterrada cerca de Bet-el (Gn 35.8) y Raquel en el camino a Efrata (Gn 35.19-20; *ver* Belén), sus tumbas fueron marcadas por una encina y una columna, respectivamente.

Aparte del llanto, el *luto incluye despojarse de las vestiduras propias y vestir cilicio (Gn 37.34-35), esparcir polvo en la cabeza, revolcarse en cenizas, llorar y lamentar (2S 1.11-12; 13.31; 14.20; Is 3.24; 22.12; Jer 7.29; Ez 7.18; Jl 1.8; Am 8.10; Mi 1.16; para los marineros tiros, Filistea y Moab, ver Ez 27.30, 32; Jer 47.5; Is 15.2-3; Jer 48.37) y el periodo de luto podía durar hasta setenta días (Gn 50.10).

En la circunstancia excepcional de Jacob y José en Egipto, los cuerpos son preparados mediante el embalsamamiento, y a José lo ponen en un sarcófago egipcio (Gn 50.2-3; 26). El proceso de la momificación egipcia requería la eliminación de las vísceras para preservarlas por separado y se metía el cuerpo en sal, para eliminar la humedad. El cuerpo se envolvía, a continuación, con vendas impregnadas y envuelto por completo en sábanas. En Génesis 50.3 leemos sobre el embalsamamiento de Jacob que duró cuarenta días, y los egipcios lo lloraron setenta días.

El entierro rápido, incluido el de los cuerpos de criminales que habían sido colgados es un requisito de la ley mosaica (Dt 21.22-23). El contacto con los muertos y también el duelo formal provocan la contaminación ceremonial. Además de llorar, el luto incluye actos como rasgarse las *vestiduras y soltarse el *cabello. Pero en Israel, tanto a los sacerdotes (Lv 21.5) como a las personas (Lv 19.27-28; Dt 14.1) se les prohíbe sajarse la carne, cortarse las esquinas de la barba y otras mutilaciones semejantes así como los cambios de aspecto. Estas y otras prácticas, como comer las porciones del luto u ofrecérselas a los muertos (Dt 26.14) son prácticas cananeas y están expresamente prohibidas. En Deuteronomio vemos límites expresos para el luto, cuando las mujeres capturadas en la guerra podían llorar a sus padres durante un mes antes de casarse con sus captores (Dt 21.11-13) y los líderes de Israel, Aarón (Nm 20.28-29; Dt 10.6) y Moisés (Dt 34.5-8) son, cada uno de ellos, honrados con treinta días de luto.

El relato del entierro de Abner en 2 Samuel 3.31-39 nos proporciona un vislumbre de las prácticas de Israel. Llevar el cuerpo en un ataúd hasta el lugar de su sepultura era probablemente típico (2 S 3.31). Una vez Israel entra en la tierra, vemos una preferencia por enterrar a las personas en sus heredades ancestrales, en una tumba familiar (Gedeón, Jue 8.32; Sansón, Jue 16.31; Asael, 2 S 2.32; Ahitofel, 2 S 17.23; Saúl, 2 S 21.12-14). Samuel (1 S 25.1; cp. 28.3) y Joab (1 R 2.34) son enterrados en su «casa», pero esto puede significar simplemente la tumba familiar. Esta costumbre general concuerda con la noción de que el muerto descansa con sus antepasados (lit. «padres»; p. ej., 1 R 1.21; 2.10; 11.43).

En el entorno cultural de la Biblia es un gran infortunio no ser enterrado del modo adecuado (1 R 13.22; Jer 16.6). Las pruebas arqueológicas demuestran que las tumbas se situaban habitualmente fuera de la ciudad. Existen evidencias de que las tumbas familiares consistían en una cámara cortada en una roca (o cámaras) con bancos a los que se llegaban por un corto eje inclinado que se bloqueaba por una piedra cortada para encajar en la entrada. Pero Isaías tiene duras palabras de condena para el tesorero de palacio, Sebna, que se está haciendo «su tumba en las alturas» y esculpiendo «morada para sí en la roca» (Is 22.16). La cerámica y otros objetos se han encontrado en tumbas israelitas, pero no son tan elaborados como las provisiones cananeas para los muertos. Sin embargo, la religión cananea y las prácticas de entierro eran una amenaza para la verdadera adoración de Yahvéh en Israel. Isaías 57.7-13 alude a los impíos que hacen sus tumbas en las laderas, se meten en prácticas idólatras. Las columnas memoriales se erigían, a veces, en Israel como en otros lugares de la antigüedad, honrando los nombres de los muertos (cp. Gn 35.20; 2 S 18.18; 2 R 23.17; cp. Is 56.5). La gente común descansaba de forma más simple, en un tramo de terreno fuera de Jerusalén (2 R 23.6; Jer 26.23), una práctica sin duda paralela a la de otras ciudades.

De acuerdo con el tono ceremonioso de la historia hebrea, los funerales se recogen con gran detalle. Pero a diferencia de nuestras ceremonias modernas, consisten principalmente en enterrar el cuerpo. Los entierros de reyes y otros gobernantes de Israel se recogen en las Escrituras, sugiriendo de nuevo la importancia de la historia emergente de la nación israelita como familia de Dios. Aquellos cuyos entierros se describen incluyen a Jacob (Gn 50); Nadab y Abihú (Lv 10.4-7); Aarón (Nm 20.22-29); Moisés (Dt 34); Josué y José (Jos 24); el rey de Hai (Jos 8.29); Gedeón (Jue 8.32); Sansón (Jue 16.31); Elí (1 S 4.14-18); Samuel (1 S 25.1); Saúl (1 S 31.10-13); Asael (2 S 2.32); Abner (2 S 3.31-39); David (1 R 2.10-12; 1 Cr4 29.26-28); Salomón (1 R 11.41-43); Jeroboam y Roboam (1 R 14.19-20, 31); Asa (1 R 15.23-24); Acab (1 R 22.37.40); Ocozías (2 R 9.27-28); Jehú (2 R 10.34-36); Joas (2 R 12.19-21); Josías (2 R 23.30) y Jesús (Mt 27.57-60; Mr 15.42-46; Lc 23.50-56; Jn 19.38-42).

La tumba de un criminal ejecutado, un rebelde o un enemigo no eran honrado con un entierro adecuado, y en algunos casos (Acán, Jos 7.26; Absalón, 2 S 18.17; el rey de Hai y los cinco reyes cananeos; Jos 8.29; 10.27) solo se marcaba con un montón de piedras. La cremación no era una práctica hebrea, sino en extremas circunstancias como cuando los cuerpos de Saúl y sus hijos fueron colgados vergonzosamente del muro de Bet-san,

se podía quemar el cadáver y lo que quedaba se enterraba en la tumba ancestral (1 S 31.12-13; cp. Am 6.10).

Las muertes notorias ocasionaban a veces *lamentos poéticos. Así, David lamento por Saúl y Jonatán (2 S 1.17-27) y Jeremías y otros por Josías (2 Cr 35.25). Los plañideros profesionales aparecen a veces (cp. Jer 9.17-18; Am 5.16). En Jeremías vemos que los que guardan luto rompen el ayuno tras el funeral, con una comida (Jer 16.7; cp. Os 9.4). En el funeral de los reyes de Judá se hacía a veces una gran hoguera en su honor (2 Cr 16.14; 21-19-20; Jer 34.5).

En el NT descubrimos algunas escenas de duelo y entierro. Una multitud de plañideras lloraban y lamentaban la muerte de la hija de Jairo, en su casa (Mr 5.38; Mt 9.23), causando gran disturbio y, presumiblemente, golpeándose el pecho en muestra de dolor (como Lc 18.13; 23.48). De manera similar, el entierro de Esteban va acompañado de un profundo duelo (Hch 8.2). Jairo incluso contrata a flautistas para el duelo de su hija (Mt 9.23), probablemente para acompañar un canto fúnebre formal.

Algunos relatos nos proporcionan vislumbres de la preparación de un cadáver para el entierro. Tabita (Dorcas), a quien Pedro resucitó, fue lavada y expuesta en una habitación del piso superior (Hch 9.37). Los brazos y las piernas de Lázaro y Jesús fueron atados con vendas impregnadas con perfumes aromáticos, y el rostro envuelto en un lienzo (Jn 11.44; 20.6-7). Las costumbres judías normales de sepultura se reflejan en el ungimiento de los pies o la cabeza de Jesús en Betania (Mt 14.3-9; Jn 11.2; 12.7); pero cuando las mujeres visitaron la tumba para ungir a Jesús, sus planes se vieron frustrados (Mr 16.1; Lc 23.56).

La práctica de sepultura en una tumba de tierra o roca coincide con la imaginería de «bajar» a la tumba (Sal 22.29; 28.1; 30.3, 9; 88.4; 115.17; 143.7) y en un abismo (Sal 88.11), una profundidad (Sal 63.9; 88.6) o incluso en una prisión o lugar de confinamiento (Sal 88.8). Es una esfera de penumbra y oscuridad, donde la luz del sol no puede penetrar (Sal 88.6; 143.4), un reino de silencio (Sal 94.17; 115.17). La imaginería de la decadencia está también asociada al entierro, porque los muertos regresan al polvo del que salieron (Sal 90.3; 104.29; cp. Gn 3.19).

Ver también MUERTE; TUMBA; LAMENTO, LAMENTAR.

BIBLIOGRAFÍA. E. Bloch-Smith and R. Hachlili, “Burials,” *ABD* 1:785-94.

SEQUÍA. *Ver* SECO.

SERAFÍN. *Ver* ANIMALES MÍTICOS.

SERPIENTE

La psique humana estima, en general, que las serpientes son repulsivas, de manera que encontrarse con una le causa un sobresalto al sistema. Las cincuenta referencias más o menos no hacen nada para suavizar el efecto. Como mucho, la Biblia nos proporciona razones añadidas para sentir aversión hacia ellas.

Las serpientes como el diablo y sus agentes. De principio (Gn 3.1) a fin (Ap 20.2), las Escrituras describen al diablo en forma de serpiente. Los divisos nombres para los tipos de serpientes también sirven de etiquetas para los que hacen lo que el diablo les

manda (Mt 3.7; 12.24; 23.33; Lc 3.7) o aquellos cuyas palabras son veneno (Sal 140.3). Las maquinaciones de los impíos son como huevos de serpiente, que inevitablemente incuban los mayores peligros (Is 59.5). Esas serpientes rondaban las mismas ruinas desiertas como *demonios y otras bestias siniestras (escorpiones, chacales, lechuzas, cuervos) realzados por su asociación con el mal (Is 34.14-15; Mt 12.43; Mr 1.13). (La antigua asociación entre las serpientes y los espíritus de adivinación aparecen en el *pneuma pythōna,* «espíritu de adivinación» de Hch 16.16.) La expectación de poder sobre las serpientes y el veneno simbolizado por los creyentes, y la menguante influencia del maligno y la anticipación de la era del *Christus Victor* (Mr 16.18).

Las serpientes como algo hermoso y astuto. Sin embargo, no todas las referencias bíblicas a las serpientes son peyorativa. Desde una distancia segura, la gracia fluida de la criatura inspiraba admiración (Is 27.1; Jer 46.22) y hasta expresiones de asombro (Job 26.13; Pr 30.19).

Otros atributos naturales de las serpientes llevan a una alternancia entre lo positivo y lo negativo. La serpiente es «sutil» o «ingeniosa» (Gn 3.1) o incluso «sabia» (Mt 10.16). Dichas opiniones surgen probablemente del efecto hipnótico del movimiento sinuoso del animal. Muchas culturas creen que las serpientes hipnotizan a su presa, porque la víctima parece fascinada durante el acercamiento lento, pero visible, del reptil observando hasta que es demasiado tarde para escapar.

Las serpientes como peligro y castigo. A pesar de su seductora belleza, las serpientes suponían un peligro genuino. A veces atacaban desde su *escondite, mordiendo sin avisar (Gn 49.17). Este peligro siempre presente sirve de metáfora del *juicio repentino (Is 14.29; Am 5.19). La asociación de la mordedura de una serpiente y el juicio divino no era un elemento benigno de la literatura, sino una creencia del público en general, ampliamente sostenida (Hch 28.3; 1 Co 10.9).

En un intento por evitar su mordedura, los antiguos habitantes de Palestina encantaban a las serpientes (Ec 10.11). Algunos conjuradores incluso tuvieron la audacia de enfrentarse a las serpientes (Job 3.8; *ver* ANIMALES MÍTICOS). A pesar de ello, algunas serpientes (la víbora sorda) demostraban ser bastante ingeniosas para frustrar los hechizos murmurados por el encantador tapando sus oídos (Sal 58.4; Jer 8.17). Estas serpientes son como los impíos: *malignas y engañosas, deshonestas desde su nacimiento. Una medida de la *sabiduría de la serpiente es que no solo pudo seducir a la primera *mujer (Gn 3.13), sino también ser más lista que el brujo encantador, célebre por su sabiduría. Los creyentes deben manifestar una sabiduría como la de la serpiente, anticipando y siendo más lista que sus atacantes y, a pesar de ello, seguir siendo «sencillos como palomas» (Mt 10.16).

Las serpientes como vida. A lo largo de la paradójica combinación de la sabiduría y el *mal, no solo representa la *muerte, sino también la salud y la vida. Tal vez su capacidad de administrar la muerte parecía implicar autoridad sobre la vida. La imagen de la serpiente en el *desierto permitió que aquellos que fueron mordidos «la miraran y vivieran» (Nm 21.6-9), así como mirar a Cristo da vida en lugar de una muerte segura (Jn 3.14-15). Juan invoca la imagen de la serpiente en la cruz aunque, históricamente, los

israelitas la habían conservado como un *ídolo llamado Nehustán y se convirtió en causa de *tropiezo (2 R 18.4). La serpiente hereda vida eterna en la Épica Mesopotámica de Gilgamesh. Después de que el héroe, Gilgamesh, tuviera éxito en su búsqueda del Árbol de la Vida, quedó dormido y permitió que una serpiente se comiera la planta. El reptil logró, pues, la capacidad de rejuvenecer (cambiando su piel) en lugar de morir.

Los antiguos creían que las serpientes adquirían ingeniosamente su veneno, comiendo «hierbas amargas» (*Ilíada* 22.93-95). Esta interpretación subyace al uso dual de varias palabras para veneno (hebreos *rō'š* significa «planta amarga» y «veneno»; el griego *ios* significa «veneno» y «corrosión»). Estos significados duales reflejan la creencia de que la serpiente en un agente del Caos, un miembro de las fuerzas destructoras que intentan continuamente desgarrar el tejido de la *creación. Contra este trasfondo, Pablo describe a aquellos que proclamarían a otro Jesús como serpientes taimadas cuyo veneno corromperá de forma gradual, pero segura, la devoción pura a Cristo (2 Co 11.3).

Las serpientes como señales del milenio. Cuando el equilibrio adecuado de la naturaleza haya sido restaurado, el papel de la serpiente cambiará y dejará de ser un objeto automático de temor. En vez de ello, el inocente jugará sin temor «con el nido de la víbora», lugar evidente de inmenso peligro en esta era caída (Is 11.8 NVI). La serpiente ya no será carnívora, sino que «comerán» polvo (Is 65.25; Mi 7.17).

Ver también ANIMALES; ANIMALES MÍTICOS; SATANÁS.

SERPIENTE de mar. *Ver* COSMOLOGÍA; MONSTRUOS.

SETENTA

El número y el patrón de setenta aparecen en algunos lugares bíblicos de buenos auspicios en la historia bíblica. En el vocabulario de números redondos, setenta evita la generalidad de un *centenar y sugiere una precisión esquemática del *siete multiplicado por diez. Aunque la relevancia no siempre es aparente o sistemática, la atención a setenta revela algunas dimensiones intrigantes.

El patrón más relevante de setenta empieza en Génesis 10 y se extiende hasta el Evangelio de Lucas. En la numeración del pueblo, hace mucho que se ha notado la correlación entre setenta naciones y setenta cabezas de *Israel. En Génesis 10. La pretendida mesa de las naciones enumera a setenta de ellas pertenecientes al mundo de Israel. Aunque el total numérico no se indica en el texto, es adecuado contarlas porque en Deuteronomio 32.8 aparece un «número» fijo de las naciones (según el número de los *dioses o «hijos de Dios») y el judaísmo posterior se mantuvo obviamente en una tradición de contar las naciones. Esto se atestigua en la noción de que la Torá se había ofrecido a las naciones en setenta lenguas antes de que Israel la recibiera (*m. Ṣota* 7:5). En la narrativa bíblica un hombre, *Abraham, surge de entre esas setenta naciones, la cabeza de un nuevo pueblo escogido por Dios (Gn 12). Él, a su vez, como un nuevo *Adán en el escenario de la historia, se convierte en una familia de setenta que desciende a Egipto (Gn 46.27; Ex 1.5; Dt 10.22; pero cp. Hch 7.14). La historia de los orígenes parece, pues, intencionadamente enmarcada entre dos listas de setenta: las naciones del mundo de Israel (Gn 10) y *Jacob y sus descendientes en *Egipto (Gn 46). Aunque

distinto por su jefatura duodécupla, es un microcosmos del mundo en esta dimensión de setenta.

Los setenta de Jacob se convirtieron en una multitud en Egipto (Dt 10.22), pero están representados por setenta ancianos de Israel (Ex 24.1, 9; Ez 8.11) «líderes y oficiales del pueblo» (Nm 11.16 NVI); cp. los setenta pastores de Israel, posiblemente *ángeles, en *1 Enoc* 89:59-66; 90:22-25). En Éxodo 24, estos setenta acompañan a Moisés y Aarón, Nadab y Abihú hasta mitad de camino, en la subida al *monte (Ex 24.1) para «ver a Dios» y *comer y *beber en su presencia (Ex 24.9). Los setenta son personas privilegiadas por encima del pueblo de Israel, pero mucho menos que *Moisés y su entorno sacerdotal. En Números 11, se conoce a los setenta como «líderes y oficiales entre el pueblo»; son llamados a acercarse con Moisés a la Tienda de Reunión. Cuando el Espíritu que descansa sobre Moisés se reparte y reposa sobre los setenta, estos profetizan (Nm 11.16, 24-25).

En la narrativa del Pentateuco, la nota que se repite dos veces es la parada de Israel en Elim para descansar, un lugar donde había doce manantiales y setenta *palmeras y que ofrecía una desconcertante y sugerente (tal vez edénica) correlación (Ex 15.27; Nm 33.9). Para el judaísmo tardío, los setenta ancianos del antiguo Israel formaron la base para los setenta(y un) ancianos que tradicionalmente formaban el consejo judío llamado Sanedrín (en los debates de la Mishná, el número setenta frente a setenta y uno basándonos en que Moisés se añade a los setenta y, según parece, en la necesidad práctica de un número extraño para evitar un empate en la votación del consejo; *m. Sanedrín* 1:6).

El Evangelio de Lucas presenta el único relato en el que Jesús nombra a setenta (algunos textos dicen setenta y dos, y probablemente reflejan el deseo de tener un número séptuple, múltiple de doce; ver Gn 10 LXX [setenta y dos naciones]; Josefo *Ant.* 12.2.7 §57) *discípulos que, además de los Doce, son enviados en una misión. La correspondencia entre estos setenta y los setenta ancianos de Israel, así como las setenta naciones, sugieren una incipiente misión universal a los *gentiles iniciada por Jesús. Esto encajaría con la idea de Lucas–Hechos, con su claro énfasis en que el evangelio salga fuera de los límites de Israel. Posiblemente tendríamos que interpretar la misión de los setenta como el Israel restaurado y mesiánico que inicia una misión universal nunca desempeñada por el Israel étnico. El combate de los setenta con los poderes *demoníacos, así como la correspondiente visión de Jesús de la *caída de Satanás (Lc 10.18), sugiere una misión espiritual en un molde militar, con la caída de Satanás que corresponde al derrocamiento de los dioses de las naciones (cp. Dt 32.8; Sal 82).

Si, por una parte, este patrón de setenta entre las naciones y en Israel tiene una lógica narrativa plausible, varios otros ejemplos de setenta personas, típicamente vástagos de un solo padre, eluden el patrón o forman una tensión incierta.

Jerobaal, o Gedeón, tiene setenta hijos (Jue 8.30). Abimelec, uno de los setenta, da un paso adelante como siguiente líder y persuade a los siquemitas para que se pongan de su parte. El texto nos dice que Abimelec asesinó a sus setenta hermanos y esto delata una preferencia por el número redondo aunque setenta menos él mismo nos da un total de

sesenta y nueve, y menos un hermano que escapa, en realidad son sesenta y ocho (Jue 9.1-5). En Jueces 12.13-14, otro juez, Abdón, tiene *cuarenta hijos y treinta nietos (por tanto setenta «hijos» en sentido bíblico), que montan setenta *asnos.

En realidad, el número de los que caen por ira o por *venganza suele ser setenta. En cada caso, la marca del liderazgo o *fuerza militar es aparente o sugerida. Dios mató a setenta hombres de Bet-semes, porque «habían mirado dentro del arca» (1 S 6.19 RVR1960). Setenta *mil (con toda probabilidad, el término hebreo para «mil» designa aquí una división militar) desde Dan a Beerseba mueren como resultado del censo que David hizo de los guerreros (2 S 24.15; 1 Cr 21.14). Setenta hijos de la casa de Acab, en Samaria, todos ellos príncipes (2 R 10.1, 6(son ejecutados por los hombres destacados de la ciudad siguiendo la sugerencia de Jehú (2 R 10.6-7), al que se le entregan las setenta cabezas como macabra prueba del juramento a favor de su liderazgo. El rey cananeo Adoni-bezec proclama el alcance de su soberanía jactándose de que «setenta reyes a los que se le han cortado el pulgar y el dedo gordo del pie han recogidos migajas bajo [su] mesa», cuando el mismo destino le aguarda (Jue 1.7 RVR1960).

Es muy posible que estos números sean meramente un número redondo convencional que representa un número mayor de descendientes. Pero de los textos cananeos interpretamos que la diosa Asera, o Ateras, tenían setenta hijos dioses. Esto repite el número definido de «dioses» ya observado en Deuteronomio 32.8, y la correspondencia entre la esfera divina y la humana sugiern un significado más profundo. Tal vez estas historias de setenta hombres indica una dimensión séptuple de Israel que se había desviado y estaba bajo *juicio.

Una sensación de pérdida o juicio se puede asociar con setenta segmentos de tiempo. Los egipcios hacen duelo por la muerte de Jacob durante setenta días (Gn 50.3), una ofrenda adecuada en nombre de las naciones. Por el contrario, leemos sobre los *siete días de luto por *José en la tierra de Canaán (Gn 50.10). Setenta años marca el límite de la duración de la vida humana (Sal 90.10, siendo ochenta el límite máximo), o «lo que vive un rey» (Is 23.15 NVI), que es el periodo en que Tiro será «olvidado» en juicio (Is 23.15, 17). Y, de forma más memorable, setenta años de *exilio y juicio caerán sobre Israel, una frase asociada a la profecía de Jeremías (Jer 25.11-12), pero se hace eco en la narrativa (2 Cr 36.21) y apocalíptico (Dn 9.2; Zac 1.2; 7.5), donde se transforma en los setenta «sietes» o «semanas» de Daniel (Dn 9.24). Estas semanas «han sido decretadas para que tu pueblo y tu santa ciudad pongan fin a sus transgresiones y pecados, pidan perdón por su maldad, establezcan para siempre la justicia, sellen la visión y la profecía, y consagren el lugar santísimo» (NVI). La duración del juicio, que se multiplica por setenta, mueve la historia de la *salvación para Israel y, por tanto, para las naciones a su culmen en el Ungido.

Ver también CINCUENTA; CINCO; CUARENTA; CIEN; NÚMEROS DE LA BÍBLIA; UNO; SIETE; MIL; TRES, TERCERO; DOCE; DOS.

SETO. *Ver* VALLA, VALLADO.

SEXO

Las naciones que rodean a Israel no adoraban a un solo Dios, sino a muchas deidades. Para el antiguo cananeo, mesopotámico o egipcio, hombre o mujer, los dioses y las diosas gobernaban el cosmos. No solo tenían género, sino que eran seres sexualmente activos. La gran épica de la creación de los babilonios, el *Enuma elish*, empieza con una teogonía, un recital de la generación de los dioses que lleva en última instancia a la historia de la creación del mundo y de los seres humanos:

Cuando en las alturas no fue dado nombre al cielo
ni abajo fue llamado el inframundo por su nombre,
el Apsu primitivo, su progenitor
y matriz-Tiamat que los parió a todos,
mezclaban sus aguas, juntos.
Freno de caña no se entrelazó ni matorral lo impidió.
Cuando los dioses no habían sido traídos aún,
ninguno llamado por su nombre
ningún destino ordenado.
Luego se formaron los dioses entre estos dos;
Lahmu y Lahamu fueron presentados
y llamados por su nombre.

En la cosmovisión del antiguo Oriente Próximo, la actividad sexual de los seres humanos es, pues, sencillamente un reflejo terrenal de lo que sucede en la esfera divina.

Sin embargo, el AT presenta una teología radicalmente diferente de la de las naciones circundantes. Génesis 1 y 2 anuncian que *Dios creó el cosmos y a los primeros seres humanos. Solo hay un Dios, y la actividad sexual divina no entra en la imagen de la *creación. Como veremos, la Biblia usa imágenes sexuales para describir a Dios; no obstante, es evidente que Dios no es varón ni hembra. La sexualidad es un resultado de la creación, no una cualidad del Creador. Él crea al hombre y a la mujer «a su imagen» (Gn 1.27 RVR1960). Aunque con frecuencia se representa a Dios como hombre (rey, padre, guerrero) no es inusual que se le describa como hembra (madre, Señora Sabiduría). Sin embargo, Dios no es más varón o hembra de lo que es *roca o *escudo (Sal 18.2).

Por otra parte, el hombre y la mujer que Dios creó son sexuales. De hecho, inmediatamente después de crearlos a su imagen, los bendice y les ordena «fructificad y multiplicaos» (Gn 1.28 RVR1960), una comisión que implica claramente la actividad sexual. Génesis 2 vuelve a narrar la historia de la creación con el enfoque en su pareja humana. Dios crea primero al hombre, *Adán. Sin embargo, él solo no es adecuado. Está solo. Dios responde a la soledad de Adán creando diferentes *animales del polvo de la tierra y pidiéndole que les ponga nombre. La tarea parece tener como meta el descubrimiento de una compañía adecuada para el hombre, pero cuando Adán acaba con esa tarea, «no se halló ayuda idónea para él» (Gn 2.20 RVR1960). Después de todo, no solo ha sido creado del polvo de la tierra, como los animales, sino que Dios también insufla aliento de vida en su nariz. Es necesario crear alguien comparable a él.

Dios remedia la situación creando a la primera mujer, *Eva. La forma de crearla ilumina la naturaleza de la sexualidad. Dios hace que Adán caiga en un sueño profundo. Luego toma una de sus costillas y hace a la mujer. Que se use la costilla y no parte de la cabeza o del pie indica la igualdad entre los sexos. Indica, asimismo, que la mujer como el hombre puede remontarse a sus orígenes en la combinación de polvo de la tierra y el aliento de Dios. Además, muestra que son «parte el uno del otro». Fueron hechos para la intimidad.

En ningún lugar se manifiesta esta intimidad de forma más extraordinaria que en el acto sexual. Aquí tenemos una reafirmación poética de que el hombre y a mujer son, realmente, «una sola carne» (Gn 2.24). La Biblia explica, así, lo importante que es la sexualidad para la naturaleza y la experiencia humanas. En consecuencia, no es en absoluto de sorprender que el sexo, y en particular el acto sexual, es un tema importante a lo largo del canon.

Para contemplar la imaginería de la sexualidad de forma adecuada, es necesario explorar la Biblia desde dos perspectivas: las imágenes de sexualidad y el sexo como imagen. Es decir, que los autores bíblicos usan el lenguaje del simbolismo para describir el acto del sexo, y también usan el lenguaje del sexo para iluminar otras relaciones importantes, y de forma más notoria la relación entre Dios y su pueblo.

Imágenes de sexo. La Biblia no es un libro mojigato, aunque a lo largo de los siglos los intérpretes han realizado grandes esfuerzos por «quitar el sexo» de las Escrituras (adoptando, por ejemplo, un método alegórico para interpretar el Cantar de los Cantares). Pero no es ni pornográfica ni médica en su descripción de los asuntos sexuales. A menudo, los autores bíblicos usan el símil y la metáfora para describir los órganos sexuales o el acto sexual.

Órganos sexuales. Ciertamente, de todos los libros bíblicos el más explícito en lo sexual es el *Cantar de los Cantares. El/los poeta/s de estos cánticos de amor apasionado usan con frecuencia la imaginería para referirse a las zonas erógenas del hombre y la mujer. El espacio solo permite un ejemplo. En un poema descriptivo de la belleza de la mujer e identificado de forma genérica como un cántico entonado como preludio a hacer el amor (Pope, 55-56, 67, 142, 144), el hombre asemeja los *pechos de la mujer a «gemelos de gacela que apacientan entre lirios» (Cnt 4.5 NVI). La imagen evoca la anticipación del tacto. Es una ilustración de suavidad. Más tarde, el final de un cántico descriptivo similar, el hombre describe el cuerpo de su amada como una esbelta *palmera cuyos racimos de fruto son sus pechos. En un momento de pasión, exclama: «Subiré a la palmera, asiré sus ramas» (Cnt 7.7-8 RVR1960). Esta imagen es más visual que la primera, mostrando que sus intenciones románticas se centran en los pechos de la mujer.

Volviendo al primer cántico descriptivo, el hombre celebra el cuerpo de la mujer y esto culmina en una larga sección que mora amorosamente sobre su «jardín»:

Jardín cerrado eres tú, hermana y novia mía;
¡jardín cerrado, sellado manantial!
Tus pechos son un huerto de granadas
con frutos exquisitos, con flores de nardo y azahar;

con toda clase de árbol resinoso,
con nardo y azafrán, con cálamo y canela,
con mirra y áloe, y con las más finas especias.
Eres fuente de los jardines, manantial de aguas vivas,
¡arroyo que del Líbano desciende!
(Cnt 4.12-15 NVI)

En otros lugares de la Biblia (Pr 5.15-19), así como en otros poemas del antiguo Oriente Próximo, vemos que el jardín regado es una metáfora de la vagina de la mujer. Podemos incluso reconocerlo en la estructura del poema mismo, ya que el poeta va bajando desde la cabeza femenina hasta el objeto de su interés más intenso.

Haremos una pausa para considera otro texto más de Cantar de los Cantares, un texto que indica que el amor de Cantares no es sin dificultad. La historia se cuenta desde la perspectiva de la mujer. Escucha la llamada del amante en la *puerta; sin embargo, ella ya está en la *cama para dormir, de manera que quizás jugueteando le dice que no quiere levantarse para abrir. Él responde primero intentando entrar en la casa. La NVI traduce el pasaje crucial:

Mi amado pasó la mano por la abertura del cerrojo;
¡se estremecieron mis entrañas al sentirlo!
Me levanté y le abrí a mi amado;
¡gotas de mirra corrían por mis manos!
¡Se deslizaban entre mis dedos
y caían sobre la aldaba! (Cnt 5.4-5)

No obstante, este lenguaje tiene doble sentido y las traducciones, incapaces de captarlo, han enfatizado los aspectos insulsos del mismo. Una traducción que enfatiza el otro lado del significado pretendido del texto sería algo parecido a:

Mi amado metió su mano por el agujero,
Y mi vagina se inflamó,
Y yo me levanté y me abrí para mi amor.

El Cantar de los Cantares es rico en imaginería sexual. Gran parte de ello procede del hombre ya que describe la hermosura sexual de la mujer y su atracción, pero existen ejemplos de la mujer hablando explícitamente sobre el poder de la belleza del hombre. En medio de un cántico descriptivo del hombre, la mujer dice:

Sus brazos son barras de oro
montadas sobre topacios.
Su cuerpo es pulido marfil
incrustado de zafiros (Cnt 5.14 NVI).

Una vez más, las traducciones son reticentes, y aquí oscurecen intencionadamente el texto hebreo más explícito. No es su cuerpo el que se compara a una losa de marfil, sino su órgano sexual que es como un colmillo de marfil.

El Cantar de los Cantares ejemplifica, pues, el uso de imágenes de sexo con propósitos románticos y eróticos. En otros lugares de la Biblia encontramos imágenes como eufemismos. El «pie» por ejemplo, puede referirse al pene o a la vagina, no solo en los

contextos urinarios (1 S 24.3), sino también en las escenas sexuales (Ez 16.25). Es sumamente probable que la escena de la *era entre Rut y Booz debiera añadirse a esta lista. Que ella destapara los pies de Booz (Rt 3.4) se interpreta mejor como una proposición sexual temporalmente declinada.

Números 5 contiene el procedimiento legal para la sospecha o el adulterio. Bajo la dirección del sacerdote, la mujer bebe una poción que no tendrá efecto si es inocente, pero que resultará en su «muslo» se secará (Nm 5.22) si el culpable. Desde los primeros tiempos, esta referencia al muslo se consideró un eufemismo para la vagina (Ashley, 132). Ver también Génesis 47.29, donde se hace referencia al órgano sexual masculino.

El acto sexual. No hay verbo en la Biblia que signifique «tener relación sexual»; más bien se comunica la idea mediante una serie de metáforas eufemísticas. Las dos primeras se usan con bastante frecuencia y pueden ser metáforas hechas. El muy común «conocer» indica que meterse en sexo entraña conocer nuevas cosas sobre el cuerpo y la personalidad de la pareja (cp. Gn 4.1, 17, 25; 1 S 1.19). «Acostarse» con alguien es un indicio de las posturas más comunes para el acto sexual (Gn 19.32; 22.19; 38.26; Lv 18.22; Dt 28.30).Expresiones más coloridas incluyen «jugar» Gn 26.8), «arar» (Jue 14.18) y «moler grano» (Job 31.10).

La burda metonimia para las mujeres como objetos sexuales aparece en Jueces 5.30 (la NVI traduce «muchacha», pero el argot hebreo es vulgar; cp. Ex 2.8, donde se hace referencia a las mujeres como «pechos».

El sexo como imagen. *Dios como marido.* Dios no es un ser sexual (ver más arriba). Como resultado, se revela a sí mismo a la humanidad usando imágenes tanto masculinas como femeninas. En su mayor parte, sin embargo, Dios adopta el papel de hombre en la metáfora sexual. Dios le ordena al profeta Oseas que se case con «una mujer adúltera» (Os 1.2). En el segundo capítulo, Oseas habla en nombre de Dios cuando dice airadamente:

Contended con vuestra madre, contended;
porque ella no es mi mujer, ni yo su marido;
aparte, pues, sus fornicaciones de su rostro,
y sus adulterios de entre sus pechos (Os 2.2 RVR1960)

El tema continúa en el tercer capítulo cuando Dios le dice a Oseas: «Me habló una vez más el Señor, y me dijo: «Ve y ama a esa mujer *adúltera, que es amante de otro. Ámala como ama el Señor a los israelitas, aunque se hayan vuelto a dioses ajenos y se deleiten con las tortas de pasas que les ofrecen» (Os 3.1 NVI). A lo largo de estos tres capítulos, la infidelidad espiritual de Israel se asemeja a la infidelidad sexual. La suposición de que la relación de Israel con Dios es como una relación de *matrimonio, pero que ellos, como esposa suya, se acuestan con otros hombres, es decir, otros dioses. Dios demuestra su gran paciencia y compasión al retomar de nuevo a su pueblo que lo ha desdeñado.

Oseas es el primer profeta en desarrollar largo y tendido esta analogía entre la intimidad sexual y la relación divina-humana. La imagen es natural, ya que la relación matrimonial es la más íntima de todas entre los seres humanos, y el acto sexual es una expresión

extraordinaria de unidad. Ambos se vuelven una sola carne ya que entran en relaciones sexuales.

La relación matrimonial también es mutuamente exclusiva. Aunque uno pueda tener múltiples *amigos, *hijos, dos padres y muchos colegas de trabajo, una solo puede tener un cónyuge. La Biblia es muy clara en su código moral en cuanto a que el acto sexual solo puede suceder legítimamente en el contexto de la relación matrimonial. La imagen de matrimonio y sexo, una relación puramente exclusiva y que no admite rivales, es pues una imagen ideal de la relación entre Dios y su pueblo.

Por consiguiente, cuando Israel flirtea con falsos dioses y los acepta, se describe el pecado como una especie de adulterio. Incluso antes de Oseas, el Pentateuco, aunque no desarrolla la metáfora extensamente, supone que Dios e Israel tienen una relación como la del matrimonio y que salir de esta relación evoca los celos de Dios (Ez 19.3-6; 20.2-6; 34.14). Estos lapsos se describen como adulterio, una relación sexual perversa (Ex 34.15-16; Lv 17.7).

Otros profetas siguen a Oseas y condenan la *apostasía espiritual de Israel describiéndolo como adulterio: Jeremías (Jer 2.1; 3.6), Isaías (Is 50.1; 54) pero sobre todo Ezequiel, que dedica dos largos capítulos (16 y 23) para acusar a Israel de infidelidad religiosa mediante una descripción gráfica de infidelidad sexual.

Ezequiel 16 describe el principio de Israel como un nacimiento (*ver* MATRIMONIO para comentarios sobre Ez 23). Su parentesco estaba mezclado; su padre era amorreo y su madre hitita. Sus padres lo abandonaron al nacer, pero Dios vino a su encuentro en el *desierto, donde se ocupó de él y lo crió. El texto habla después de la relación entre Dios e Israel en términos sexuales descarados: «Tiempo después pasé de nuevo junto a ti, y te miré. Estabas en la edad del amor. Extendí entonces mi manto sobre ti, y cubrí tu desnudez. Me comprometí e hice alianza contigo, y fuiste mía» (Ez 16.8 NVI).

Aunque Dios le dio a Israel muchos regalos preciosos de *vestiduras, *joyas y *comida, él usó su nueva prosperidad para seducir a otros amantes: «Sin embargo, confiaste en tu belleza y, valiéndote de tu fama, te prostituiste. ¡Sin ningún pudor te entregaste a cualquiera que pasaba!

En realidad, Israel fue peor que una prostituta, ya que estas al menos cobraban pos sus favores sexuales, aunque el pueblo de Dios pagaba realmente para dormir con sus amantes (Ez 16.34). A causa de estos pecados, Dios castigará a Israel.

En la mayoría de los lugares, la imagen sexual se usa para presentar, de un modo gráfico y repulsivo, la infidelidad de Israel hacia Yahvéh. Sin embargo, la imagen se basa en la suposición de que Yahvéh e Israel tienen una relación sexual íntima.

Por esta razón, el Cantar de los Cantares se ha considerado desde hace mucho tiempo un poema que celebra la relación íntima y exclusiva con su pueblo. De hecho, el contenido canónico ha sido tan fuerte que a lo largo de los siglos los intérpretes han pasado por alto el hecho de que el texto es una celebración de la sexualidad humana. La relación entre el hombre y la mujer de Cantares es altamente sexual. En ningún otro lugar se afirma su matrimonio de un modo más explícito, pero debe asumirse dada la naturaleza de la ética sexual durante el periodo bíblico. El Cantar de los Cantares se

puede leer, pues, en conjunto como un cántico que no solo exalta la sexualidad humana, sino también la estrecha relación entre Dios y su pueblo.

El tema sexual se continúa en el NT, donde se asocia siempre de forma explícita con el marimono. Más notorio es el libro de Efesios, donde Pablo asocia la cercanía de la relación del matrimonio con el que existe entre Cristo y la iglesia. Pero también habría que mencionar Apocalipsis 18.6-8, donde la unión final entre Cristo y la iglesia se describe como la unión de una esposa y un esposo (Ap 19.6-8).

La Señora Sabiduría y Dama Necedad. El libro de *Proverbios, aunque también describe la idolatría como forma de sexualidad ilícita, tiene un desarrollo especialmente interesante de la metáfora sexual para la relación entre Dios y su pueblo. Podemos observar esto en la personificación de la *sabiduría y la *necedad como dos mujeres. El destinatario del libro de Proverbios, especialmente notorio en los primeros nueve capítulos del libro, es un joven varón. La vida se asemeja a una senda y sus padres lo están instruyendo en la mejor forma de vivir la vida. Abogan por una vida de sabiduría y por el rechazo de la necedad. Para exponer la idea de forma explícita, la sabiduría se personifica como una mujer:

Largura de días está en su mano derecha;
En su izquierda, riquezas y honra.
Sus caminos son caminos deleitosos,
Y todas sus veredas paz.
Ella es árbol de vida a los que de ella echan mano,
Y bienaventurados son los que la retienen.
(Pr 3.16-19)

Con el último paralelismo, la imagen adquiere un sabroso giro sexual (ver también Pr 4.7-8).

El tema llega a su clímax en Proverbios 8 y 9. En el primero de los capítulos, el más conocido de los dos, se cita en referencia a Cristo en el NT al menos dos veces (Col 1.13, cp. Mt 11.19), pero nuestro enfoque estará en Proverbios 9, que presenta dos figuras femeninas, Sabiduría y Necedad. En Proverbios 9, tanto Sabiduría (Pr 9.1-6) como Dama Necedad (Pr 9.13-18) están sentadas junto a su casa, mirando la senda de la vida. Ambas llaman a los hombres que pasan por allí con la misma invitación: «El que sea simple que entre aquí». La invitación tiene matices sexuales. Las mujeres quieren que los hombres entren a su casa y cenen con ellas, compartiendo momentos de intimidad.

¿Quiénes son estas mujeres? Sus casas están situadas sobre una colina (Pr 9.3, 14), donde solo se puede encontrar las casas de los dioses. La Señora Sabiduría es claramente la personificación de la sabiduría de Yahvéh, una metonimia para Yahvéh mismo. La Dama Necedad representa a los falsos dioses que seducen a Israel para que sea infiel hacia su verdadero Dios. En otras palabras, Proverbios 9 presenta una elección religiosa fundamental a los israelitas a través de la metáfora sexual: ¿A quién se unirán, a Yahvéh o a los dioses de las naciones?

Ver también ADULTERIO; CANTAR DE LOS CANTARES; ESPOSA; HISTORIA DE AMOR; HOMBRE, IMÁGENES DE; MARIDO; MATRIMONIO; MUJER, IMÁGENES DE; PROSTITUTA; VIOLACIÓN, VIOLENCIA SEXUAL.

BIBLIOGRAFÍA. T. R. Ashley, *The Book of Numbers* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1993); B. R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian*

Literature (Bethesda, MD: CDL Press, 1993); M. H. Pope, *The Song of Songs* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1977).

SIERVO

Existen muchos tipos distintos de siervos y de servicios en las Escrituras: un asistente personal como Giezí para Eliseo (2 R 4.12); un *discípulo y potencial sucesor, como Josué para *Moisés o Eliseo para Elías (Ex 24.13; 1 R 19.21); un empleado de confianza como el siervo de *Abraham (Gn 24.2); o los que ofrecen servicio principalmente por su propio beneficio (Jos 9.8; 2 S 15.34; 2 R 10.5). El servicio puede ser voluntario o involuntario, pagado o gratuito, temporal o permanente. La diferencia entre *esclavo y siervo no queda tan clara en los escritos bíblicos como en las situaciones de esclavitud más modernas, y tampoco es tan obvia en el AT como en el NT (*ver* ESCLAVO, ESCLAVITUD).

Lo que todos los modelos tienen en común es la existencia de un superior (ya sea un empleador, un propietario o un supervisor) a quien servir y una tarea de servicio que completar. Los siervos están llamados a tener una actitud de deferencia a sus superiores, a buscar el beneficio de ellos en lugar de ser interesados, y ser obedientes y útiles. Los que son servidos tienen la responsabilidad de cuidar y proteger a sus siervos. En palabras de la amonestación de Pedro: «Criados, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos» (1 P 2.18 RVR1960). En general, un siervo es de bajo estatus, aunque esto cambiará según el tipo de servicio implicado y el estatus del amo particular. La cualidad más elogiada en los siervos, en la Biblia, es la fidelidad (una docena de referencias), resumida por el comentario de Pablo con respecto a que «se requiere de los administradores, que cada uno sea hallado fiel» (1 Co 4.2 RVR1960).

Por tanto, existe un transferencia bastante fácil desde el concepto del siervo humano al del siervo de *Dios. El servicio a Dios se espera de todos, pero a causa de la grandeza divina, los que dan un servicio especial y se consideran dignos del título «Siervo de Dios» o «Siervo del Señor» son particularmente reverenciados y reciben un alto estatus. El título se vuelve adecuado para los *reyes (2 R 19.34), *profetas (1 R 14.18; 2 R 14.25; Is 20.3), la nación de *Israel (Is 41.8; Sal 136.22) y el Mesías (Is 52.13; Zac 3.8). El servicio a Dios implica *justicia y rectitud (Is 32.18), así como *adoración, y el Siervo del Señor es aquel que describe de forma particular esas características. En el NT, se estimula al creyente a vivir una vida de servicio sacrificial a Dios y también a la comunidad (Ro 12.1; Fil 2.17, 30).

Pero el concepto del siervo se pone boca abajo por causa de Jesús. Él es Señor (Jn 13.13; Hch 10.36; 1 Co 12.3), y ser un siervo de Cristo es confesarle como Señor. A pesar de ello, «el Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir» (Mt 20.28 RVR1960). Este servicio no era tan solo simbólico; implicaba tareas de baja condición

como lavar los *pies (Jn 13.1-17) y conducía finalmente a su *muerte. El Señor se somete voluntariamente a sus propios discípulos, y el concepto del liderazgo del siervo ha nacido.

En la nueva comunidad iniciada por Jesús, los líderes tienen que seguir patrones bastante distintos de los que normalmente se hallan en el mundo. No deben de actuar hacia la comunidad como *padres, o *maestros o amos, sino como siervos (Mt 23.8-12). La iglesia moderna toma este concepto en teoría, usando palabras como *diáconos, ministros* o *pastores* para sus líderes. La idoneidad de la imagen de siervo par los creyentes también participa en el gran patrón de inversión de valores de la Biblia: según los principios humanos, el servicio es algo ignominioso, pero en la economía del reino, el epíteto «siervo del Señor Jesucristo» se convierte en un título honorífico (Stg 1.1; cp. Col 1.7; 4.7).

Ver también ESCLAVO, ESCLAVITUD; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; LLAMADO, VOCACIÓN; LIDERAZGO; OBEDIENCIA.

SIERVO del Señor. *Ver* SIERVO SUFRIENTE.

SIERVO SUFRIENTE

La exaltación a través de la humillación es el tema central del cuarto cántico del siervo de Isaías (Is 52.13–53.12), del que derivamos la etiqueta de «siervo sufriente». La variedad de imágenes usadas para respaldar este tema central convierte «siervo sufriente» es uno de los títulos mesiánicos más ricos tanto del AT como del NT. El arquetipo suele interpretarse para incluir a cualquiera que sufra de forma redentora por el beneficio de los demás. El primer ejemplo de las Escrituras es *José, que pasa calamidades que acaban siendo redentoras para su familia y todo un mundo que pasaba hambre (Gn 45.5-8; Gn 50.20). Las vidas de *Moisés, el líder poco apreciado que intercede ante *Dios a favor de una nación innoble, y *Jeremías, el profeta llorón, también encaja en el arquetipo.

Aunque algunos han visto al siervo de los «cánticos del siervo» de Isaías (Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13–53.12; existe cierto debate en cuanto a la extensión de los tres primeros) como el *Israel corporativo, cuando leemos desde el NT hacia atrás, el siervo del cuarto cántico debería entenderse como mesiánico. Tanto los escritores del NT como Jesús mismo alude una y otra vez al cántico del siervo para fundamentar sus reivindicaciones mesiánicas (p. ej., Mt 8.17; Mr 9.12; Jn 1.29; Ro 5.19; 1 P 2.21-25; ver también Mt 12.18-20 como eco de Is 42.1-4).

Aunque existen importantes conexiones entre los cuatro cánticos del siervo, la exaltación del siervo sufriente a través de la humillación de revela de un modo más claro en el cuarto cántico (cp. Is 50.6, donde el tercer cántico menciona el sufrimiento como parte de la comisión del siervo). El siervo sufriente es una señal para reyes y naciones (Is 52.13-15). «Será exaltado, levantado y muy enaltecido» (Is 52.13 NVI; curiosamente, la redacción hebrea es aquí la misma que en Is 6.1). Servirá de señal no a pesar de su humillación, sino a causa de ella. Su ejemplo representa, pues, la postura verdaderamente justa que las personas adoptan delante de un Dios santo. El siervo sufriente crecerá «como raíz de tierra seca» (Is 53.2 RVR1960). Aunque esto se podría tomar como una

*bendición —la vida de la planta que emerge de una tierra árida— lo más probable es que pretenda describir lo contrario. El contexto habla de rechazo y aislamiento, apuntando a una planta endeble que lucha por sobrevivir en una tierra de escasa vegetación.

Tal vez la imagen dominante asociada al siervo sufriente es el *cordero usado como ofrenda por el *pecado en la práctica del AT (Is 53.4-9). Las *heridas del siervo se describen gráficamente, cómo lleva las dolencias y las *enfermedades de los seres humanos y sus castigos justamente merecidos. Aquí encontramos las raíces de la doctrina de la *expiación sustitutiva. Sobre este cordero, curiosamente silencioso en su sufrimiento —a diferencia de Job, Jeremías y otros—, se colocan los pecados de todas las *ovejas (ver Jn 1.29). En beneficio de ellos, es cortado de la tierra de los vivientes.

Es fundamental reconocer que Dios es aquel que castiga al siervo, como aclaran Isaías 53.4 y 53.6. Dios exige un *sacrificio por el pecado y es el siervo quien lo paga. Así encontramos al siervo en la posición aparentemente paradójica de ser humillado por Dios y aún así exaltado por su *obediencia a él. Por medio de esta, el siervo sufriente proporciona vida, *luz y justicia para muchos (Is 53.10-1). El siervo sufriente también es una figura real (Is 53.12). A través de su obediencia hasta el punto de la humillación, recibe el botín de la victoria que se le debe al rey. En su lugar de exaltación, sigue con su obra en beneficio del pueblo de Dios por medio de la intercesión por ellos.

Como escribe Pedro, el siervo sufriente es un tipo y modelo de los que siguen (1 P 2.21-25). El siervo sufriente es la imagen suprema de la resistencia y la confianza, demostrando exaltación por medio de la humillación y llevando una *cruz para ganar una *corona. La carrera misionera de Pablo, sufridor frecuente en sus *viajes, es un paradigma de la vida cristiana como el siervo sufriente de Cristo.

Ver también ISAÍAS, LIBRO DE; JESÚS, IMÁGENES DE; SUFRIMIENTO.

SIETE

De los números que tienen un significado simbólico en el uso bíblico, siete es el más importantes. Se usa para indicar completitud o totalidad. Subyacente a todo este uso del número siete está el séptimo día de la semana que, según Génesis 1.1–2.3 y Éxodo 20.11 pertenece a la estructura de la *creación dada por Dios. Él completó su propia obra de la creación en siete *días (Gn 2.2) y siete días constituyen un ciclo completo de tiempo.

El simbolismo de la completitud aparece en una amplia variedad de usos del número siete. Por ejemplo, salpicar siete veces la *sangre de un sacrificio (Lv 16.14, 19) indica una purificación completa. Los siete «ojos del Señor que recorren toda la tierra» (Ap 5.6 NVI; cp. 1.4; 3.1; 4.5), los siete espíritus son la plenitud del Espíritu divino (*ver* ESPÍRITU SANTO) que salen al mundo como el Espíritu de Cristo con poder completo («siete cuernos») y un conocimiento y una percepción completos («siete ojos»). Las siete cabezas del dragón (Ap 12.3) y la bestia (Ap 13.1; 17.3, 9-11) representan la totalidad de la oposición satánica a Dios y la secuencia completa de los gobernantes que se oponen al gobierno de Dios. En Hebreos 1.5-14, una serie de siete citas del AT proporciona una demostración completa de la idea en cuestión.

Como el siete es el número de la completitud, una serie específica de siete puede funcionar como representante del conjunto. De las siete «señales» en el Evangelio de Juan, las dos primeras están numeradas (Jn 2.11; 4.54) para alentar al lector a seguir contando hasta siete (los otros cinco sucesos se llaman «señales»: Jn 6.2; 6.14, 26; 9.16; 12.18; 2.18-19); estas señales representan las «otras muchas señales» que Jesús hizo (Jn 20.30). Las siete parábolas de Mateo 13, las siete iglesias de Apocalipsis 2–3, las siete características de la sabiduría en Santiago 3.17 y los siete discípulos en Juan 21.2 son, en cada caso, representantes de todas las demás.

El modelo proporcionado por la semana de seis días y el *día de reposo significa que en una serie de siete, el séptimo es a veces diferente de los otros seis y culminante. La séptima de las siete señales del Evangelio de Juan es la *muerte y la *resurrección de Jesús (Jn 2,18-19; cp. Jn 20.30), un clímax al que apuntan las otras seis señales, que son milagros de Jesús. En la serie de siete aperturas de *sellos (Ap 6.1–8.1) y la serie de siete sonidos de *trompeta (Ap 8.2–11.19), el séptimo de cada caso es un punto culminante apartado de los seis precedentes. La importancia especial de Enoc se indica llamándole el «séptimo» en la descendencia de *Adán (Judas 14).

A veces, el número *setenta funciona como el siete. Setenta años es la duración completa de la vida humana (Sal 90.10; Is 23.15). La mesa de las naciones de Génesis 10 enumera setenta naciones que representan a todas las del mundo, y los setenta discípulos enviados por Jesús (Lc 10.1) pueden estar simbólicamente relacionada con esta idea.

Si siete representa la completitud, setenta y siete es el símbolo de la plenitud no restringida e insuperable. Comparado con la séptuple venganza de *Caín, la de Lamec es setenta y siete veces más (Gn 4.24), mientras que, por el contrario, Jesús ordena que el *perdón no solo sea siete veces, sino setenta y siete veces (Mt 18.21-22). En la genealogía de Jesús que aparece en Lucas él es la septuagésimo séptima generación de la historia humana (Lc 3.23-38).

Los conjuntos de siete no siempre están en la superficie literaria, sino que hay que detectarlos. El libro de Apocalipsis contiene siete bienaventuranzas dispersadas a lo largo de su contenido (Ap 1.3; 14.13; 16.15; 19.9; 20.6; 22.7, 14). El Evangelio de Juan contiene dos conjuntos de dichos de Jesús de «Yo soy». Uno de ellos es de dichos absolutos de «Yo soy», en el que el simple «Yo soy» es una declaración de identidad divina (Jn 4.26; 6.20; 8.24, 28, 58; 13.19; 18.5, 6, 8). El otro es de dichos de «Yo soy» con predicados (p. ej., «Yo soy el pan de vida», Jn 6.35; 8.12; 10.7, 9; 10.11, 14; 11.25; 14.6; 15.1, 5). Juntos indican la plenitud de la identidad divina de Jesús y de su relevancia salvífica.

Ver también DÍA DE REPOSO; SETENTA.

SILENCIO

El silencio comunica. Es un rasgo básico de las relaciones humanas, porque con frecuencia debemos interpretar el silencio de los demás. Y por su naturaleza misma, el silencio puede expresar una amplia variedad de cosas. Por lo general no es difícil

interpretar: la rebelde hosquedad de un niño, el silencio cuando entra el director de la escuela. Pero, a veces, el silencio *resulta* difícil de interpretar.

No es de sorprender, pues, que el silencio en la Biblia exprese una amplia gama de emociones, actitudes y estados: atención (Dt 27.9; Job 33.31; Hch 19.33), moderación (1 S 10.27; Sal 50.12; Jer 4.19), respeto y asombro (Job 29.21; Hab 2.20), *lealtad (Is 36.21), pensamiento profundo (Hch 15.12), aceptación de *culpa (Job 13.19; Ro 3.19), *descanso después del tumulto o del *sufrimiento (Sal 46.10; Mr 4.39), temor de decir algo incorrecto (Sal 39.2), incluso *sabiduría (Job 13.5; Pr 17.28); de manera más negativa puede expresar falta de fe (Est 4.14), *temor (Job 31.34; Hch 18.9), profundo *dolor (Job 2.13; Lm 2.10), rebelión (Sal 32.2; Mr 3.4), derrota o destrucción (Sal 101.5; 143.12; Is 47.5), y sobre todo la *muerte (Sal 31.17-18; 94.17; 115.17). De manera relevante, existe un verbo hebreo (usado, p. ej., en Sal 18.40, 101.5; Lm 3.53) que significa tanto «destruir» y «guardar silencio».

Los escritores bíblicos también explotan ocasionalmente la «franqueza» del silencio; por ejemplo, el silencio de Aarón en Levítico 10.3 (¿dolor? ¿rebeldía? ¿sumisión?), el silencio de *Dios (Sal 44.23; 83.1), el silencio de *Jesús en su juicio (Mr 14.61; cp. Is 53.7) o el silencio en el *cielo en Apocalipsis 8.1. También merece la pena mencionar que aquí hay ausencias de discurso relevantes cuando cabría esperar algo (por ejemplo, de Nicodemo después de Jn 3.21). En todos estos casos, nosotros los lectores tenemos que proporcionar el sentido del silencio, que actúa como metáfora o parábola.

Ver también OÍDO, OÍR; VOZ.

SINAÍ

El Monte Sinaí, también llamado Horeb (Ex 17.6; 33.6), es donde Israel recibe la *ley por medio de *Moisés. Se le conoce como «el monte de Dios» en Éxodo (Ex 3.1 RVR1960) y una vez en Números se le denomina «el monte de Yahvéh» (Nm 10.33). Su altura y su apariencia física no son importantes y, por tanto, no se proporcionan (y la identificación de su ubicación solo puede ser una conjetura), pero su situación en el *desierto, donde la *comida y el *agua son escasos, trae inevitablemente a la mente una imagen de rocas duras y estériles.

El principal significado de Sinaí tiene que ver con que fue el lugar de revelación donde Dios se encuentra con Israel, la unión temporal del *cielo y de la *tierra. Es, pues, «tierra santa» (Ex 3.5 NVI). Cuando el pueblo llega al Sinaí —objetivo del *éxodo (Ex 3.12)— ellos deben consagrarse de forma adecuada por medio del *lavamiento y la abstinencia sexual, e incluso entonces, no pueden acercarse al misterioso *monte (Ex 19.10-15, 21). Después de que Dios (al que se describe viviendo arriba en los cielos) baje al monte, solo sube (Ex 19.20) Moisés (y en algunos pasajes Aarón también); esto es algo que ocurre una y otra vez. Allí, en la «densa oscuridad» (Ex 20.21 NVI), Dios le revela a Moisés los Diez Mandamientos y el resto de la *ley, y también —en respuesta a la petición de Moisés— a sí mismo (Ex 33.12-23). Pero el pueblo que está en la distancia solo ven humo y *fuego, y escucha *truenos y *trompetas y experimentan un terremoto (Ex 19.18-19; 20.18).

Como el lugar santísimo al que solo el *sumo sacerdote puede entrar a causa de la presencia de Dios, un lugar santo al que solo unos pocos pueden acercarse.

Aunque Sinaí/Horeb es una presencia constante en Éxodo y Deuteronomio, apenas aparece de nuevo en el resto de la Biblia. Esto se debe a que tras la revelación a Moisés, ya no juega un papel relevante en la historia sagrada. A diferencia del Monte Sion no está estrechamente asociado a las instituciones políticas y religiosas; pertenece al pasado.

Fuera del Pentateuco, el Sinaí/Horeb se menciona o se hace alusión a él en dos tipos de pasajes: los que recuerdan la dación de la ley y los sucesos que la acompañan (Jue 5.5; 1 R 8.9; 2 Cr 5.10; Neh 9.13; Sal 68.8; 106.19; Mt 4.4) y los que comparan de forma implícita a un individuo con Moisés. En los últimos pasajes, las personas hacen cosas en un monte designadas a recordarles a los oyentes o lectores informados lo que Moisés hizo en el Sinaí. Los dos ejemplos más obvios aparecen en 1 Reyes 19.8, 12 (Elías, cp. Ex 33.21-23; 34.28; Dt 9.9) y Mateo 5.1–8.1 (Jesús, cp. Ex 19.3-14; 34.29; etc.; ver también Jn 6.3). En el caso de Jesús, le vemos como el nuevo legislador. Acababa de salir del desierto, don había resistido las *tentaciones de ^Satanás durante *cuarenta días y noches (paralelo a los cuarenta años de los israelitas en el desierto), él le entregó la ley a su pueblo. En Gálatas, Pablo desarrolla una alegoría del Sinaí y la Jerusalén de arriba, en la que Sinaí representa el antiguo pacto, la esclavitud y la «Jerusalén presente», en contraste con la libertad de la «Jerusalén de arriba» (Gá 4.21-31). Notamos, asimismo, el uso de la imaginería del Sinaí en Hebreos 12.18-29, donde ese monte representa el antiguo pacto, mientras que el Monte *Sion representa el nuevo pacto que lo sustituye.

Ver también LEY; MOISÉS; MONTE; TEOFANÍA; DESIERTO; SION.

BIBLIOGRAFÍA. J. Leven son, *Sinaí and Sion: An Entre into the Lewis Bible* (San Francisco: Arpar & Ros, 1987).

SION

Sion es un símbolo o metáfora de la histórica *ciudad de *Jerusalén. Pero detrás de esta metáfora se encuentra un grupo complejo de temas entrelazados de inmensa relevancia teológica. En varias partes de las Escrituras encontramos los conceptos siguientes asociados a la ciudad de Sion: el *templo como morada de Yahvéh; el pueblo del pacto de Dios como el apóstata *Israel bajo el *juicio y el *remanente purificado que hereda las *bendiciones de Dios; la *dignidad real davídica que conduce a la idea del Mesías; el centro del mundo desde donde se promulgará la *ley de Dios y al que las naciones *gentiles fluirán; los renovados *cielos y tierra, donde reinarán la *paz y la *prosperidad. Solo veremos brevemente algunas de las imágenes generadas por estos temas.

Nuestro punto de partida es la histórica ciudad de Jerusalén, la ciudad cananea capturada por David (2 S 5.6), que la convirtió en su capital política y religiosa. Instaló el *arca del pacto allí (2 S 6), pero fue su hijo *Salomón quien edificó el templo. Yahvéh hizo allí su morada y escogió a Sion para sí mismo, aunque se sabía que ni el cielo de los cielos podía contener la presencia del Dios infinito (1 R 8.27).

Tanto en el AT como el NT, la ciudad representa al pueblo de Dios. En Apocalipsis 21.9 la Santa Ciudad es la *novia, la esposa del *Cordero. En el AT, lo que le ocurre a Sion, en bendición o *maldición, es un microcosmos de los propósitos de Yahvéh para su

pueblo. En la época de Isaías, cuando tuvo lugar la crisis asiria del siglo VIII A.C la ciudad quedó como el refugio de una *viña, como una barraca en un campo de melones (Is 1.8), totalmente rodeada, pero no capturada. Esto llevó a la falsa ideología de la inviolabilidad de Sion. El mundo profético no tenía validez eterna para Ezequías y Acaz. Jeremías reprendió a los que confiaban con un optimismo fácil en las palabras: «Este es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor» (Jer 7.4). Y el juicio de Dios cayó sobre la ciudad y fue capturada y profanada por los babilonios.

Es característico de los profetas que oscilen rápidamente entre referencias a la Sion histórica bajo juicio y las alusiones a la Sion de los últimos días. En Isaías 2.2-4 (par. Mi 4.1-3), el Monte de Sion se describe como el asiento del gobierno del mundo de Yahvéh; la paz prevalecerá, la palabra de Yahvéh se emitirá desde allí y todas las naciones gentiles fluirán hasta ella. Yahvéh reinará desde allí, la ciudad del Gran Rey (Sal 48.1-8). Es como el Monte Zafón en el lejano norte, la *cumbre mitológica, la morada del panteón de *dioses cananeos. Pero los que habitan esta Sion escatológica serán el remanente santo (Is 4.2-6) que ha sido purgado por *fuego y limpio (*ver* PURIFICACIÓN) para estar perfectamente consagrado al Señor. Aquí, el símbolo del *Renuevo, que más tarde se convertirá en un término técnico para el Mesías (Jer 23.5), se refiere probablemente a este remanente electo.

Yahvéh mismo es el Rey que reina desde Sion (Sal 132.13). Pero ha instalado a su propio rey sobre Sion, su santo monte (Sal 2.6). La continua dinastía davídica es el resultado de la promesa a David por medio de la profecía de Natán (2 S 7). Sin embargo, el fracaso de los reyes históricos de Judá condujo a la proyección del rey davídico ideal en el concepto futuro del Mesías.

Las ideas de una creación gloriosamente renovada, centrada en la exaltada ciudad de Sion, presidían sobre el Rey mesiánico, se encuentran vinculadas en Isaías 11. Pasajes similares se encuentran en Isaías 66. «En todo mi santo monte no habrá quien haga daño ni destruya» (Is 65.25 NVI) y la tierra será irrigada por un arroyo sobrenatural que fluye desde el Monte de Sion (Sal 46.4; Ez 47.1-12; ver AGUA).

Tal vez la imagen más impresionante usada para describir a Sion es la metáfora de una mujer. Es la *hija de Sion, es decir, la Señora Sion (Is 1.8). Incluso aquí existe una amplia gama de connotaciones, con diferentes matices adecuados para diferentes contestos históricos y teológicos. Isaías usa el concepto pactal del *matrimonio (Is 1.21). Es una ciudad fiel, leal a su socio de pacto, Yahvéh, atada a su marido por lazos de amor obligados; pero se ha vuelto infiel, una *prostituta, con todas las connotaciones de degradación, deslealtad, impureza y juicio.

En el último contexto del exilio babilonio, Sion se asemeja a una esposa abandonada (Is 49.14). Es como una madre afligida y *estéril (Is 49.20-21), asombrada ante la incomprensión de su prole espiritual. Este tema se repite en Isaías 54.1, 6: una esposa abandonada. Afligida en espíritu, una esposa que se casó joven y que ahora es rechazada. Pero el abandono no será la última palabra, porque ya no la llamarán abandonada, sino que recibirá un nuevo nombre, Hefzi-bá, «mi deleite» (Is 62.4).

Finalmente, en Isaías 66.7-9, se describe a Sion como una mujer encinta que está de parte y, después, como una madre que cría, amamantando y meciendo a su bebé en su regazo. Este milagroso *nacimiento —sin dolores de parto— describe el renacimiento de la nación tras el *exilio. Nada como esto ha ocurrido con anterioridad, una imagen de la *maldición eliminada del nuevo Edén (ver JARDÍN). Así habitará la tierra la descendencia espiritual de Sion.

Tal vez uno de los usos más dramáticos de la imaginería de Sion aparece en Hebreos 12. Aquí se contrasta a Sion con aquella otra montaña relevante, *Sinaí. Esta última representa una relación formal, legal con Dios, aunque Sion representa la relación de la gracia. El autor alienta a sus lectores a venir a Sion y unirse con la comunión de los demás santos y la adoración del Dios vivo: «Os habéis acercado al monte de Sion, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial, a la compañía de muchos millares de ángeles, a la congregación de los primogénitos que están inscritos en los cielos» (He 12.22-23 RVR1960).

Ver también DAVID; JERUSALÉN; REY, REINADO; MONTE; SINAÍ; TEMPLO.

SIRVIENTA, DONCELLA

Los términos hebreo y griego traducidos «sirvienta» o «doncella» se usan de diversas formas en la Biblia. Pueden referirse a una joven en edad casadera (1 R 1.2-4; Est 2.3), una *virgen (Gn 24.16; Dt 22.23), una joven casada (Rt 4.12), una *sirvienta o *esclava (Gn 16.1; Ex 23.12; Sal 123.2). La imagen se unifica mediante tres rasgos: el estatus vulnerable, un fuerte servicio y una fe inusual.

Un estatus vulnerable. La juventud, el género y la virginidad contribuyen al vulnerable estatus de la doncella. En las culturas antiguas, su bajo estatus como jóvenes se ve duplicado por ser mujer; todavía no se respetaba a las mujeres de edad ni a los niños. El frágil tesoro de la virginidad se pierde con facilidad y es irreparable; perderla de forma inadecuada era una ruina para las mujeres. Diana y Tamar, que son violadas, y Rut y Tamar, viudas prematuras, deben soportar la vergüenza de una cultura. En la Biblia, nuestra imaginación conoce a Agar, escogida por Sara para que conciba un hijo con Abraham, o a Zilpa y Bila que servían a Lea y Raquel dando a luz hijos para ellas (Gn 16.3-5; Gn 30.4, 9-10). Pensamos en María, la madre de Jesús, una joven virgen prometida, pero de la que José no cuidaba aún, y de la gran burla a la que se enfrentó cuando quedó embarazada antes de casarse.

Fuerte servicio. Las siervas son criadas fiables para las persona y para Dios a lo largo de la Biblia. Por lo general las conocemos como jóvenes mujeres y no volvemos a saber de ellas. Las sirvientas cumplían muchos papeles: informaron a Jonatán en la intriga de Absalón (2 S 17.17), la que interrogó a Pedro en el patio durante el juicio de Jesús (Mt 26.29). Una figura más destacada es la joven María que vigila el cesto de su hermano Moisés y negocia privilegios de crianza para su madre cuando la descubre la hija de Faraón (Ex 2.4). Su imagen se repite en la criada que le dice a Naamán que busque al profeta Eliseo para ser sanado de su lepra (2 R 5.2-4), y en Rodes, que deja a Pedro llamando a la puerta mientras corre sin aliento a anunciar su llegada (Hch 12.13-16).

Jesús usa la imagen de la sirvienta leal en su parábola de las vírgenes sabias y las fatuas. Demostrando su fiel servicio, las vírgenes sabias están totalmente preparadas con aceite adicional mientras esperan al esposo (Mt 25.1-12). María, la madre de Jesús, ofrece el servicio más profundo al responder al asombroso anuncio de Gabriel, diciendo: «He aquí la sierva del Señor; hágase conmigo conforme a tu palabra» (Lc 1.27 RVR1960)- El fuerte servicio ofrecido por las sirvientas destaca la ironía de su vulnerable estatus.

Una fe inusual. La fe inusual de las sirvientas bíblicas les permite soportar su vulnerable estatus y motiva su servicio. Agar establece el principio: queda encinta de Abraham, y sufre a las órdenes de Sara, huye al desierto y se le aparece el ángel del Señor que le promete numerosos descendientes del hijo que dará a luz. Accede a regresar junto a Sara con palabras confiadas: «Tú eres Dios que ve» (Gn 16.13 RVR1960). Sus simples palabras de fe reverberan en la respuesta de otra sirvienta ante la dificultad. En su embarazo inusual, María, la madre de Jesús se enfrenta a cierto escándalo y dolor futuro que Simeón más tarde describe como una «espada [que] traspasará tu propia alma» (Lc 2.35 NVI). A pesar de ello, su cántico de alabanza, el Magníficat, solo revela un gozo humilde en servir a Dios (Lc 1.46-55). En su vulnerabilidad, es frecuente que las sirvientas no tengan defensa terrenal, no hay recurso humano contra el daño; literalmente, Dios es su único abogado. La pureza de su fe resultante nos enseña la belleza de confiar plenamente en Dios.

Como siempre, la fe de las sirvientas está justificada. Dios se preocupa de estas mujeres dependientes, aunque fiables: rescata a Agar en el desierto, ordena que el trato de los hijos de Zilpa y Bila sea igual que el de los hijos de Lea y Raquel, y provee a Juan para María cuando esta pierde a Jesús. En la ley hebrea formal Dios requiere que una sirvienta tomada por el señor de la casa reciba el estatus de esposa (Gn 21.15-21; Gn 49; Dt 21.10-14). En la vida de las sirvientas que confían en él, Dios se muestra fiel.

Ver también SIERVO; ESCLAVO, ESCLAVITUD; VIRGEN, VIRGINIDAD; MUJER, IMÁGENES DE.

SOBERBIA

Aunque el apóstol Pablo habla de un orgullo sano que deberíamos tener en nosotros mismos y otros (2 Co 5.12; 7.4; 8.24; Gá 6.4), el término *soberbia* en las Escrituras se usa con mayor frecuencia para aludir a un rasgo de carácter muy negativo que puede describirse como arrogante, vanidoso y altivo. Las clásicas culturas griega y romana sentían una aversión particular por ello, y lo estigmatizaban como *hubris*, convirtiendo prácticamente todas sus tragedias literarias en una variación del tema de los efectos autodestructivos de la soberbia y su ofensa a los dioses. Del mismo modo, en la Biblia esta soberbia trae deshonra (Pr 11.2), engendra riñas (Pr 13.10), va delante de la destrucción (Pr 16.18) y produce humillación (Pr 29.23).

Como rasgo de carácter, la soberbia provoca una galería de personajes memorables en las páginas de la Biblia. Descubrimos personas que alardeaban ostentosamente de su poder y su riqueza. Un ejemplo notorio es el del rey persa Nabucodonosor (Dn 2–4) que erigió una estatua de oro de sí mismo y exigió que sus súbditos se inclinaran ante ella, y quien al caminar por la terraza de su palacio dijo: «¿No es ésta la gran Babilonia que yo

edifiqué para casa real con la fuerza de mi poder, y para gloria de mi majestad?» (Dn 4.29-30 RVR1960). El rasgo más cierto de la soberbia en la Biblia es que precede a una caída, y la historia de Nabucodonosor es fiel a su forma: inmediatamente después de pronunciar su jactancia, fue herido de locura y su reino le fue quitado. La contrapartida de NT es Herodes, que alardeó de su estatus real, haciendo que el pueblo gritara: «¡Voz de Dios y no de hombre!» (Hch 12.22 RVR1960), tras lo cual un *ángel de Dios lo castiga con *gusanos y muere (Hch 12.23).

También famoso como ejemplo de soberbia es el arrogante Amán del libro de *Ester. Estalla de soberbia y maquina venganza cuando su enemigo personal, Mardoqueo, se niega a inclinarse y a temblar ante él. Cuando el rey desea *honrar a alguien, Amán se dice a sí mismo: «¿A quién deseará el rey honrar más que a mí?» (Est 6.6 RVR1960). En consecuencia, procede a prescribir un pretencioso espectáculo de *gloria para sí. En otro lugar de la Biblia, sin embargo, esta soberbia ocurre antes de la destrucción, ya que Amán se ve obligado a colmar a su enemigo, Mardoqueo, de este despliegue de gloria; el resultado es su propia humillación y vergüenza. Finalmente, el soberbio villano es colgado en la misma horca que había preparado para Mardoqueo.

Otra encarnación de la soberbia es la nación y el príncipe de Tiro. Ezequiel 27–28 pinta una extensa imagen de opulencia material junto con la soberbia humana por su logro. En la profecía de juicio contra el rey de Tiro, el profeta describe su soberbio corazón y las palabras: «¡Soy un dios! Estoy sentado en un trono divino» (Ez 28.2 NTV). La acusación profética es: «A causa de tu hermosura te llenaste de orgullo» (Ez 28.17 NVI). Como cabe esperar, esta soberbia tiene «un final terrible» (Ez 28.19 NVI). De naturaleza similar es el oráculo profético de *Isaías en el que narra la caída de Lucifer, como ejemplo de ambiciosa soberbia (Is 14.12-21).

No solo los reyes son los candidatos naturales para la soberbia; también las naciones, a menudo representadas por sus reyes, como vemos una y otra vez en los libros proféticos del AT. Se denuncia al rey de Asiria por el «fruto de la soberbia» y la «arrogancia de sus ojos» (Is 10.12), a Tiro por «la soberbia de toda gloria» (Is 23.9 RVR1960), a Moab por «su soberbia y la destreza de sus manos» (Is 25.11 RVR1960) y por «soberbio, arrogante, orgulloso, altivo y altanero de *corazón (Jer 48.29-30; cp. también Sof 2.8-11), a Sodoma por su «soberbia, saciedad de pan, y abundancia de ociosidad» (Ez 16.49 RVR1960), a Israel por «el orgullo de su fortaleza» (Ez 24.21 NVI; cp. también Am 6.8), a Judá por ser «arrogante en mi santo monte» (Sof 3.11 NVI). Estas referencias solo son representativas de un tema común en las profecías del AT en la que las naciones soberbias son, con frecuencia, actores del drama divino del pecado y del juicio.

De forma más obvia, las imágenes bíblicas de la soberbia pertenecen a reyes y naciones, pero se trata de un defecto al alcance de cualquier individuo con suficiente dinero o poder para proporcionarle una plataforma. Isaías describe una imagen gráfica de las mujeres altivas que «andan con cuello erguido y con ojos desvergonzados; cuando andan van danzando, y haciendo son con los pies» (Is 3.16 RVR1960). Un grafismo similar caracteriza el retrato de los prósperos arrogantes en Salmo 73.3-12 que (de forma predecible) están listas para la ruina inminente (Sal 73.17-20). Los salmos están repletos

de viñetas más breves de gente soberbia: los violentos (Sal 10), los calumniadores (Sal 31.18), los que pecan con su *boca (Sal 59.12), los opresores (Sal 94.3-7), los escarnecedores que están ociosos (Sal 123.4), los de *corazón y *ojos altivos (Sal 131.1). De Jesús procede el retrato satírico del invitado al banquete que se sienta ostentosamente en un lugar de honor, y lo trasladan a un lugar más bajo acompañado por el aforismo «cualquiera que se enaltece será humillado» (Lc 14.7-11 RVR1960).

Como muestran estas breves imágenes, la soberbia tiene muy malas compañías. Está asociada a defectos como la boca perversa (Pr 8.13), jactancias (Jer 48.30), desafío al Señor (Jer 50.29), indiferencia hacia los pobres y los necesitados (Ez 16.49), el autoengaño (Abd 3), el deseo de la carne y de los ojos (1 Jn 2.16) y falsa confianza en las riquezas (1 Ti 6.17). En un catálogo sobrecargado de defectos se coloca dos veces la soberbia (Mr 7.21-22; 2 Ti 3.2-5).

El estudio de numerosos pasajes bíblicos sobre la soberbia nos dará las conclusiones siguientes. En la Biblia, la soberbia no es una mera abstracción, sino que más bien proporciona una serie de imágenes gráficas. Está especialmente vinculada a ciertas partes del cuerpo: el corazón, la boca y los ojos. También se la trata como un mal genérico o una impiedad. La *prosperidad material y el poder que la acompaña son prerrequisitos de la soberbia. Moralmente, la manifestación más común de la soberbia es una *opresión de las personas menos afortunadas. Espiritualmente, su pecado raíz es la falta de respeto o el desafío hacia Dios. El destacado autoengaño de los orgullosos es su falsa *seguridad en sí mismos y sus recursos. Lo más importante sobre los soberbios es que Dios se opone a ellos, y lo más predecible que sabemos sobre la soberbia es que Dios los hará caer (ver sobre todo Is 2.12-17). De hecho, la soberbia en la Biblia parece siempre a punto de ser humillada. Las imágenes bíblicas del orgullo añaden a esta imagen repulsiva que nos haría aborrecerlas, aunque la frecuencia con la que aparece en la Biblia sugiere algo de su atractivo perenne para el corazón pecaminoso.

Ver también GLORIA; CORAZÓN; HONOR; HUMILDAD; OPRESIÓN; PROSPERIDAD; REBELDE, REBELDÍA; PECADO.

SODOMA Y GOMORRA

El *pecado y la destrucción de Sodoma y Gomorra descrito en Génesis 19 son un símbolo, a lo largo de la Biblia, para quienes escogen oponerse a los propósitos de Dios y un paradigma de *juicio divino devastador. Aunque el relato de estas ciudades de la *llanura alcanza su apogeo con la lluvia de azufre del cielo, en realidad el lector oye hablar de ellas anteriormente en la narrativa.

Se menciona a Sodoma y Gomorra por primera vez en la mesa de las naciones, como parte del territorio de los clanes cananeos (Gn 10.19). Esta sutil relación con la *maldición de los hijos de Noé, Cam (Gn 9.18.27) hace alusión al *mal y, quizá, alguna relación con la perversión *sexual. Cuando Abram y Lot se ven obligados a ir por caminos separados, por la rivalidad entre sus pastores, Lot escoge la llanura bien irrigada para sí (Gn 13.10-12). Estos versículos están llenos de ecos de historias anteriores, que acabaron todas en desastre. Lot ve que la llanura es «como el jardín del Señor» (Gn 13.10 NVI) y, como Eva en el Edén, lo tienta lo que es «agradable a los ojos» (Gn 3.6

LBLA); el llano es también «como la tierra de Egipto», aunque este había sido el escenario de la falta de fe y la *vergüenza de Abram (Gn 12.10-20); y Lot se dirija hacia el *este, a Sodoma (v. 11), así como toda la tierra se había desplazado «hacia el este», a Sinar, y con desmesurado orgullo edificó la Torre de *Babel (Gn 11.1-9). En otras palabras, el pecado y el juicio de Sodoma y Gomorra son parte integrante de la estructura más amplia de la *rebelión de la humanidad. El texto va más allá de estas sutilezas literaria para advertir que estas ciudades más tarde serán destruidas (Gn 13.10), por su gran impiedad (Gn 10.13).

La prosperidad material de la ciudad de la llanura «bien irrigada» del Jordán se confirma en una descripción de Exequiel 16.49 de los residentes de Sodoma como gente que sufría de «soberbia, gula, apatía, e indiferencia hacia el pobre y el indigente» (NVI) Fue sin duda la *prosperidad de Sodoma la que atrajo a Lot. Que vivió en un lugar de perversión sexual con una muy mala conciencia se sugiere en el comentario de 2 Pedro 2.8: «Porque este justo [Lot], que moraba entre ellos, afligía cada día su alma justa, viendo y oyendo los hechos inicuos de ellos» (RVR1960).

Lot se desplaza desde «cerca de Sodoma» a la ciudad misma (Gn 13.12; 14.12) y esto significa que el destino de Sodoma y Gomorra queda ahora intrincadamente entretejido en la vida del patriarca. Abram rescata a su sobrino capturado por Quedorlaomer y así salva los bienes y a las personas de Sodoma (Gn 14.1-16). El intercambio entre Abram, *Melquisedec y el rey de Sodoma tras la batalla sirve, sin embargo, para situar el relato de Sodoma y Lot dentro de la historia de fe y *bendición ((Gn 14.17-24). Abram es bendecido por Melquisedec, pero se niega a aceptar la oferta del rey de Sodoma. Así, esta ciudad sigue desarrollándose como símbolo de tentación para alejarse de la dependencia y la *obediencia a Dios. Abram demuestra el carácter que Dios desea; Lot es su contraste, la imagen contraria de *debilidad y carnalidad.

La apariencia de los visitantes en Génesis 18 añade otro nivel a la imaginería de Sodoma y Gomorra. Por una parte, el «clamor» contra ellos (Gn 18.20; cp. Gn 19.13)lleva al lector de vuelta a Génesis 4.10 y refuerza los vínculos anteriores con el mal de la humanidad, y la intercesión de *Abraham por los pocos justos que pudieran vivir en estas ciudades recalca su propia vida justa (Gn 18.16-33; cp. Gn 12.1-3); por otra parte, su discusión con el Señor también vincula la historia a la promesa de la *semilla y de la nación futura (Gn 18.10-17). Los propios descendientes de Lot serán el fruto del incesto y los padres de Moab y Amón, *enemigos de Israel (Gn 19.30-38). Más allá del símbolo general perdurable de Sodoma en oposición de lo que agrada a Dios se encuentran las realidades del conflicto político en la historia de la nación.

Contrastar a Lot y Sodoma con Abraham se destaca mediante los paralelos en la *hospitalidad extendida a los mensajeros divinos (Gn 18.1-8; 19.1-3). Pero la historia de Génesis 19 degenera rápidamente en una espiral de pecado. El intento de violación sexual por parte de toda la población masculina, el ofrecimiento de las hijas de Lot en lugar de los mensajeros, la burla de sus futuros yernos, la vacilación de Lot al dejar Sodoma y su súplica de no tener que huir, y la fatídica mirada de su esposa hacia atrás llenan este

retrato de rechazo de los caminos de Dios (Gn 19.4-26). Lo único que ve Abraham es el humo del juicio (Gn 19.27-28).

El carácter y el destino de Sodoma y Gomorra reaparecen con frecuencia en la Biblia. En ocasiones, las alusiones son claras aunque no se usen los nombres. Rahab muestra hospitalidad para con los extranjeros y los protege de una multitud (Jos 2); Jueces 19–21, con la cruel *violación de la concubina del levita en Gabaa, el ofrecimiento de una hija *virgen para salvar al visitante y la desesperada medida de preservar la simiente de Benjamín resuenan con paralelos de Génesis 19. Es posible, asimismo, que las frases bíblicas que describen el juicio como *fuego y *azufre están ancladas en esa temible destrucción en la llanura.

Estas dos ciudades, sin embargo, también se citan de forma explícita como paradigmas de lo que es impío. La mayoría de las veces, un pecado particular de Génesis 19 no se menciona; Sodoma y Gomorra sirven, más bien, como sinónimo del mal. Representan lo que no es natural (Dt 32.32). *Jerusalén es como ellas a causa de la *opresión y la hueca religiosidad (Is 1.10; 3.9; Jer 23.14). Jesús dijo que la nación había rechazado su mensaje y su persona, y esto hacía a su audiencia más culpable que Sodoma y Gomorra (Mt 10.11-15; 11.20-24). Por matar a sus mensajeros divinos, la ciudad de David será llamada Sodoma en el futuro (Ap 11.8). En dos pasajes, la comparación con Sodoma y Gomorra se basa en una lista de pecados (Ez 16.46-56; Jud 7). La perversión sexual no aparece en la lista profética, pero en el contexto de la actividad *idólatra de Israel y Judá se describe una y otra vez como promiscuidad (Ez 16.15-43). En Judas, se alude claramente al pecado sexual. Por tanto, Sodoma y Gomorra representan la depravación autodestructiva, aunque la naturaleza del pecado que se denuncia varía de un pasaje a otro.

Finamente, el castigo divino de Sodoma y Gomorra es un símbolo de juicio total e irrevocable. En el AT, esta imaginería puede usarse para otras naciones (Is 13.19; Jer 49.18; 50.40; Sof 2.9) o del pueblo de Dios (Lm 4.6; Am 4.11). En el NT, Sodoma y Gomorra son un ejemplo y metáfora del día de juicio futuro. En ese tiempo, las personas serán juzgadas por no arrepentirse y por rechazar al Hijo de Dios y la salvación (Mt 10.15; 11.23; Lc 17.28-36; 2 P 2.7-11).

Ver también AZUFRE; CIUDAD; HOSPITALIDAD; JUICIO.

BIBLIOGRAFÍA. R. Alter, “Sodom as Nexus: The Web of Design in Biblical Narrative” in *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory,* ed. R. M. Schwartz (Oxford: Basil Blackwell, 1990) 146-60; L. D. Hawk, “Strange Houseguests: Rahab, Lot and the Dynamics of Deliverance” in *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible,* ed. D. N. Fewell (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992) 89-97; R. I. Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodom: Abraham and Lot in Genesis 18 and 19* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

SOFONÍAS, LIBRO DE

Como *Joel, el libro de Sofonías se centra en el tema del *Día del Señor. El mensaje es doble: (1) el día que viene es de *juicio por los *pecados contra Dios y la humanidad, un juicio que abarca a todas las naciones, incluido el pueblo mismo del *pacto de Dios; y (2)

habrá purificación del pecado cuando los redimidos de todas las naciones se unen a un *Israel reunido, sirviendo a Dios y disfrutando de sus *bendiciones.

La deuda de Sofonías con Joel es evidente, no solo en el tema básico, sino en los detalles relativos al juicio venidero (p. ej., cp. Sof 1.14-18 con Jl 2.1-11). Como Joel, Sofonías domina el tema principal admirablemente adaptado al asunto del Día del Señor: la empedernida corrupción de la sociedad (Sof 1.8, 10-13, 18; 3.5), las prácticas de falsa *adoración (Sof 1.4-6, 9; 3.2, 4), la necesidad de *arrepentimiento (Sof 1.10; 2.1-3) y un recordatorio del amor de Dios por los suyos (Sof 3.14-17) que requiere *humildad, ^fe y fidelidad (Sof 2.3; 3.12). Para un pueblo arrepentido existe una esperanza de *restauración (Sof 3.8-10) y felicidad eterna (Sof 3.13-20).

Aunque no manifiesta la sofisticación literaria de alguno de los demás profetas (p. ej., Isaías, Nahúm), Sofonías no carece de habilidad. Además de los oráculos de juicio, las profecías de *salvación y las didácticas, encontramos oráculos de lamento (Sof 2.5-7; 3.1-7), un lamento (Sof 1.10-11) e incluso un juego de palabras logrado a través de la paronomasia: Gaza (*ʿazzâ*) será abandonada (*ʿazûbâ*) y Ecrón (*ʿeqrôn*) será arrancado (*tēʿāqēr*); Sof 2.4). Varias figuras literarias también están presentes, incluida la antropopeya (Sof 1.4, 12-13), merismo (Sof 1.12), metáfora y símil (Sof 1.16; 3.16). Particularmente pintoresca es la descripción de Dios, como un antiguo Diógenes, caminando por *Jerusalén con una *lámpara en la mano, buscando a los que viven con la sensación de falsa seguridad (Sof 1.12).

A Sofonías se le recuerda más, sin embargo, por su descripción gráfica del Día del Señor en Sofonías 1.14-18. Un oráculo con implicaciones escatológicas, esta perícopa se ha citado con frecuencia por sus cualidades *apocalípticas: entorno cósmico, intervención divina con efectos cataclísmicos sobre la tierra y un lenguaje hiperbólico. Aunque Sofonías escribe en un estilo que anticipa apocalipsis a gran escala del judaísmo posterior, carece de fervor y lenguaje excesivo, así como de una imaginería de aquellos escritores posteriores. Demás, su tema principal y su vocabulario aparecen, a menudo, en otros lugares de la escatología profética. A Sofonías no le preocupa tanto el futuro que irrumpe en el presente como ocurre con la revelación de la disposición divina soberana y ordenada de la historia para llevarlo a su pretendida culminación.

Tal vez el rasgo más distintivo de la profecía de Sofonías, sin embargo, es su inclinación a la repetición y el juego de palabras y su uso de alusiones. Esto último es particularmente relevante. Sofonías asemeja el juicio venidero a la forma en que el gran *diluvio barrió toda vida (Sof 1.2-3). El catálogo de *muerte aquí mencionado se dispone en sentido inverso a la *creación original de Dios: la humanidad, las bestias, las criaturas del aire, las del *mar (cp. Gn 1.20-27). Al describir la destrucción de las ciudades *filisteas (Sof 2.4-7), Sofonías combina el juego de palabras con la metáfora de una mujer abandonada, retrata, pues, de forma dramática su seguro fallecimiento.

El golpe más osado de todos viene en Sofonías 3.9-10. Aquí, el profeta se apoya en una tradición cananea anterior que habla de una vez cuando Baal iba a ser entregado a Yamm como *siervo y como tributo:

Tu esclavo es Baal, Oh Yamm,

tu esclavo es Baal para siempre,
el Hijo de Dagón es tu cautivo;
será traído como tributo para ti.

La alusión se confirma por la elección que Sofonías hace del vocabulario sacado de la épica ugarítica: *siervo/esclavo, traer* y *tributo/ofrenda.* Aunque Baal debía ser siervo de Yamm y le fue enviado como tributo, también los *gentiles conversos que «invocan el nombre del Señor» y «le sirven hombro con hombro» son «mis adoradores» que «reunirán a mis dispersados» (los judíos) como «tributo mío».

Ver también DÍA DEL SEÑOR; PROFECÍA, GÉNERO DE.

SOL

La mayoría de las 150 referencias bíblicas al sol son como fuente de *luz. Estas referencias literales a la luz física del sol se centra en dos temas relacionados: el sol como imagen de la rutina común de la vida y el sol como parte del ciclo diario. La naturaleza cíclica del curso diario del sol se hace memorable en Salmo 19.6: «Sale de un extremo de los cielos y, en su recorrido, llega al otro extremo» (nvi). El sol gobierna la secuencia del *día como se capta en las referencias al amanecer, a *medio día y al anochecer. Es una imagen de orden en la Biblia, un punto de referencia en un universo predecible. Cuando el sol se pone, las personas se retiran y surgen los depredadores; «sale el sol», los animales se retiran y «sale el hombre a su labor» (Sal 104.20-23 RVR1960).

Uno de los objetivos de los poetas bíblicos es despertar la mente del letargo de lo familiar para que podamos sentir la maravilla de los ritmos comunes de la *naturaleza. El escritor de Salmo 19, por ejemplo, le proporciona al amanecer el entusiasmo de un *esposo que emerge de su aposento en el día de su *boda o un *atleta que corre una *carrera (Sal 19.5). En la misma línea esta la afirmación del escritor de Eclesiastés : «Suave ciertamente es la luz, y agradable a los ojos ver el sol» (Ec 11.7 RVR1960).

El penetrante calor y la luz del sol del Mediterráneo (Sal 121.6; Is 49.10; Ap 7.16) y el hecho de que así como cruza el cielo cada día, «ve» todo lo que sucede en la faz de la tierra puede ser la razón por la que, en la mitología del Oriente Próximo, el *dios sol es el dios de justicia, el juez de los dioses y de los seres humanos. Se describe al rey babilonio Hammurabi recibiendo sus leyes del dios sol. Esto ilumina el Salmo 19 donde la descripción del movimiento diario del sol prologa una meditación sobre la ley del Señor. El vínculo es la declaración «nada hay que se esconda de su calor» (Sal 19.6). El sol es el símbolo del *ojo del Señor que todo lo ve, el juez y el legislador.

Como mero fenómeno físico, el sol es una imagen ambigua. Es la fuente suprema de vida y, como tal, es una metáfora adecuada para *Dios mismo (Sal 84.11). A pesar de ello, los salmos evocan imágenes gráficas del terror a la insolación y al agotamiento por el calor, quizás captado de la forma más gráfica en la imagen del sol como enemigo malevolente que golpea de día (Sal 121.6; cp. Sal 91.6). Una de las imágenes dantescas del libro de Apocalipsis es el calor abrasador del sol que quema a los pecadores, que responden *maldiciendo a Dios en lugar de *arrepentirse (Ap 16.8-9).

Nuestra vida depende, de forma muy obvia, del calor y de la luz del sol. Por tanto, descubrimos en la Biblia que si el sol y las demás luces celestiales dejan de brillar es un

símbolo del *juicio de Dios. Inicialmente, aparece en las profecías de juicio sobre naciones específicas: *Babilonia (Is 13.10) o *Egipto (Ez 32.7). Después se vuelve parte de la imaginería del Día del Señor final (Jl 2.10, 31, citado en Hch 2.20; también Mr 13.24-25; Ap 6.12). Esto indica la relevancia de que cuando Marcos 15.33 dice que durante la crucifixión de Jesús «hubo tinieblas sobre toda la tierra», Lucas 23.45 añade «pues el sol se ocultó» (NVI).

El anverso del juicio para los impíos es *bendición para los justos. Tras el Día del Señor, los justos ya no necesitarán el sol, porque Dios se convierte en su fuente de luz de un modo más directo que antes. Isaías 24.23 afirma que «la luna se avergonzará y el sol se confundirá» cuando el Señor de los ejércitos reine en *Jerusalén y manifieste su *gloria. Isaías 60.19-20 lleva esto más lejos. No habrá necesidad ya del sol ni la *luna, porque «tendrás al Señor por luz eterna, y a tu Dios por tu gloria» (LBLA). En Apocalipsis, la nueva Jerusalén no tiene necesidad del sol o la luna, porque «la gloria de Dios la ilumina, y el Cordero es su lumbrera» (Ap 21.23; cp. Ap 22.5).

Este uso de imaginería cultural común también se ve en Malaquías 4.2: « Mas a vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación» (RVR1960). Esto se apoya en la imaginería del sol como fuente de vida. La mención de las *alas surgió probablemente del uso de disco solar con alas como símbolo en el arte el Oriente Próximo. La descripción del dios sol, en el arte mesopotámico, con rayos que emana de sus hombros también puede ser relevante. El simbolismo de Apocalipsis 12.1-6 de la mujer «vestida del sol», que da a luz a un hijo que el dragón intenta devorar, parece apoyarse en un mito sobre el dios sol que apareció en diversas formas en el mundo mediterráneo y describía la batalla entre el bien y el *mal. Aunque algunos emperadores romanos reivindicaban una identificación con el dios sol, Juan es inspirado para que use la imaginería, combinada con el simbolismo del AT, para afirmar que *Jesús es el verdadero Salvador del mal.

Ver también COSMOLOGÍA; DÍA, DÍA DEL SEÑOR; ESTRELLAS; LUNA; SOL, LUNA, ESTRELLAS.

SOL, LUNA, ESTRELLAS

Poco más de una docena de referencias a la evocadora tríada «*sol, *luna y *estrellas» han grabado estos tres astros en la mente de los lectores de la Biblia a lo largo de los siglos. Es como si juntos gobernaran el cielo en la imaginación de los escritores bíblicos.

Por supuesto, los escritores bíblicos dan una amplia vuelta por la práctica religiosa pagana de adorar al sol, la luna y las estrellas. Ellos saben que los tres le deben su existencia a un Creador trascendente que los creó al mismo tiempo, en el cuarto día de la creación: « E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para señorear en el día y en la noche» (Gn 1.16-18 RVR1960; cp. Jer 31.35). Este magnífico pasaje proporciona la clave para interpretar por qué los tres están tan ineludiblemente unidos en la Biblia: juntos son los luminares celestiales que dan luz a la tierra y juntos son responsables del ciclo diario del *día y la *noche.

Cuando un autor bíblico posterior habla de los cuerpos celestiales de una forma global, la tríada familiar es una elección probable. Moisés advierte a los israelitas que no *adoren lo que ven cuando levantan la vista al cielo y «ven el sol, la luna y las estrellas, todas las huestes celestiales» (Dt 4.19 NVI). El salmista le impone al sol, la luna y las «estrellas brillantes» que alaben a Dios (Sal 148.3 NVI). Cuando el escritor de Eclesiastés quiere describir el declive de la vista de un anciano es la luz del sol, la luna y las estrellas que se «oscurece» (Ec 12.2 NVI). Cuando Pablo necesita analogías para explicar la diferencia entre el cuerpo terrenal propio y el cuerpo resucitado, recurre al sol, la luna y las estrellas como ilustración del principio de que la gloria de una cosa difiere de la de otra (1 Co 15.41; podemos observar también las connotaciones de esplendor que la tríada tiene para la imaginación bíblica).

Con respeto a la fuerza de la historia de José, el sol, la luna y las estrellas adquieren asociaciones simbólicas con los patriarcas y la nación de Israel. La asociación empieza con el sueño del joven José con el sol, la luna y once estrellas que se inclinan ante él (Gn 37.9). Esto reaparece en la visión de la mujer de parto en Apocalipsis 12.1, que simbolizaba a la nación de Israel que produjo al Mesías y se identifica como Israel «vestida del sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas» (rvr1960).

La categoría más numerosa de pasajes que vinculan el sol, la luna y las estrellas son las visiones *apocalípticas de la venida del colapso cósmico. Aquí encontramos imágenes de los tres dejando de dar su luz (Is 13.10; Ez 32.7; Jl 2.10; 3.15; Mt 24.29; Ap 8.12) o (de forma más vaga) de las «señales» que contienen y que afligirán y dejarán perplejos a los habitantes de la tierra (Lc 21.25).

Por una parte, la combinación de sol, luna y estrellas impresiona sencillamente a quien observa el cielo. Implican una cierta seguridad y previsibilidad para quienes moran debajo de ellos. Realzan, asimismo, la imagen que uno tiene del poder de Dios sobre su creación. Los sentimientos de seguridad disminuyen en las visiones apocalípticas del fin, pero el control divino sobre los acontecimientos cataclísmicos permanece.

Ver también COSMOLOGÍA; ESTRELLAS; LUNA; SOL.

SOLDADO. *Ver* EJÉRCITO, EJÉRCITOS; HISTORIAS DE BATALLAS.

SOMBRA

Las sombras no son nunca una imagen de la *oscuridad siniestra, en la Biblia. Más bien, en el calor de Palestina, las sombras son de forma preeminente una imagen de *protección o *refugio, sobre todo la que proporciona Yahvéh.

Las alas de Yahvéh proveen sombre a quienes buscan refugio en él (Sal 17.8), ya sea un *escondite temporal (Sal 57.1) o una morada permanente (Sal 91.1). La base natural de esta imagen se describe en Isaías 34.15 (cp. Mt 23.37). Pero lo exclusivo de la imagen en los salmos, con su supuesto entorno cúltico en el *templo, ha llevado a algunos a sugerir una relación con las alas del querubín. Sin embargo, no se equipara nunca al querubín con Yahvéh mismo. Compárese más bien la antigua imagen de este llevando a su pueblo al desierto sobre alas de *águilas (Ex 19.4). En otros lugares se podría

observar la sombra protectora de la *mano de Yahvéh, bajo la cual el «siervo del Señor» encuentra refugio (Is 49.2; 51.16), y la *nube escatológica de la *gloria de Yahvéh que proporcionará sombra para el *Sion restaurado (Is 4.5-6; cp. Ex 13.21).

La sombra de un *árbol es la imagen acostumbrada para la protección que proporcionan las naciones y los gobernantes humanos. Esta imagen sugiere a menudo el respaldo o sustento además de protección. Asiria era un «cedro del Líbano» en el cual todas las naciones encontraron una vez sombra (Ez 31.3, 6; cp. Dn 4.12 para Babilonia, también con la referencia a las aves del cielo y las bestias del campo). El Israel restaurado será un olivo en cuya sombra moran las personas (Os 14.5-7), o un cedro del Líbano que proporciona sobra a todo tipo de *pájaro (Ez 17.23) o, finalmente, un árbol de mostaza en cuyas *ramas hallan sombra las aves (Mr 4.32). En uno de los salmos exaltados que celebran la protección divina, la imagen de un árbol que protege de la insolación se combina con la imagen militar de de alguien que lleva *armadura para producir la imagen de Dios como «sombra a tu mano derecha» (Sal 121.5 NVI).

En Isaías 43.3, los príncipes de la restaurada Sion proporcionarán sombra de protección como la de una *roca de abrigo en el desierto. La sombra de una piedra, sin embargo, nunca se relaciona con Yahvéh, a pesar de la imagen prevaleciente de este como roca en otros lugares. En un entorno muy diferente, la amada del Cantar de los Cantares 2.3 ve a su amado como un manzano que da sombra para el reposo.

«Sombra» es a veces una metáfora muerta y significa sencillamente «protección» o «refugio» (p. ej., Ec 7.12, donde la «sabiduría protege como el dinero protege» [LBLA], o la «protección» de una tienda en Gn 19.8).

«Sombra de muerte» (p. ej., Sal 23.4 RVR1960) es una mala traducción que se remonta a la LXX. El hebreo *ṣalmāwet* no es un compuesto de «sombra» y «muerte», sino que está basado en la raíz *ʻlm,* que significa «oscuridad profunda». Pero a través de Isaías 9.2 en la LXX, «sombra de muerte» se ha abierto camino hasta el NT (Mt 4.16; Lc 1.79), aunque allí sigue siendo una imagen no desarrollada.

Sobre la base del uso que la LXX hace de *episkiazō* (cp. Ex 40.35 y esp. Sal 91.4), los usos del NT de la imagen de «hacer sombra» para describir no tanto la protección divina como la presencia o el poder divinos, como el del Espíritu Santo en la concepción de Jesús (Lc 1.35) o la nueve en la transfiguración (Mt 17.5). El poder popular de semejante imagen se ve en el esfuerzo de hallar poder sanador en la sombra de Pedro (Hch 5.15).

Otras veces, la sombra puede ser una imagen de la naturaleza efímera de la vida. Asociada especialmente con las sombras de la «noche» (Sal 102.11; 109.23), la efímera naturaleza de la vida se describe como sombra (1 Cr 29.15; Job 8.9; Ec 6.12). No hay seguridad de que la imagen se base en la naturaleza no sustancial de las sombras (Job 17.7) o en su naturaleza transitoria (Job 14.2; Sal 144.4). Ver también la sensación de oportunidad perdida sugerida por las sombras de la noche en Jeremías 6.4. Estas pueden sin embargo, representan el fin apacible de los justos (Ec 8.13) o incluso un tiempo para el reposo romántico (Cnt 2.17). La naturaleza efímera de las sombras se aplica en el NT

a las instituciones del *pacto mosaico (Col 2.17) que no son sino sombras de las realidades celestiales por venir (He 8.5; 10.1).

El simbolismo de la infidelidad es único en la Biblia en términos de «sombras de variación» en Santiago 1.17. Sin embargo, de nuevo no se trata aquí de la oscuridad de las sombras, sino de su inestabilidad.

Ver también OSCURIDAD; PROTECCIÓN; REFUGIO, RETIRO, LUGAR SEGURO; SOL, LUNA, ESTRELLAS.

BIBLIOGRAFÍA. O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Nueva York: Crossroad, 1978) 190-92; D. W. Thomas, "*salmawet* in the Old Testament," *JSS* 7 (1962) 191-200.

SORDO, SORDERA

La sordera física no se menciona con frecuencia en las Escrituras. La mayoría de las referencias a la sordera son figuradas. La sordera simbólica la testarudez espiritual o la negación deliberada a escuchar y obedecer la palabra de Dios (Jer 5.21; Ez 12.2) y la causa es el *pecado (Sal 38.13, 18). Se describe a Israel como siervo con *oídos, pero que no escuchan ni obedecen a su Señor (Is 42.18-20; *ver* OBEDIENCIA). El papel profético se describe como el llamado a los israelitas a escuchar la voz de Dios, porque sus pecados han ensordecido sus oídos (Is 43.8). Se retrata, a su vez, a los israelitas tapándose los oídos y negándose a escuchar a los profetas, aunque el juicio caiga sobre ellos (Zac 7.11-14). Están sordos como los *ídolos a los que sirven (Dt 4.28; Sal 115.4-6; Ap 9.20).

En ocasiones, la sordera espiritual se presenta como algo impuesto por Dios (Dt 29.4; Is 6.9-10), una forma figurada de expresar que quienes cierran sus oídos a la palabra de Dios quedan confirmados en ese estado. El símbolo de la restauración de Israel del exilio es que quienes una vez estuvieron espiritualmente sordos llegaron a escuchar y obedecer la palabra de Dios (Is 29.18; 35.5).

En ocasiones, el NT atribuye la sordera y otras minusvalías a la posesión demoníaca (Mr 9.14-29) o a los juicios divinos por el pecado (Jn 9.2; cp. Ex 4.11). Al proclamar Jesús la palabra de salvación, su sanidad de los sordos y de los discapacitados en general simbolizaba la derrota del pecado y la *enfermedad (Mr 7.31-37), la profecía cumplida (Is 35.5) y la prueba de que él era el Mesías (Mt 11.5; Lc 7.22).

La sordera también simboliza la negación de los judíos a aceptar a Jesús como su Mesías (Hch 28.26-27; cp. Is 6.9-10), en especial las multitudes que escuchan las parábolas de Jesús en medio de su lucha por comida y poder, o su fervor mesiánico mal dirigido, pero sin deseo espiritual de conocer y obedecer a Dios (Mt 13.14-16; Mr 4.10-12; Lc 8.10).

Ver también CIEGO, CEGUERA; ENFERMEDAD Y SANACIÓN; OÍDO, OÍR; IDOLATRÍA; OBEDIENCIA.

BIBLIOGRAFÍA. C. D. C. Howard, "Blindness and Deafness," *DJG* 81-82.

SORPRESA, HISTORIAS DE

La sorpresa es un ingrediente común en las historias. La vida misma contiene sorpresas, buenas y malas, pero su prevalencia e impacto en las historias son, en parte, un elemento literario. La familiaridad con las historias de sorpresa no mitiga el efecto sorpresa para el

lector. Por el contrario, el impacto es mayor cuando sabemos que la sorpresa va a llegar. Liberados del elemento de la novedad, podemos responder a «lo sorprendente» inherente al suceso.

Las sorpresas adoptan, a menudo, la forma de encuentros. Después de haber comido el fruto prohibido (Gn 3.8), *Adán y *Eva se comportaron como si les hubiera sorprendido encontrar a Dios paseando por el *Jardín, como acostumbraba hacer. Los personajes que se encuentran con Dios de forma inesperada incluyen a Agar (Gn 16.13), *Jacob (Gn 28.10-17; 32.22-30), *Moisés (Ex 3), Gedeón (Jue 6), los padres de Sansón (Jue 13), Elías (1 R 19.9-18), Isaías (Is 6.1-5), Ezequiel (Ez 1), Nabucodonosor (Dn 3.24-24), los dos hombres de Emaús (Lc 24.30-32) y otros a los que *Jesús se les apareció tras su resurrección. Las personas también pueden sorprenderse unas a otras en encuentros. Sin duda Jacob se sorprendió al ver la conducta generosa y perdonadora de *Esaú cuando se reúnen (Gn 33.1-14). A los hermanos de *José les choca la revelación de este en Egipto (Gn 45.1-15). *Rut le da una sorpresa a Booz en un encuentro íntimo a medianoche en la era (Rt 3.6-13). Ester sorprende a Amán con su identidad y contragolpe, y a Asuero descubriéndole el complot del primero contra los judíos (Est 8).

Otra categoría de historias de sorpresa se centra en los acontecimientos que salen al contrario de lo que se espera. Entusiasmada, Eva llama a su primogénito Caín, exclamando «GÉNESIS 4:1»; sin duda los padres de *Caín se ven sorprendidos por lo trágicas que acaban siendo las esperanzas que tenían para su hijo. *Abraham y Sara podrían haberse sorprendido por las inmediatas consecuencias de su decisión de tener un hijo a través de Agar (Gn 16.1-6). A Isaac y Esaú les sorprende descubrir cómo Jacob y Rebeca han robado la bendición (Gn 27.30-35). Moisés desciende del Monte Sinaí con la ley de Dios escrita en dos tablas y descubre que la nación ha recurrido a la idolatría (Ez 32.15-19). El levita se sorprende al ver a su concubina muerta delante de la puerta, y la nación queda impresionada por la noticia (Jue 19.27-30). Tanto Sansón como Saúl son tan positivamente dotados por Dios como para que los contaran entre los de «éxito más probable», con el resultado de que sus trágicos fracasos son una sorpresa. Después de que el catálogo de historias exitosas de Hebreos 11 nos haya llevado a esperar un registro sin igual de triunfos, se nos presentan sorprendentes ejemplos de terrible fracaso cuando se juzga según los principios externos ordinarios (He 11.35-38).

Algunas historias de sorpresa de la Biblia implican personajes que de repente toman consciencia de algo que han hecho por ignorancia. Tamar le presenta a Judá la evidencia de su relación con ella, cuando se disfrazó de prostituta (Gn 38.1-30). Jacob se sorprende a la mañana siguiente de su boda al descubrir que «he aquí que era Lea» a quien se había «llegado» la noche antes (Gn 29.25 RVR1960). Podemos imaginar fácilmente la respuesta de Jefté cuando la primera persona que salí a su encuentro al regresar de la batalla es su propia hija (Jue 11). A David le sorprende la aplicación personal del relato de ficción de Natán que habla de un acto pecaminoso, ya que creía estar juzgando u mero caso civil (2 S 12). El día que el ebrio Nabal insultó a David, su esposa Abigail le cuenta lo que había hecho él «se quedó como una piedra» (1 S 25.37). Los acontecimientos pueden ser tan sorprendentes como para producir una conmoción:

cuando se informó a Jacob que José seguía vivo, «el corazón de Jacob desfalleció porque no les creía» (Gn 45.26 NTV).

Otras sorpresas giran en torno a las revelaciones de Dios (ver HISTORIAS DE REVELACIÓN, RECONOCIMIENTO). Por ejemplo, tres veces en Génesis se sorprende un rey egipcio por la revelación de lo que ha hecho al llevar a su harem la esposa de un patriarca (Gn 12.10-20; 20; 26.6-11). Tras los elaborados, pero ridículos, intentos de Jacob en la cría de animales, debió de sorprenderse al revelársele en sueños que la multiplicación de sus rebaños y manadas tenían una causa genética dispuesta por Dios y no se debía al galimatías de las ramas colocadas delante de los animales durante su apareamiento (Gn 30.37–31.12). Dios sorprendió a Belsasar con la predicción de su inminente juicio presentada de forma tan dramática (una mano misteriosa que escribe en la pared) que el rey «se asustara y palideciera más todavía» (Dn 5.9 NVI).

Bastante al margen de las revelaciones especiales, los actos providenciales de Dios demuestran ser sorprendentes en las páginas de la Biblia. No solo se salva la vida del bebé Moisés por un acto osado de sus padres, sino que a su madre le pagan por cuidar de su propio hijo (Ex 2.1-10). La primera aparición del *maná fue un sorprendente descubrimiento para los israelitas (Ex 16.13-15), y podríamos deducir que los actos posteriores de provisión durante la deambulación por el desierto también tuvo un elemento de sorpresa. Dios sorprende a Gedeón reduciendo su ejército a trescientos hombres (Jue 7.4-7). Todos los presentes se sorprenden cuando David venció a Goliat con su honda y una piedra (1 S 17). La corte de Nabucodonosor se sorprende por la robustez y la destreza de Daniel y sus tres amigos después de los diez días de comida sencilla (Dn 1).

Manteniendo en mente que el carácter humano es una de las fuentes de la sorpresa narrativa, en ocasiones a nosotros, como lectores, nos sorprenden los desarrollos de las historias de la Biblia. Una vez claramente establecida la renuencia de Moisés y Gedeón por ser líderes, nos sorprende su absoluta maestría en las situaciones, una vez asumido el liderazgo. Una vez más, tanto Moisés como Gedeón están tan idealizados en nuestra imaginación que nos sorprende el defecto de carácter que surge en cada uno de ellos (Nm 20.1-13; Jue 8.22-28). Job es legendario por su paciencia en el prólogo del libro que lleva su nombre, pero después de ello nos sorprende con la vehemencia de sus acusaciones contra Dios. La sabiduría de Salomón también fue legendaria, que convierte la apostasía posterior en su vida en una sorpresa para nosotros. Elías nos sorprende experimentando un caso de agotamiento tras su mayor victoria (1 R 19), y Ezequías al llegar a un final decepcionante tras su «altura» espiritual en los acontecimientos que rodearon la ampliación de su vida por parte de Dios (Is 37–39).

Otra categoría más de las historias de sorpresa gira en torno a personajes juzgados repentinamente por Dios. La esposa de Lot se convierte al instante en una columna de sal cuando vuelve la vista para mirar a Sodoma (Gn 19.26). Podemos deducir que a Faraón le sorprende el poder retributivo de Dios durante las plagas y en la destrucción del Mar Rojo. María es herida de lepra de manera instantánea (Nm 12.9-16), como Giezí, el criado de Eliseo (2 R 5.19-27). A Nabucodonosor lo hiere la locura en la cima misma de

su éxito terrenal (Dn 4.28-33), y Ananías y Safira caen muertos por su mentira (Hch 5.1-11). Aunque no directamente juzgados por Dios, los hombres de Sucot y Penuel que se negaron a ayudar a Gedeón en su persecución de los madianitas se sorprenden, sin duda, al verle regresar y cumplir su amenaza de trillarlos con espinos y derribó su torre (Jue 8). Al parecer, Sansón está sorprendido de que su fuerza le haya dejado después de revelarle su secreto a Dalila (Jue 16.20). Tanto Acab (2 Cr 18.28-33) como Josías (2 Cr 35.20-27) creen que un disfraz les salvará la vida en la batalla, pero mueren de todos modos.

Las historias de *batalla incluyen relatos de sorpresa como una estrategia militar. En la batalla de Hai, Josué usa una emboscada para sacar al *ejército de Hai de la ciudad y después sorprende a la ciudad entrando por detrás (Jos 8.14-22). Aod sorprende a su víctima, Eglón, clavándole una daga cuando este espera recibir un mensaje secreto de Dios (Jue 3.12-30). La redada nocturna de Gedeón sobre el ejército madianita usa la sorpresa para hacer que el enemigo entrara en pánico (Jue 7.19-23). Jueces 9 gira en torno a una serie de sorpresas, incluida la impertinente conmoción de Gaal al ver a sus enemigos descendiendo por las colinas hacia él y a Abimelec derrotado al ser aplastado con una piedra de molino que lanza una mujer desde una torre.

Asimismo, los proverbios del AT contienen breves viñetas de personas sorprendidas por el juicio repentino, con la misma rapidez que se captura un pez o un pájaro en una red «cuando de repente cae sobre ellos» (Ec 9.12 NTV). La pobreza sorprende al *perezoso como *ladrón (Pr 24.34). Incluso los salmos contienen breves historias de sorpresa, como cuando los prósperos arrogantes puestos «en terrenos resbaladizos» y «en un instante serán destruidos» (Sal 73.18-19 NVI).

Las parábolas de Jesús son una miniantología de historias de sorpresa. A pesar de su prevaleciente realismo y la evitación de la fantasía, muchas de ellas contienen un giro sorprendente: una escala salarial que menosprecia por completo la cantidad de horas trabajadas, la generosidad irracional de un padre desdeñado que perdona a un hijo *pródigo, un viajero herido que recibe ayuda de quien menos se lo espera, las inverosímiles excusas para no asistir a un banquete, un siervo cuya deuda es perdonada, pero que se niega a ser indulgente con la gente que le debe dinero. También encontramos historias con finales sorprendentes, como cuando los planes de jubilación de un rico agricultor se ven frustrados al día siguiente de completar su obra, o cuando los hijos tergiversan lo que le responden a su padres sobre trabajar en la viña en la mesa del desayuno, o cuando un fariseo vuelve a casa condenado, mientras que un recaudador de impuestos se va justificado. Otras parábolas se componen en torno a descubrimientos sorprendentes: encontrar un *tesoro escondido en un campo, una *perla de gran precio, el invitado a una boda sin vestido adecuado.

Este elemento de sorpresa inunda también la enseñanza de Jesús. Sus Bienaventuranzas, por ejemplo, proporcionan una versión sorprendente de las condiciones que hacen feliz o bendecida a una persona, como algunas de las recompensas prometidas (como el manso que heredará la tierra). La relativa indulgencia de Jesús en cuanto a la observancia del día de reposo es una fuente de sorpresa continua para las autoridades religiosas de la época. Otros veredictos sobre las experiencias

convencionales también son sorprendentes, como afirmar que una pobre viuda que pone una minúscula cantidad de dinero en el tesoro del templo ha dado más que los ricos que contribuían con ostentación.

Las visiones *apocalípticas y los discursos escatológicos de la Biblia son un repositorio más de las historias de sorpresa. Las predicciones del futuro predicen sorprendentes cambios en las condiciones que existen en la actualidad, como cuando se dice que las naciones o los grupos prósperos van dirigidas a la destrucción. La estructura caleidoscópica de los libros proféticos salta, en efecto, sobre nosotros una detrás de otra. El ejemplo más notable es el libro de Apocalipsis, cuando en un momento Jesús es *león y, un versículo después, un *cordero (Ap 5.5-6), o cuando leemos sobre los extravagantes preparativos para una batalla que nunca se describe (Ap 16.12-16). Un elemento de sorpresa añadido en las partes escatológicas de la Biblia es la forma tan repentina en que los acontecimientos finales se tragarán a las personas. En las Epístolas, por ejemplo, el día del Señor vendrá como *ladrón (1 Ts 5.12; 2 P 3.10). Jesús usó la misma imagen para describir lo repentino que será su regreso (Mt 24.43; Lc 12.39), y pronunció parábolas que refuerzan lo sorprendidas que estarán las personas cuando llegue el escatón (Mt 24.36–25.1-31). A esto podemos añadir su sorpresa por el veredicto que se emita sobre su vida terrenal en la imagen del juicio final de Jesús (Mt 25.31-46).

El drama de la redención mismo es una historia de sorpresas. Dios escoge a la persona más inverosímil en Génesis y a través de la preferencia familia extiende su elección en el AT al hermano menor frente al mayor (ver HIJO MENOR). Recalcando la sorpresa de las elecciones de Dios está el principio de que «Dios ve no como el hombre ve, pues el hombre mira la apariencia exterior, pero el Señor mira el corazón» (1 S 16.7 LBLA). La vida de Jesús participa en este patrón de sorpresas. Como predice el cántico del siervo en Isaías 52.13-12, el Mesías carece de las impresionantes señales externas que cabría esperar en una figura tan exaltada; de hecho, incluso hablar de la exaltación de un siervo ya es sorprendente. La vida de Jesús en la tierra también es una serie de sorpresas, ya que se identifica con los pobres, los humildes y los marginados de un reino terrenal. Cuando Pablo reflexiona sobre todo esto, concluye que el llamado de Dios a los cristianos fue una extensa sorpresa e impresionante en su violación de los principios mundanos de candidatos probables para la salvación, ya que Dios escoge «la necedad» por encima de la «sabiduría» (1 Co 1.18-31).

¿Qué debemos hacer con la prevalencia y la variedad del tema de la sorpresa en la Biblia? A nivel puramente literario podemos reconocer esto como una de las cosas que convierten la Biblia en un libro interesante en lugar de ser aburrido de leer. A otro nivel, podemos sentir algo del realismo de la vida y del misterio de la personalidad humana de la que estas sorpresas dan testimonio. A un nivel más profundo, las sorpresas de la Biblia tienen algo que ver con la *providencia, el *juicio y la *redención divinos. Por encima de todo, el elemento dominante de sorpresa en la Biblia muestra la necesidad de vivir en un espíritu de vigilancia sobre la propia conducta y las actitudes propias.

Ver también GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS.

SUBIDA

En un simbolismo direccional, estar arriba es bueno y estar abajo es malo. El *cielo está en alto; el *infierno está abajo. El éxtasis emocional se describe como estando en una altura; la depresión es un *valle. La imaginería del ascenso da nombre al movimiento desde un lugar más bajo a otro más alto, y participa consecuentemente de las asociaciones generalmente positivas de estar arriba.

Parte del simbolismo de ascenso tiene lugar dentro de la imagen a dos niveles del universo que la Biblia supone en todas partes. El cielo está sobre la tierra, y las criaturas que se mueven de esta al cielo lo hacen ascendiendo. Los *ángeles vuelven a ascender, pues, al cielo tras acabar una misión terrenal (Jue 13.20; cp. Gn 28.12; Jn 1.51), y Elías asciende al cielo en un *torbellino cuando es arrebatado (2 R 2.11). El salmista expone su gráfica afirmación de no poder escapar de la presencia de Dios presentando una antibúsqueda (*ver* BÚSQUEDA) en la que intenta evadir a Dios. Una de las posibilidades que describe es ascender al cielo, para descubrir que Dios está allí (Sal 139.8). La mofa de Isaías contra el orgulloso rey de Babilonia describe al rey aspirando a ascender al cielo (Is 14.13-14).

Otro grupo de referencias usa la imaginería del ascenso de forma metafórica para denotar la subida de una persona en su estatus o posición. Un rey podría, pues, ascender al *trono de su predecesor (2 Cr 21.4). En ocasiones, este ascenso se le adscribe a Dios en su papel de vencedor. Salmo 68.18 presenta a un *Guerrero Divino ascendiendo a las «alturas» en una procesión *triunfal (NVI). A Cristo también se le representa en el Evangelio de Juan ascendiendo al cielo (Jn 3.13; 6.62; 10.17), como también en las referencias posteriores del NT (Hch 2.34; Ef 4.8-10).

Una tercera familia de referencias aparece en contextos de adoración y está arraigado en la posición física del *templo, en un lugar alto de Jerusalén. Adorar a Dios en el templo se describe, por tanto, como ascender «al monte del Señor» (Sal 24.3). Un grupo de quince salmos de peregrinación (Sal 120–134) llevan el repetido título «salmo de ascenso», dando a entender que estos salmos se cantaban mientras los peregrinos «subían» al templo de Jerusalén.

Ver también ASCENCIÓN; EXALTACIÓN, ENTRONIZACIÓN; ALTO, ALTURA, LUGAR ALTO.

SUBIR. *Ver* SUBIDA.

SUCCIONAR. *Ver* PECHO; CRIAR.

SUCIEDAD. *Ver* MÁCULA.

SUDOR

La palabra *sudor* solo aparece dos veces en la NVI, aunque casi todos en el mundo occidental, cristiano o no, podría parafrasear parte del primer versículo de la Biblia donde aparece: «... con el sudor de tu frente» (Gn 3.19 NVI). En ocasiones, la realidad más simple es el mejor método de memorización de las Escrituras. «Con el sudor de tu frente» es una metáfora tan poderosa, porque habla de una naturaleza de doble filo en el trabajo humano. Nos sentimos bien cuando faenamos a fondo y realizamos algo; a pesar de ello, todos conocemos la frustración de emplearnos a fondo para nada. El escritor del

libro de Eclesiastés (Ec 2.17-23) se queja sin parar sobre este hecho que resuena poderosamente en nuestras almas doloridas.

La ora aparición bíblica del término *sudor* es ampliamente conocida: la escena de Cristo en el *Jardín de Getsemaní suplica al Padre que haga pasar de él la *cruz, si fuera posible. Es intrigante ver cómo esta imagen de la agonía de Cristo corresponde a la horrible predicción de Dios en el Jardín original (cp. Gn 3.19). Estos dos usos del término *sudor* son como sujeta libros en el drama de la Caída de la humanidad . De un lado vemos una pareja de seres humanos abatida a la que se le dice que *sufrirán gran futilidad por culpa de su desobediencia. Nada funcionará ya a la perfección en esta vida. Del otro lado, vemos el sufrimiento de Cristo hasta el punto de sudar gotas de *sangre al contemplar su *viaje a la cruz. Toda la trivialidad de la vida está envuelta en esta imagen de gotas de sangre salpicadas en el suelo donde Cristo *llora. Su disposición a sufrir la ira de Dios en nuestro nombre estruja hasta la última gota de sudor de la frente humana. A la diestra del Padre Cristo ya no suda más, y tampoco lo hará su pueblo.

Ver también TRABAJO, OBRERO.

SUDORACIÓN. *Ver* SUDOR.

SUELTO, SOLTAR

La imaginería de soltar en la Biblia se refiere a liberar o desatar algo. Describe la eliminación de freno. Esto puede ser bueno, como cuando a un prisionero se le sueltan sus ataduras, o siniestro cuando Dios suelta o desata su castigo sobre un mundo impío. Excepto en las referencias a los sucesos de cada día, como soltar un cinturón, o *vestidura, la imaginería de soltar algo está asociada a la persona (por lo general Dios) que posee un poder y una autoridad superiores, siendo este acto de soltar una manifestación de la soberanía.

Por ejemplo, se retrata a Dios usando su poder para soltar varios elementos de la naturaleza. Así, en el libro de Job, Dios suelta el *trueno, «las cuerdas de Orión» y «al asno montés» (Job 37.3; 38.31; 39.5 RVR1960). Aquí el simbolismo de soltar describe metafóricamente el empoderamiento de la naturaleza para producir sus efectos naturales, con Dios como soberano implicado que orquesta el espectáculo. Dios tiene un poder similar para controlar o deshacer a las personas: «Rompe las cadenas de los reyes» y «desata el cinto de los fuertes» (Job 12.18, 21 RVR1960) y aflojó la cuerda de su arco para humillarlo (Job 30.11). Este grupo de imágenes es paradójico, por cuanto no describe a personas liberadas de la *esclavitud, sino que han sido despojadas de su fuerza o poder. Una vez, Dios es quien suelta, dando a entender su soberanía.

Además, la Biblia declara que Dios suelta su ira sobre los que pecan. En Levítico, Dios amenaza con «lanzar... fieras salvajes» contra Israel si le desobedece (Lv 26.22). A lo largo de la Biblia, Dios declara su intención de «soltar» sobre los impíos «el ardor de su ira, de su furor, indignación y hostilidad: ¡todo un ejército de ángeles destructores!» (Sal 78.49 NVI), para «mandar contra ellos la espada, el hambre y la pestilencia» (Jer 29.17), y «cuando arroje yo sobre ellos las perniciosas saetas del hambre, que serán para

destrucción, las cuales enviaré para destruiros» (Ez 5.16 RVR1960). El tema de que Dios «suelte» es aquí una imagen de terror y juicio, dejar ir el freno de un torrente de castigo.

Pero soltar también puede ser una imagen de liberación de la esclavitud (*ver* ESCLAVITUD Y LIBERTAD). Dios declara su autoridad para liberar de la esclavitud a aquellos a los que escoge. El salmista alaba a Dios, porque «desataste mis ataduras» (Sal 116.16). En Isaías, Dios declara exultante que pronto liberará a Israel de sus opresores, para que un día la «cautiva hija de Sion» sea capaz de soltar las ataduras de su cuello (Is 52.2). Pero Dios, a su vez, le pide a Israel que sea tan generoso como lo ha sido él, que «desata las ligaduras de impiedad» y «pone en libertad a los oprimidos» (Is 58.6).

Finalmente, después de que Pedro confiese que Jesús es el Mesías, este le da autoridad para desatar cosas. Le dice a Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16.19 RVR1960). Jesús aclara el significado de este versículo en su posterior mandamiento a Pedro y la iglesia para confrontar a los miembros con sus pecados (Mt 18.15-20). Así, Dios les da autoridad a los apóstoles para atar y soltar, o condonar y prohibir, prácticas que podrían ser pecaminosas.

Los diversos usos de la palabra *soltar* aparece en varios contextos. Proverbios advierte a los hombre que eviten a las mujeres sueltas, o las adúlteras, que son una piedra de tropiezo para los hombres (Pr 2.16). En este contexto, *soltar* significa «moralmente desenfrenado». En otros contextos se usa simplemente para desatar o liberar algo en términos cotidianos. Por ejemplo, Dios le ordena a Isaías que desate «el cilicio» de sus lomos y camine descalzo y desnudo durante tres años como ilustración de la cautividad futura de Egipto.

Ver también ESCLAVITUD Y LIBERTAD; LLAVE.

SUEÑOS de incubación. *Ver* ORÁCULO.

SUEÑOS, VISIONES

Los sueños y sus usos e imágenes son una parte integran de las más viejas historias de la Biblia y de fuera de ella. Los antiguos reconocían sueños y visiones, pero con frecuencia utilizaban los términos de forma intercambiada. Las Escrituras mencionan visiones nocturnas (Dn 2.19; 7.2, 7, 13; Mi 3.6; Hch 18.9) y visiones de la noche (Gn 46.2; Job 4.13; 20.8; 33.15; Is 29.7). Como en el caso de las visiones, también el texto especifica a menudo que los sueños ocurren de noche (Gn 20.3; 31.24; 40.5; 41.11; 1 R 3.5). En los pasajes poéticos, sobre todo, los sueños ocurren en paralelo a las visiones (Job 33.15; Is 29.7; Dn 7.1-2). Dado este uso, no sería sabio intentar una distinción al margen de la que es obvia: que las visiones suelen ser acontecimientos del día, mientras que los sueños parecen confinados a la noche. Dios irrumpe en la experiencia humana por medio de sueños y también de visiones.

El sueño como voz de Dios en la noche. La frecuencia y la relevancia de los sueños mencionados en las Escrituras parecen surgir de su importancia como revelación divina a un individuo en particular. En la antigüedad, no todos los sueños se consideraban necesariamente divinos, pero con pocas excepciones (ver más abajo) los sueños

ordinarios y las pesadillas juegan un pequeño papel, por no decir ninguno, en el argumento de la mayoría de las narrativas bíblicas. El texto menciona una y otra vez los sueños como uno de los medios comunes de «preguntarle al Señor» (término técnico para buscar un oráculo), suscitando la posibilidad de que buscar el sueño es el método de inquirir cuando no se especifica ninguno, sobre todo cuando la palabra del Señor llega de *noche (1 S 3, esp. v. 15; 2 S 7.4, 17).

En momentos, los mensajes divinos reciben una mención indirecta (es decir, críptico para nosotros como extranjeros) cuando el contexto o situación implica la mediación de un sueño. La «palabra del Señor» no necesita ser denominada abiertamente sueño para serlo. El texto menciona a veces estos encuentros reveladores sin usar el término *sueño.* Tal vez muchas más «preguntas a Dios» se refieren en realidad a sueños incluso sin mencionarlos directamente. La palabra del Señor le llega de noche a Natán (2 S 7.4, 17 par. 1 Cr 17.3, 15) y a Gedeón (Jue 6.25; 7.9). Isaías afirma: «Con mi alma te he deseado en la noche, y en tanto que me dure el espíritu dentro de mí, madrugaré a buscarte» (Is 26.9 RVR1960). Oseas observa que los profetas en particular tropiezan de noche (Os 4.4). Miqueas describe la ausencia de revelación como una noche sin visión (Mi 3.6). Cuando la palabra del Señor vino a Zacarías, relata: «Vi de noche...» (Zac 1.8 RVR1960). La noche es el tiempo esperado para escuchar la voz de Dios o testigo de su revelación. Aun así, el AT también establece el precedente incluso para las visiones de día, acompañadas por un profundo sueño (Gn 15.2), y el NT sigue (Hch 10.10; 22.17).

Los sueños como transparentes u oscuros. En algunos sueños, la narrativa se simplifica o Dios habla de forma directa (Gn 31.24); otras son simbólicas, aunque todavía obvias. Los hermanos de *José no necesitan intérprete para entender el simbolismo estándar en sus sueños (Gn 37.8). Incluso su padre, que lo adora, está cansado de sus significados transparentes. El sueño del enemigo de Gedeón no necesita explicación (Jue 7.13). Otros sueños expresan su verdad en metáforas tan oscuras que se necesita a un sabio experto (como José o Daniel) para hacerlos inteligibles. Las vacas de *Faraón requieren explicación (Gn 41), y también el sueño del panadero y el del copero (Gn 40.5-19). (Faraón tiene dos veces el mismo sueño para confirmar su certeza; la visión de Pedro [Hch 10.15] aparece tres veces para marcar su relevancia, pero no lo entiende hasta más tarde [v. 17].) El sueño de Nabucodonosor sube la apuesta, y no solo requiere interpretación sino también que se lo recuerden (Dn 2). La revelación de algunos sueños son tan difíciles para que la humanidad entienda que hacerlo así es como intentar leer un *rollo sellado (Is 29.11). En su alusión a la metáfora de Isaías, Juan observa que la humanidad es indigna de abrir el rollo (Ap 5.1-2), dando a entender que si sus sueños reveladores son obscuros, es porque Dios no tiene un pueblo que merezca escucharle.

Los sueños como oráculos (se busca respuestas de Dios). La frase muy común del AT «consultó al Señor» indica la consulta del *oráculo divino, con frecuencia mediante sueños. En la mayoría de las sociedades antiguas, las personas buscaban los oráculos divinos durmiendo en los recintos sagrados, algo que inspiraría un sueño, los pretendidos sueños de incubación. Los faraones recogen que dormían en templos, buscando sueños, como lo hacía la realeza de Ugarit. El monarca asirio, como jefe de los sacerdotes del

oráculo, recibían sueños por la noche, en el templo. Los suplicantes griegos aprendieron a curarse a través de los sueños recibidos en el templo de Asclepio.

La Biblia menciona que las deidades paganas se comunicaban de esta forma (Is 65.4), pero algunos de los héroes del AT parecen haber contactado con Dios de un modo similar. Por causa de un sueño, Jacob unge la piedra que le sirvió de almohada y le da el nombre de Bet-el, «santuario» o «casa de Dios» (Gn 28). Cuando la palabra del Señor y las visiones llegaron con menor frecuencia, Samuel no durmió en sus dependencias como lo hacía su mentor Elí, sino más bien en el santuario (1 S 3.1-3), buscando probablemente su sueño profético inicial (1 S 3.7). La intensidad de la voz en su visión en sueños (1 S 3.15) parece haber despertado a Samuel, interrumpiendo el oráculo y asombrándolo; pero no dejó perplejo al experimentado Elí. (La carrera de Samuel como portavoz de Dios está encorchetada por el incidente de la voz de 1 S 3.1, que lo establece como profeta [1 S 3.20], y el incidente de Endor de 1 S 28.14, marcando su percepción definitiva profética en el futuro. En cada caso, una vez para su predecesor y una vez para su sustitución, el oráculo presagia consecuencias ominosas.) Salomón durmió en el gran lugar alto de Gabaón, para tener sueños de parte de Dios (1 R 3.4, 5). Cuando este canal esperado se cierra, Saúl se queja que Dios ya no le responde en sueños (1 S 28.15).

Como la técnica de sueños de incubación en el AT, en el NT las visiones llegan a los que oran: Zacarías (Lc 1.10-11), Jesús en la Transfiguración (Lc 9.29), Cornelio (Hch 10.2-3), Pedro (Hch 10.9-10; 11.5), Pablo (Hch 9.11-12; 22.17; 23.11).

Dios usa los sueños para revelar su mensaje; sin embargo, algunas formas de consulta profética se salen de los límites. La necromancia (consulta de los espíritu de los muertos) está estrictamente prohibida por ser una abominación (Lv 19.31; 20.6; Dt 18.11), aunque el atractivo de las predicciones de los fallecidos mantuvo viva la práctica. Los pasajes de Isaías se refieren a los sueños de incubación en las tumbas para obtener revelaciones de deidades y espíritus del infierno (Is 18.19-20; 28.15-22; 65.4). En el antiguo mundo, la creencia dominante de que los espíritus de los muertos podían impartir su oscura interpretación del futuro a los que están en este mundo, por medio de sueños. Como en otros casos (*ver* ORÁCULOS), lo inaceptable no es la técnica oracular, sino el servicio a cualquier espíritu que no sea Dios (Ex 20.5).

Sueños como oráculos. Los sueños son, pues, claramente un amplio subconjunto de oráculos. Así como las profecías que procedían de Dios pueden llegar por medio de profetas paganos (Balaam), así también los sueños del enemigo pueden ser augurios divinos (Jue 7.13-15). Dios no vacila a la hora de enviar sueños a los no israelitas (Gn 20.3; Mt 27.19). En respuesta a las preocupaciones económicas de Jacob, Dios le envía un sueño para informarle que sus intentos de criar animales no tenían nada que ver con el sorprendente aumento de los rebaños que había concertado con Labán como salario (Gn 31.10-12). Esta percepción que Dios le dio a Jacob, el suplantador (su nombre en hebreo significa «canalla» o «ladrón»), es el paralelo de la figura del astuto Odiseo y de su don divino: la astucia.

Los sueños como espíritus o ángeles: ángeles como sueños. Subyacente al uso de los sueños como revelación está la tácita creencia de que los espíritus traen el sueño. Esta opinión es casi universal en culturas que valoran los sueños. El AT declara que el Señor y el ángel del Señor se aparecen o hablan en sueños: «Y le dijo Dios en sueños» (Gn 20.6), «esa misma noche Dios se le apareció en un sueño» (Gn 31.24), pero también «me dijo el ángel de Dios en sueños» (Gn 31.11). Los ángeles debaten u explican la visión de Daniel (Dn 8.13-16). Los términos hebreo y griego traducen «ángel» significan «mensajero». Los *ángeles acompañan naturalmente los mensajes en sueño que llevan. Basándose en estos precedentes del AT, todas las apariciones de ángeles que narra Mateo ocurren «durante un sueño» (Mt 1.20, 24; 2.12, 13, 19, 22). En realidad, las visiones y los ángeles coinciden tan a menudo que la aparición de un ángel le sugiere a Pedro un estado de ánimo «irreal» (Hch 12.9). Un ángel le lleva a Juan la visión apocalíptica (Ap 1.1).

Como oscuro paralelo al uso divino de los sueños, los enemigos de Dios también manipulas los pensamientos de la humanidad. El pueblo de la antigüedad razonó que si los ángeles eran los mensajeros que llevaban el mensaje de Dios en forma de sueño, los ángeles malos, mensajeros de *Satanás, podrían llevar malos sueños. Para Job, como para sus contemporáneos en Mesopotamia y Grecia, un «espíritu» trae el sueño, «entre inquietantes visiones nocturnas», «una silueta», un «espíritu» que le «roza el rostro» haciendo que se le «ericen los cabellos», y una «voz que susurraba» (Job 4.12-17). Fuera de las Escrituras, la frase «terrores nocturnos» designa pesadillas y aparecen en una lista de males espirituales en Salmo 91.5. Los amuletos y los hechizos (*ver* MAGIA), escritos por exorcistas contemporáneos centrados en impedir las pesadillas invocando a los demonios para que no regresen. Los sueños sexuales se consideraban como una *violación demoníaca (cp. Tobías 6.14). Los textos como Salmo 91 y 121 proveen consuelo y disipan unos temores muy reales asegurando la protección de Dios que nunca duerme.

Los sueños como engaño de fuentes malignas. Algunos sueños no son meramente benignos. Algunos asustan y aterrorizan (Job 7.14). Cuando un profeta malinterpretaba su visión, esta venía de un espíritu mentiroso (1 R 22.22-23) o era falso (Jer 23.16, 27, 32). « Porque los terafines han dado vanos oráculos, y los adivinos han visto mentira, han hablado sueños vanos» (Zac 10.2 RVR1960). Contra este trasfondo, soñar indica un autoengaño (Jud 8).

Los sueños como algo irreal, como la nada o efímeros. Aunque Dios puede hablar por medio de sueños, no todos ellos proceden de Dios. Muchos son sencillamente una aburrida distracción. El pueblo de la Biblia no insistió en meter todos los sueños con calzador en una categoría sobrenatural. Sus metáforas equiparan los sueños a los fantasmas y nada traiciona esta interpretación. Los hermanos de José se burlaron del «soñador» e intentaron evitar sus sueños, sospechando que eran produce del ego de José (Gn 38.19-20). Los enemigos de Israel no deben ser temidas; son como sueños (Is 29.7). La restauración de Sion hizo que el pueblo se sintiera «como los que sueñan» (Sal 126.1). Después de envidiar la prosperidad de los impíos, el salmista llega a ver que su

éxito transitorio acaba en una ruina repentina y los convierte en algo insustancial «como sueño del que despierta» y «como fantasías» (Sal 73.20). Sirac menosprecia los sueños: adivinaciones, augurios y sueños son necedad; y, como una mujer de parto, la mente tiene fantasías (Sir 24.5).

Los sueños como condición humana. En la Biblia existen indicios de sueños mucho más parecidos a los de hoy. La metáfora de Isaías, «como el que tiene hambre y sueña, y le parece que come, pero cuando despierta, su estómago está vacío» alude a pesadillas recurrentes de sueños sisifeanos (Is 29.8). En los apócrifos, Sirac menciona a alguien «agitado por sus propias pesadillas, como quien huye de un campo de batalla» (trastorno de estrés postraumático; Eclesiástico 40.6). En su pragmatismo, el Predicador expresa su frustración con sueños en los que no se puede confiar y difíciles de interpretar: «De las muchas ocupaciones vienen los sueños» (Ec 5.3 NTV). Su observación de que «donde abundan los sueños abundan también las vanidades y las muchas palabras» (Ec 5.3 NTV) también sugiere un exceso de interpretación de los sueños. Para Job, que se ha convertido en la diana del Todopoderoso ni el sueño proporciona consuelo alguno, porque «me atemorizas con sueños y me aterras con visiones» (Job 7.14 NTV). A pesar de ello, incluso estos sueños más humanos podrían proporcionar consuelo (Sal 16.7).

Los sueños como salud espiritual. La observación de que «la palabra del Señor escaseaba en aquellos días, las visiones no eran frecuentes» comenta la decadencia moral de Israel (1 S 3.1 LBLA). El pecado en el campamento impide el funcionamiento del oráculo sueño (1 S 14.37-38). La pérdida de los oráculos y los sueños recalcan el abandono de Dios (Mi 3.6-7). La ruina espiritual del país se convierte en la ruina real ya que «sus profetas no hallan visión del Señor» (Lm 2.9 LBLA). El Señor promete remplazar el proverbio de Ezequiel: «Desaparecerá toda visión» con «el cumplimiento de toda visión» (Ez 12.22, 23 LBLA). La profecía de que los sueños y las visiones regresarán supone como requisitos previos la purificación de la nación y un derramamiento del espíritu de Dios (Jl 2.28; Hch 2.17).

Ver también ÁNGEL; APOCALIPSIS, GÉNERO DE; DANIEL, LIBRO DE; ENGAÑAR AL ORÁCULO; JOSÉ EL PATRIARCA; ORÁCULO; PROFECÍA, GÉNERO DE; PROFETA, PROFETISA.

SUFRIMIENTO

En la Biblia, el sufrimiento suele entenderse como una experiencia distintivamente humana y, por tanto, la imaginería del sufrimiento de Dios y la historia del Hijo encarnado ofrecen extraordinarias percepciones del amor redentor de Dios.

Antes de Cristo, el *sufrimiento* en la Biblia se refiere típicamente a un mortal angustiado que va de una circunstancia dolorosa a otra (Job 1) o un alma desesperada, atormentada que clama en su *tristeza y *temor (Lc 16.19-31). Sin duda, las voces de *opresión, agonía y privación resuenan en imágenes inequívocas del vacío de la vida (Ec 1.18), el desconsuelo de la enfermedad (Jer 10.19) y la frustración de las esperanzas no realizadas (Jon 4.6). Estas y otras ilustraciones ayudan a explicar por qué la vida humana está llena de «sinsabores» (Jon 4.6). Estas y otras imágenes ayudan a explicar por qué la vida humana está «llena de turbaciones» (Job 14.1 LBLA).

Resulta útil tener en cuenta que el sufrimiento es de tres tipos: *Sufrimiento punitivo,* también llamado sufrimiento retributivo, es un sufrimiento trágico (*ver* TRAGEDIA), el castigo merecido por un error cometido. El *sufrimiento inocente* es un sufrimiento inmerecido. Ambos pueden convertirse en *sufrimiento redentor*, ya sea para el que sufre porque se refina o ennoblece o para beneficio de otros (el tema del siervo *sufriente).

El Dios sufriente. Aunque numerosas personas de las Escrituras sienten angustia, dolor y dificultad, el mensaje bíblico más profundo no es el sufrimiento humano. Dios mismo no es demasiado poderoso o demasiado altivo para sentir tristeza, decepción y dolor, no solo después, sino también antes de la encarnación. Examinar tan solo algunas imágenes de su aflicción no s conduce a un sentido claro de la verdadera naturaleza de la pérdida, la dificultad y el dolor que constituyen el sufrimiento. Mientras que otras religiones describen a una deidad que trasciende serenamente el sufrimiento humano, en el corazón de la fe cristiana se halla el misterio de un Dios sufriente.

En Génesis, Dios sentencia a *Adán y *Eva (Gn 3.8-24) y los expulsa del Jardín (Gn 3.24 RVR1960), apostando centinelas angelicales en la puerta. Echa al hombre y a la mujer del *Jardín para que vivan fuera, bajo decretos de dificultades y muerte. Dejando a un lado la tristeza humanas, la rebeldía de la pareja le hace obviamente daño a Dios y la decepción cuando ciertos ángeles se rebelan y pecan contra él (2 P 2.4). La imagen que aquí tenemos es la de un carcelero que rechaza todas las posibles excusas y peticiones de clemencia, y aislando a los transgresores.

En otros lugares de la narrativa bíblica, Dios soporta una falta de reverencia inmerecida, falta de respeto e incredulidad. A principios de la historia humana, a medida que se va extendiendo la impiedad, Dios se aflige de haber creado a nadie (Gn 6.6). Este arrepentimiento sigue mientras Israel deambula durante cuarenta años en el desierto, entristeciendo al Espíritu más de una vez a lo largo del camino (Neh 9.20; Sal 78.10, 40; Is 63.10). Más tarde, los hebreos siguen cargando a Dios volviendo una y otra vez a la idolatría (Jueces). Repetidas veces, en Jueces, la ira de Dios «ardió» o «se encendió» contra Israel (p. ej., Jue 2.14; 3.8; 4.2; 6.1; 10.7), y «entregó» o «vendió» a su pueblo en manos de sus enemigos. Esta imagen de un mercader que entre mercancías a los cananeos es intensamente irónica: el santo e irreprensible Yahvéh debe sufrir la indignidad de entregar a su amada nación a sus opresores para poder mantener su pacto de justicia. Sin embargo, no hubo sorpresas; él sabía desde mucho antes que la decepción, el dolor y la pérdida llegarían (Dt 31.17-18).

La imagen del *rostro de Dios expresa posiblemente el deseo de Dios de romper la comunión, pero también indica quizá la aflicción divina. El salmista, exasperado por la aparente indiferencia de Dios ante los problemas de Israel, pregunta:

¿Por qué escondes tu rostro
y te olvidas de nuestro sufrimiento y opresión?
(Sal 44.24 NVI)

En otros lugares de los Salmos, el orador siente la carga de la falta de intimidad con Dios, y pregunta: «¿Por qué escondes de mí tu rostro?» (Sal 88.14 NVI). Isaías usa una imagen similar para describir la reacción de Dios para con la caprichosa Judá. Él sufrió

claramente la *vergüenza de la impiedad de ellos: estaba «escondiendo su rostro» del pueblo escogido (Is 8.17 NVI; 59.2). Curiosamente, Juan escribe en el Apocalipsis que, ante el gran trono blanco del juicio, el proceso se invierte: «Vi... a alguien... De su presencia [literalmente «rostro»] huyeron la tierra y el cielo» (Ap 20.11 NVI), probablemente por temor.

Dios sigue sufriendo en el NY, desde luego, cuando Jesús soporta juicio tras juicio. Dos momentos particulares merecen la pena notarse, porque captan de forma extraordinaria el espíritu de la anterior experiencia de Yahvéh con Israel. La primera combina la misma mezcla de paciencia y juicio que se halla en Isaías. De camino a Jerusalén, Jesús se encuentra con los fariseos que provocan en él una dolorosa súplica y una advertencia divididas por una poderosa imagen: « ¡Jerusalén, Jerusalén… ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como reúne la gallina a sus pollitos debajo de sus alas, pero no quisiste!» (Lc 13.34 NVI). La misericordia y la gracia son evidentes, como es la inconmensurable aflicción del Hijo.

En una segunda escena clave, la tumba de Lázaro, Jesús manifiesta una aflicción similar. Su llanto (Jn 11.35), los conocidos detalles allí, pueden mostrar menos de su sufrimiento que el expresado «se conmovió profundamente» y el «conmovido una vez más» (Jn 11.33, 38 NVI). Obviamente, conocía su poder para resucitar a Lázaro; el dolor y la «turbación» (Jn 11.33) parecen causados por la suposición de los discípulos de que Jesús no podría resucitar a Lázaro, una manifestación de incredulidad en su deidad. La verdadera aflicción resulta del fracaso de reconocerle, conocerle, como Dios (cp. Sal 46.10; Is 1.3; Jer 31.34; Os 2.20). En esto existe un hilo continuo de sufrimiento divino a lo largo de la narrativa bíblica.

Finalmente, Pablo proporciona una imagen gráfica del sufrimiento divino en la redención. En Romanos 8.18-30, las «aflicciones del tiempo presente» (RVR1960) encuentra voz en los «gemidos» de la creación y de los hijos de Dios (Ro 8.22-23). Y Dios, por medio de su Espíritu, se une al lamento de sufrimiento de la creación, intercediendo «con gemidos que no pueden expresarse con palabras» (Ro 8.26). Aquí encontramos un eco de la solidaridad de Yahvéh con su pueblo en la esclavitud egipcia: «Los israelitas, sin embargo, seguían lamentando su condición de esclavos y clamaban pidiendo ayuda. Sus gritos desesperados llegaron a oídos de Dios, quien al oír sus quejas se acordó del pacto que había hecho con Abraham, Isaac y Jacob. Fue así como Dios se fijó en los israelitas y los tomó en cuenta» (Ex 2.23-25 NVI). Visto desde esta perspectiva, toda la historia de la redención divina de la humanidad, por medio de Israel, y culminando en Jesús, es la historia de Dios que lleva el sufrimiento del mundo sobre sí.

Imágenes de sufrimiento humano. Las imágenes bíblicas del sufrimiento de Dios y de los mortales son muchos y variados. Volviendo a la humanidad, uno descubre que en el NT siete términos griegos diferentes transmiten las ideas del sufrimiento (Ro 8.18; 2 Co 1.7; Col 1.24; 1 P 5.9), del sufrimiento a largo plazo o de tener paciencia (Ro 9.22; 2 Co 6.6; Gá 5.22; Ef 4.2; 2 Ti 4.2; Stg 5.10), del sufrimiento de la pérdida (1 Co 3.15; Fil 3.8), de sufrir necesidad (Fil 4.12), del sufrimiento de la *persecución (Ro 12.14; 1 Co 4.12; 2 Co 4.9; Ap 12.13), del sufrimiento de la *vergüenza (Hch 5.41) y del sufrimiento

de la *violencia (Mt 11.12). Que el sufridor esté atrapado en las circunstancias, atacado por poderes físicos o espirituales o que careza de medios de sustento, se describe a la persona soportando estos problemas, porque son inherentes a la experiencia de una humanidad caída cuyos hechos y deseos conocidos por Dios de antemano. Además, el mensaje fundamental de la Biblia es que ese inocente toleró la dificultad y la carga de la depravación humana desde el Edén. La Biblia no solo manifiesta, pues, la dura situación de los esclavos hebreos en Egipto o de los judíos dispersados en el desierto, o los misioneros perseguidos por Turquía y Grecia. Los ejemplos del sufrimiento de Dios mismo son más importantes.

En la Biblia, el sufrimiento se relaciona también con la santificación y el crecimiento del carácter cristiano. El pasaje clave es Romanos 5.3-5, un catálogo de las virtudes que produce el sufrimiento. Aquí se describe como una historia de aumento. En otros lugares, la Epístolas del NT describen el sufrimiento como un proceso de refinamiento. Hebreos 12.10-11 presentan la disciplina del sufrimiento como algo que Dios permite «para nuestro bien, a fin de que participemos de su santidad», que solo les sucederá a «quienes han sido entrenados por ella» (nvi). De manera similar, «quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado» (1 P 4.1 RVR1960).

Un tema adicional es el sufrimiento como prerrequisito necesario para la *gloria. Somos «herederos de Dios y coherederos con Cristo», escribe Pablo «pues si ahora sufrimos con él, también tendremos parte con él en su gloria» (Ro 8.17 NVI). De manera similar, «si sufrimos, también reinaremos con él; si le negáremos, él también nos negará». Una vez más, «porque a vosotros os es concedido a causa de Cristo, no sólo que creáis en él, sino también que padezcáis por él» (Fil 1.29 RVR1960). La Primera Epístola de Pedro es un pequeño clásico sobre el tema de sufrir por causa de Cristo, y el tema del sufrimiento como preludio para la gloria también aparece aquí: «Gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo, para que también en la revelación de su gloria os gocéis con gran alegría» (1 P 4.13 RVR1960).

Historias de sufrimiento. Podemos reconocer también un género o tema de argumento, mejor denominados historias de sufrimiento. La *pasión de Cristo es la historia suprema de sufrimiento en la Biblia, siendo los ingredientes clave la *burla de los enemigos, la experiencia de la falsa convicción, la corona de *espinos y la crucifixión en una cruz. En el AT, la historia de *Job es la historia más prolongada de sufrimiento. La opresión de *Israel, primero en Egipto y luego en el *exilio, constituye historias de sufrimiento nacional. La versión profética del sufrimiento nacional está encapsulada enlosa libros de Jeremías y Lamentaciones. Los salmos de *lamento cuentan la historia del sufrimiento humano, como los cuatro «cánticos del siervo» del libro de Isaías (Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-9; 52.13–53.12). Las historias de *martirio son también historias de sufrimiento supremo.

Ver también AFLICCIÓN; PASIÓN DE CRISTO; PECADO; PENA; PERSECUCIÓN; PESAR; SALMOS DE LAMENTO; SIERVO SUFRIENTE; TORMENTO; VIOLENCIA, HISTORIAS DE.

SUMO sacerdote. *Ver* SACERDOTE.

SUR

Es lamentable que ninguna traducción distinga los términos hebreos bastante distintos para «sur», cada uno de los cuales designa percepciones opuestas de esta dirección. El término *têmān* o *yāmîn,* «mano derecha», «sur» proporcionan una orientación cósmica que supone que los individuos en cualquier lugar de la tierra están frente al *sol naciente, de manera que su *mano derecha apunta al sur, una orientación que Israel compartía con otras culturas en el antiguo Oriente Próximo (cp. en el extremo sur de Arabia Saudita, el moderno estado del Yemen, cuyo nombre significa «sur» o «mano derecha»). Las connotaciones benéficas y convenientes asociadas con la mano derecha pueden alentar una percepción favorable del sur cuando se usa este término: «¡Viento del norte, despierta! ¡Viento del sur, ven acá! Soplen en mi jardín» (Cnt 4.16 NVI).

Por otra parte, el término *negeb* tiene que ver con una orientación geográfica localizada específica solo del territorio del antiguo Israel, el extenso desierto directamente al sur de las fértiles colinas y tierras bajas de Judá. El sur de este estrecho punto de vista representa una región hostil a la vida; es una «tierra de dificultades y angustias, de leones y leonas, de víboras y serpientes voladoras» (Is 30.6 NVI). El aura adverso no puede confinarse, sino que irrumpe y amenaza las verdes áreas del *norte: «Como torbellinos que pasan por el Néguev, se acercan invasores de una temible tierra del desierto» (Is 21.1 NVI). Tan predecible como que el frío llega desde el norte, «del sur viene la tempestad» (Job 37.9 NVI) y el aire caliente: «Y cuando sopla el viento del sur, decís: Hará calor; y lo hace» (Lc 12.55 RVR1960; cp. Job 37.17).

Tanto las dimensiones benéficas como las hostiles del sur se explotan simultáneamente cuando se describe a Dios con su residencia en el sur (*têmān*), sobre una *montaña identificada por varios nombres (Monte *Sinaí, Monte Horeb; Monte Parán; Monte Seir). Dios administra *justicia al cosmos desde esta ubicación sureña (1) llega de forma benefactora al *rescate de los que están en necesidad y (2) trae destrucción sobre los que afligen a los indefensos (Dt 33.2; Jue 5.4-5; Hab 3.3-6). La imaginería de los vientos calientes y violentos del sur destaca esta imagen cuando Dios decide «marchar sobre las tempestades del sur» (Zac 9.14 NVI), y esto resulta en vestiduras que «están calientes cuando la tierra está en calma a causa del viento del sur?» (Job 37.17 LBLA).

La *sabiduría puede ser un tercer aspecto asociado con el sur. Al ser una rasgo característicos de los altos *dioses del antiguo Oriente Próximo, la asociación del sur con la sabiduría puede resultar de su relación con una de las moradas de Dios. Una ciudad de Edom llamado Temán («sur», «mano derecha») se identificaba como el eje de la sabiduría y el buen consejo (Jer 49.7). Uno de los amigos de Job viene de allí, Elifaz el temanita, un consejero que epitomiza lo mejor de la sabiduría tradicional cuando *lucha con el dilema de Job (Job 2.11; 4.1). La tradición rabínica tardía sugiere que cualquiera «que desee volverse sabio debería volverse hacia el sur [al orar]» (b. Baba Batra 25b). No queda claro si la *lámpara del *tabernáculo estaba colocada en el lado sur de aquella estructura como eco de la iluminación del sur, pero al menos es consonante con esa noción (Ex 26.35; 40.24).

Ver también ESTE; NORTE; DERECHA, MANO DERECHA; OESTE.

SUSPIRO, SUSPIRAR

Si el *gozo y *cantar son los principales modos de la expresión humana en el *cielo, entonces suspirar y llorar son sus contrapartidas aquí en la *tierra. Esto puede parecer una visión exageradamente pesimista de las cosas, pero nada nos dejan más claro las Escrituras que algo trágico ocurrió en el Edén y que la adecuada respuesta humana es el suspiro o el gemido (*ver* CREACIÓN; JARDÍN). El profeta Isaías saca la comparación por nosotros: «Volverán los rescatados del Señor , y entrarán en Sion con cánticos de júbilo; su corona será el gozo eterno. Se llenarán de regocijo y alegría, y se apartarán de ellos el dolor y los gemidos» (Is 51.11 NVI). Pablo lo expresa así en el NT: «Mientras tanto suspiramos, anhelando ser revestidos de nuestra morada celestial» (2 Co 5.2 NVI). El gemido es, por tanto, una profunda experiencia humana.

Uno de los primeros lugares de las Escrituras donde aparece el término *gemido* es Éxodo 2.23: «Los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre, y clamaron; y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre» (RVR1960). Aquellos de nosotros que vivimos en una democracia resuenan profundamente entre los israelitas, porque hemos probado y, por tanto, apreciamos cierta medida de libertad personal; a veces por defecto. Con todo, la Biblia expone una y otra vez las razones para una forma más fundamental de *esclavitud que afecta a cada persona humana independientemente de la forma de gobierno o institución social actual que esté en vigor durante su vida. Las palabras de Cristo lo confirman. Respondiendo a la arrogante reivindicación de libertad de los fariseos, Jesús respondió: «Ciertamente les aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado» (Jn 8.34 NVI). El *pecad es el gran capataz de esclavos, y hemos nacido bajo su tiranía. Cuando esto nos queda claro, ya sea mediante revelación o tragedia, respondemos con gemidos profundos que desgarran el alma.

Es una perversión de las Escrituras exigir que los seres humanos que *sufren las consecuencias de la Caída deban de algún modo aguanten con una mueca decidida a modo de sonrisa. Los libros de la Biblia, que en su totalidad tratan abiertamente el tema del sufrimiento humano, no conocen semejante estoicismo. *Job no se avergonzó ni se asustó de expresarle su *dolor a Dios (Job 3.24) y se quejó amargamente de su percepción de la indiferencia divina (Job 23.2; 24.12). Los salmos, que reflejan de una manera hermosa toda la gama de emoción humana, están llenos de referencias a suspirar y gemir (cp. Sal 5.1; 6.6; 12.5; 22.1; 31.10; 32.3; 38.8-9; 77.3; 79.11; 90.9; 102.5, 20). Y el Evangelio de Marco informa que el Señor encarnado mismo, bebiendo profundamente de su humanidad, suspiró en dos ocasiones: primero, cuando sanó al sordomudo en la región de Decápolis (Mr 7.34), y segundo, al responder al cinismo de los fariseos cerca de Dalmanuta (Mr 8.11-12). Nuestro Señor experimentó la frustración de ser humano entre la Caída y la redención futura, y sus suspiros lo reflejan.

Afortunadamente para nosotros, sin embargo, nuestro dios es compasivo y responde a nuestros gemidos con bondad, y en esto tenemos *esperanza aun cuando suspiremos. Regresar al libro de Éxodo, leemos que «oyó Dios el gemido de ellos, y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob» (Ex 2.24 RVR19609. Del mismo modo, durante los años de los jueces, Dios tuvo compasión de su pueblo una y otra vez, cuando languidecía

bajo un enemigo tras otro (Jue 2.18). Incluso el salmista, a quien no le asusta preguntarle a Dios si sus *oídos están cerrados (cp. Sal 22.1), está listo para afirmar: «Por la desolación del afligido, por los gemidos del menesteroso, me levantaré ahora, dice el Señor; lo pondré en la seguridad que anhela» (Sal 12.5 LBLA).

El apóstol Pablo resume ambos aspectos del gemido, su relevancia y su resolución, al final de Romanos 8. En romanos 7 casi llegó a la desesperación al considerar el poder que el pecado parecía tener sobre él, pero ahora se goza en la esperanza que es nuestra en Cristo: «Sabemos que toda la creación todavía gime a una, como si tuviera dolores de parto. Y no sólo ella, sino también nosotros mismos... gemimos interiormente, mientras aguardamos nuestra adopción como hijos, es decir, la redención de nuestro cuerpo. Porque en esa esperanza fuimos salvados. Pero la esperanza que se ve, ya no es esperanza. ¿Quién espera lo que ya tiene? Pero si esperamos lo que todavía no tenemos, en la espera mostramos nuestra constancia» (Ro 8.22-25 NVI). Para Pablo, el gemido y la esperanza son dos lados de la misma moneda. Si no gemimos, la esperanza no tiene sentido para nosotros. Y sigue con la intrigante declaración: «Así mismo, en nuestra debilidad el Espíritu acude a ayudarnos. No sabemos qué pedir, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos que no pueden expresarse con palabras» (Ro 8.26 NVI). Cualquiera que sea el significado de que el Espíritu de Dios (*ver* ESPÍRITU SANTO) gima, ciertamente indica que está junto a nosotros y levanta nuestros *pesares al cielo. Los gemidos del Espíritu son la señal suprema de Cristo: «He aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo» (Mt 28.20 RVR1960).

Ver también ALIENTO; DOLOR; ESPERANZA; PESAR; SUFRIMIENTO.

SUSTITUCIÓN, SUSTITUTO

Un sustituto es alguien o algo que toma el lugar de otro u otra cosa. El tema básico es el intercambio. Aunque la *expiación sustitutiva de Cristo es la doctrina teológica central de la fe cristiana, la imaginería de la sustitución en la Biblia es extraordinariamente escasa. Al haber cumplido Cristo el sistema sacrificial del AT, al lector del NT le resulta fácil ver el aspecto sustitutivo en los sacrificios animales del AT (que tomó el lugar del castigo que la humanidad pecaminosa tendría que pagar ante un Dios justo), pero la descripción de los sacrificios del AT no recalcan este aspecto.

Encontramos una descripción de la sustitución completa en el cántico del siervo *sufriente de Isaías 53, con su llamativo énfasis sobre la forma en que el siervo fue *herido por los *pecadores (Is 53.4-6, 11-12), su justicia «justificará a muchos» (Is 53.11 NVI). Asimismo, podemos ver quizá un presagio de Cristo como sustituto del carnero enredado en un matorral que se sacrifica en lugar de Isaac (Gn 22).

Los levitas son otro importante ejemplo de sustitución del AT. Tras la elección de una tribu de sacerdotes se encuentra la afirmación de Dios de que «desde el día en que yo hice morir a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, santifiqué para mí a todos los primogénitos en Israel» (Nm 3.11 RVR1960; ver también N, 3.40-51).

La sustitución se sugiere en el NT, sobre todo en las frases preposicionales construidas en torno a lo que Cristo había hecho *por* aquellos que creen en él. En el discurso del Buen Pastor, Jesús describe cómo dará su vida «por las *ovejas» (Jn 10.15). En las

Epístolas leemos del mismo modo que «Cristo murió por los impíos» (Ro 5.6 RVR1960), que «Cristo murió por nuestros pecados» (1 Co 15.3 RVR1960; cp. 1 P 3.18) y que Cristo «murió por todos, y por consiguiente todos murieron» (2 Co 5.14 RVR1960; ver también 2 Co 5.15).

También existen referencias diversas a la sustitución. En el sacrificio del AT, la sustitución de buenos animales por otros inferiores no estaba permitida (Lv 27.10. 33). Jesús denunció a loa *fariseos por sustituir la tradición humana por el mandamiento de Dios (Mr 7.8). Incluso más ignominioso es la espiral descendente de la raza humana ya que sustituyó («intercambió») las imágenes humanas y animales para la gloria de Dios (Ro 1.23; cp. Sal 106.20).Algunos sustitutos son claramente ilegítimos, como los falsos equilibrios o pesos (Pr 11.1; 20.23); esto presta un honor adicional a los sustitutos que Dios declara adecuados, de manera más notable su propio Hijo.

La sustitución también aparece en contextos de una oferta generosa por parte de alguien que toma el lugar de otra persona bajo amenaza. Judá se ofrece por su hermano más joven, Benjamín (Gn 44.33). *Moisés, como intercesor a favor de su pecaminosa nación, está dispuesto a que su nombre sea eliminado del libro de Dios si este lo acepta como sustituto de la nación (Ex 32.30-32). Pablo expresa un deseo similar (Ro 9.3).

Ver también EXPIACIÓN; SACRIFICIO.

SUELDO, ASALARIADO

En la Biblia los salarios son una idea global que representa la compensación por el *tiempo, la energía o las aptitudes invertidas en una forma de servicio. Los salarios pueden satisfacer obligaciones físicas, financieras, sociales y políticas y las necesidades, y pueden pagarse en dinero (Mr 14.5; cp. Jn 12.5), *comida (Nm 18.31), posesiones (Gn 30.32) u otro don en especie (p. ej., se describe a *Egipto como un pago a Nabucodonosor, Ez 29.19-20).

Las referencias a los salarios llaman la atención a cualidades diferentes de compensación. Primero, la compensación debería ser *justa*. La biblia indica que el *trabajo merece un salario (Lc 10.7; Ro 4.4; Fil 4.18; 1 Ti 5.18) y esas regulaciones adecuadas deberían gobernar su pago con el fin de proteger al obrero de la explotación (Lv 19.13; Dt 24.15). Segundo, la compensación es a veces *inadecuada.* Los profetas condenan la explotación (Jer 22.13; Mal 3.5), y Santiago lo deplora (Stg 5.4). Tercero, la compensación puede estar *contaminado.* Un ejemplo es la paga a una *prostituta (Dt 23.18; Mi 1.7), sugiriendo que la actividad *malvada no puede *recompensarse con algo íntegro (cp. 2 P 2.15; el amor de Balaam por el dinero impío). El amor de Israel por el «salario de ramera» simboliza su infidelidad hacia Dios (Os 9.1 RVR1960). Según Proverbios 10.16 y 11.18, la calidad de la compensación tiene consecuencias eternas, como se ejemplifica en el pago a Judas por *traicionar a Cristo (Mt 26.15).

En el NT, la idea de salarios tiene matices figurados como cuando Jesús le da una tarea a sus seguidores. En Juan 4.36, Jesús sugiere que «el segador» está implicado en una obra de consecuencias eternas por el que se recibirá un «salario». El lenguaje ilustrado de este pasaje permite que el salario puede simbolizar las recompensas eternas, pero en *Mateo 20.1-16 la parábola de la *viña, donde cada obrero recibe la misma paga

independientemente de las *horas trabajadas, parece que los salarios se mencionan para afirmar la resistencia y la relevancia del trabajo asignado (cp. 1 Co 3.8-14). La imaginería del salario en el NT también apunta a los tratos de Dios por gracia con la humanidad. En romanos 4.4-5, el simbolismo contrasta con la obligación de pagar salarios con la libre decisión de Dios de recompensar a los que confían en él. Finalmente, el trato de Dios con el *pecado es algo que se describe como pagar salarios. El versículo clave aquí es Romanos 6.23, donde *salario* simboliza la idea de que la *muerte eterna es el pago adecuado por el pecado, mientras que la vida eterna es sencillamente un regalo.

En la totalidad de la Biblia, el requisito de una compensación justa para la labor humana solo sirve para destacar la verdad espiritual de que la justa compensación para la vida humana siempre conduce a la condenación. Solo la gracia de Dios puede ocuparse de la condición humana.

Ver también OBRA, OBRERO; RECOMPENSA.

T

TABERNÁCULO

Aparte del *templo, el tabernáculo es el lugar de *adoración más importante, en la Biblia. La imaginería bíblica se divide, de forma natural, en tres categorías: el templo original y su mobiliario, las alusiones posteriores en el At al tabernáculo y las descripciones del NT en Juan, Hechos y, sobre todo, en Hebreos y Apocalipsis.

El tabernáculo en Éxodo. Uno de los dos patrones de imágenes principales asociado al tabernáculo es artístico y arquitectónico. Los capítulos que describen los materiales empleados en la construcción del tabernáculo son la delicia de un artista: un derroche de *color, textura y diseño. Un aura de cuidadosa planificación teje estas imágenes sensoriales y forman una unidad compuesta. Además de las propiedades físicas del tabernáculo se entreteje el tema de las prácticas de la adoración, ya que nunca se nos permite perder de vista que el propósito de la existencia de este tabernáculo, adornado con tanto lujo y color, fue el ritual religioso y para la adoración.

Al reflejar sus propiedades físicas el propósito del uso religioso, nos permite ver un incipiente simbolismo en funcionamiento. Una larga lista de intérpretes modernos han considerado el tabernáculo como una colección de símbolos sobre Cris: rojo para la *sangre de Cristo, azul para el *cielo, etc. (*ver* COLORES DE LA BIBLIA). El problema de estas interpretaciones es que, independientemente de lo mucho que dependan de otras anteriores, todas ellas representan ni más ni menos que una asociación de ideas arbitrarias y conjeturas. Para entender de verdad el trasfondo del tabernáculo, es necesario examinar lo que significaban los símbolos para los antiguos israelitas.

Tamaño y forma del tabernáculo. El tabernáculo era una *tienda, ornamentada, pero a fin de cuentas, una tienda. Se construyó durante el periodo del *desierto, cuando el pueblo de Dios *viajaba desde Egipto a la Tierra Prometida y todos vivían en unas residencias fácilmente transportables. Es comprensible, pues, que el tabernáculo, la morada de Dios en la tierra, se construyera en forma de tienda.

El libro de Éxodo nos dice que Dios dio las instrucciones para la construcción de su propia residencia. Le dijo a *Moisés con todo detalle cómo edificar el tabernáculo (ver el estribillo recurrente «conforme al modelo que te ha sido mostrado en el monte» en Ex 25.9, 40 NVI). Tras las instrucciones y antes de que se llevaran a cabo, Israel se apartó de Dios y adoró al *becerro de oro (Ex 32). Sin embargo, Moisés intercedió por su pueblo, y Dios los perdonó. La última parte del libro de Éxodo nata cómo se realizaron los planes de construcción al pie de la letra (comp. Ex 35–38 con Ex 25–27). Cuando estuvo acabada la obra, Dios llenó el edificio con su nube de *gloria, simbolizando su santa presencia en medio de su pueblo (Ex 40.34-38).

Físicamente, el tabernáculo era tripartito: entrando al patio exterior, se podía proceder directamente al lugar santo y el lugar santísimo estaba directamente detrás del lugar santo. En el periodo primitivo todos los templos egipcios, modelados como las casas de los ricos, eran tripartito y planteados en esta forma lineal directa; algunos templos cananeos (p. ej., Ugarit, Siquem) también lo eran; los templos mesopotámicos poseían

una estructura totalmente diferente. Los israelitas habrían reconocido algunos de los rasgos del tabernáculo como simples características estándar de los templos egipcios. Otros detalles del diseño, sin embargo, enviaban un claro mensaje. El santuario más recóndito de casi todos los templos antiguos contenían una barca sagrada sobre la que se montaba la imagen de la deidad; los templos egipcios también contaban, en ocasiones, con ostentosos santuarios para las deidades tutelares a cada lado del lugar santísimo. La arquitectura del tabernáculo proclama: hay un solo Dios y no te harás imágenes talladas de él.



El tabernáculo en el desierto.

El tabernáculo era modesto según los estándares del templo antiguo; compárese las ofrendas diarias de cinco mil quinientos panes en los templos de Ramsés II en Tebas. El patio externo medía cien codos de largo y cincuenta de ancho, pero el tabernáculo mismo contaba con un largo de treinta codos; su anchura y su altura eran de diez codos. Algunos otros templos de ese periodo tenían un tamaño comparable, pero el tabernáculo era más pequeño que la mayoría de los templos cananeos y mucho más pequeños que los egipcios, mesopotámicos e hititas. No obstante, los egipcios también usaban tiendas-santuario como lo hacían algunos de los pueblos nómadas y, al parecer, el tabernáculo era más grande que la mayoría de estos. Durante los viajes de Israel por el desierto, el tabernáculo se encontraba en medio de un campamento rectangular, como la tienda real de Ramsés II durante sus campañas militares.

Contenido del tabernáculo. Todos los colores de los tintes y los materiales citados en Éxodo estaban disponibles en *Egipto en el periodo de Moisés; allí se habían empleado técnicas de construcción durante más de quince siglos. Algunos materiales no tenían relevancia simbólica, excepto quizás testificar que Dios es práctico: los israelitas usaron *madera de acacia (que se solía utilizar en la construcción egipcia), ¡porque era el único tipo de madera disponible en el desierto del Sinaí! Toleraba muy bien el calor. (De haber inventado los israelitas posteriores la historia del tabernáculo, con toda seguridad habrían empleado madera de cedro, como en el templo de Baal y en el de *Salomón.)

Los colores y los metales más caros se usaron más cerca del arca e iban declinando en valor según se alejaba de la misma. En el antiguo Oriente Próximo, esta progresión de valor señalaba grados de *santidad, de ahí que hubiera que acercarse a la deidad con gran reverencia y sobrecogimiento.

El *arca del pacto se parecía a las barcas sagradas de las deidades que se guardaban en los santuarios internos de los templos antiguos. Dado que con frecuencia los artistas usaban figuras parecidas a los querubines, sobre tronos con pedestal, el querubín sobre el arca simbolizaba un trono; Dios está, pues, «entronizado» sobre el querubín (1 S 4.4; 2 S 6.2; 2 R 19.15; Sal 80.1; 99.1; Is 37.16; cp. Nm 7.89; Ez 9.3). Otros templos del antiguo Oriente Próximo (p. ej., minoanos, asirios, hititas) tenían *mesas de ofrenda,

pero en el tabernáculo de Israel eran los *sacerdotes y no una divinidad quienes consumían el pan (Lv 24.9). Los altares *sacrificiales aparecen con regularidad en los antiguos templos, junto con tipos estándares de sacrificios: ofrendas de agradecimiento, ofrendas por el *pecado; ofrendas de *expiación. Sin embargo, la mayoría de los pueblos antiguos también tenían ofrendas para persuadir a las deidades de enviar lluvia u otros favores; Yahvéh le prometió a su pueblo *bendecirlos si tan solo guardaban su *pacto. Los templos con altares sacrificiales necesitaban altares de *incienso para cubrir el hedor de la carne quemada, como en el tabernáculo. Las *lámparas también eran necesarias en estos templos para que los sacerdotes pudieran ver en el santuario, aislado de la luz profana del mundo.

Muchos templos del antiguo Oriente Próximo le proporcionaban un trono a la deidad, un estrado, lámpara, mesa, cómoda y cama. El tabernáculo no tenía nada de esto, ya que implicaría que Dios tiene necesidades corporales (cp. Sal 50.8-14). Los sacerdotes egipcios, cananeos o hititas levantaban a la deidad por la mañana y la entretenían con bailarinas, etc.; pero Yahvéh no es un dios de madera ni de *piedra como aquellos otros (Sal 135.15-18; Is 46.5-11; *ver* TEMA DEL DIOS QUE DUERME).

El propósito del tabernáculo. Los pueblos antiguos entendían que los templos eran casas de dioses. Solían pensar, pues, que estos proporcionaban los diseños del templo (Tot en Egipto; Ningirsu en Gudea, Cilindro A); así, mostraban más interés en los relatos de dicha arquitectura de lo que hacemos hoy (p. ej., Épica de Baal). Las personas también comprendían que un templo terrenal reflejaba meramente la gloria del hogar celestial de la deidad (*Esagila babilonia;* compárese también con los templos excavados de Baal con el mito cananeo de su casa celestial). El patrón terrenal tenía que corresponder a lo celestial para que la deidad estuviera cómoda en la tierra; las instrucciones específica de Éxodo (Ex 25.8-9; 29.45) puede implicar una idea similar. Así como los templos cananeos, los egipcios y los mesopotámicos apuntaban con frecuencia al reinado *cósmico* de sus deidades (p. ej., los techos azules, llenos de estrellas, de los templos egipcios), Israel podía adorar a Dios en su tabernáculo a la vez que reconocía que él llena el cielo y la tierra (1 R 8.27; Is 66.1-2). El templo no encarcelaba a una deidad; meramente proporcionaba un lugar para que los adoradores se acercaran a ella con adecuada reverencia.

Aunque el tabernáculo era la morada de Dios, él **descendía* sobre ella para reunirse con la asamblea (Ex 33.9). Simbolizaba, pues, meramente y de forma suprema un concepto representado en Moisés y los Profetas: la presencia de Dios está disponible para su pueblo (Ex 33.9-11). El tabernáculo comunicaba la santidad de Dios, su unicidad y su presencia entre su pueblo.

Durante el periodo en que Israel anduvo errante en el desierto, el tabernáculo indicaba la presencia de Dios como *guerrero divino. Números 2 presenta una imagen del campamento israelita tal como era cuando marchaban desde Egipto hasta la *Tierra Prometida. El tabernáculo es una tienda montada en medio de las tribus. En otras palabras, la tienda de Dios ocupa el lugar del rey-guerrero en un campo de batalla. No es, pues, de sorprender que cuando se desmontaba el tabernáculo, el arca, que normalmente

se guardaba en el lugar santísimo, dirigía la marcha, que empezaba con la aclamación: «¡Levántate, Señor! Sean dispersados tus enemigos; huyan de tu presencia los que te odian» (Nm 10.35 NVI). Y cuando el arca se detenía en un nuevo campamento, el grito es: «¡Regresa, Señor, a la incontable muchedumbre de Israel!» (Nm 10.36 NVI).

El tabernáculo en otros lugares del Antiguo Testamento. Algunos escritores han argumentado que el tabernáculo existió en el templo, pero es más probable que los *filisteos lo destruyeran en Silo (1 S 4.11-22; Sal 78.60; Jer 7.12-15) y solo quedó el arca, aunque los israelitas construyeron otro tabernáculo para ella antes del templo /2 S 6.17; 1 R 1.39; 2.28.30). No obstante, la adoración israelita designó el tabernáculo como morada de Dios, a veces refiriéndose en sentido figurado al templo (Sal 27.6; 76.2). Este lenguaje tenía sentido en el antiguo mundo; los cananeos habían hablado del mismo modo sobre el «tabernáculo» de su dios principal, El.

Quien anhelara a Dios podía anhelar estar en su «tabernáculo», es decir, morar en su presencia como los sacerdotes y los levitas que servían en el templo (Sal 15.1; 27.5; 61.4; los levitas originaron muchos de los salmos: 1 Cr 16.4-6, 41-42; 25.1-7; 2 Cr 29.30). Dios prometió que su tabernáculo estaría siempre con su pueblo, porque su pacto era que moraría con ellos y sería su Dios (Ez 37.27; cp. Ez 43.7, 9; Ex 29.45-46).

Imaginería del tabernáculo del Nuevo Testamento. Los cristianos primitivos mencionaban de vez en cuando el tabernáculo; sus apariciones más destacadas en el NT están en Juan, Hechos y, sobre todo, en Hebreos y Apocalipsis. Jesús como el tabernáculo. Ya hemos visto cómo la principal función de este es representar la santa presencia de Dios sobre la tierra. El Evangelio de Juan empieza anunciando que la Palabra de Dios mismo adoptó forma humana. En palabras de Juan 1.14: «Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad» (RVR1960). En griego, «hacer su morada» (*skēnoō*) es una forma verbal del término para tabernáculo. De este modo, el autor de los Evangelios pretende que veamos a Jesús como cumplimiento del tabernáculo. ¡Dios está realmente presente entre hombres y mujeres!

El tabernáculo en el discurso de Esteban en Hechos 7. Los judíos helenistas no cristianos acusan a Esteban de dos ofensas: hablar contra Moisés o contra la *ley, y contra «este santo lugar», el templo (Hch 6.13-14). Muchas tradiciones judías preservadas tras la destrucción del templo en el 70 A.D. recogen el celo que muchos judíos tenían por el templo y por su especial santidad, de manera que estos cargos eran sustanciales. Esteban refuta la acusación de estar en contra de la ley de Moisés, y la cita en gran parte de su respuesta. No obstante, se opone a la forma en que sus acusadores ven el templo.

Esteban responde que el templo no es el foco de la revelación de Dios y que la historia demuestra que el pueblo de Dios rechaza a los mensajeros que él les envía (Hch 7.9, 27, 35-37). Indica que Dios puede revelarse en cualquier lugar, incluida Mesopotamia, Egipto o un «lugar santo» en un monte del *desierto (Hch 7.40-44); luego les recuerda a sus oyentes que Dios no le permitió a *David edificar el templo, sino a Salomón (Hch 7.46-47), y que Dios nunca necesitó un templo terrenal (Hch 7.48-49; Is 66.1-2). Como Jesús

(Mr 12.10-11 con Sal 118.19-27; Jn 14.23), Esteban anticipaba sin duda el nuevo templo que Jesús construiría entre su pueblo (Ef 2.19-22; Ap 21.3).

El tabernáculo en Hebreos. Como hemos observado más arriba, el tabernáculo de Éxodo apuntaba probablemente a un tabernáculo celestial, como muchos otros templos del antiguo Oriente Próximo. Los judíos del siglo I A.D., solían establecer un paralelo entre lo celestial y lo terrenal (p. ej., el Sanedrín celestial); naturalmente, los rabinos y varios escritores apocalípticos visualizaban, pues, un templo en el cielo. Sabiduría de Salomón (9:8) y Filón, ampliando más abiertamente sobre el principio de Platón de los prototipos ideales y de las sombras terrenales, llevó el tema aún más lejos.

Aunque usar un lenguaje platónico como *copia* y *sombra* (He 8.5), el escritor de Hebreos describe un tabernáculo celestial más parecido al de los visionarios apocalípticos de su día. Enfatiza la realidad del tabernáculo celestial para mostrar la naturaleza secundaria del terrenal: ahora que tenemos acceso a la casa celestial de Dios en Cristo, ya no necesitamos recurrir al terrenal. Contemporáneos como Filón alegorizaron el tabernáculo: el lino representaba la tierra, el rojo oscuro, el aire; la lámpara de *siete brazos, los siete planetas, etc. El escritor de Hebreos, sin embargo, evita tan alegórica tipología y se contenta con observar que el lugar más santo del tabernáculo estaba fuera de los límites para cualquiera que no fuera el sumo sacerdote, una vez al año (He 9.6-7), y que esta condición era hasta la era presente hasta que Dios se revelara a sí mismo por completo a su pueblo (He 9.8-10; cp. Ap 11.2). Pero Jesús, como sumo sacerdote según el orden de *Melquisedec (Heb 5–7), ha inaugurado la era futura de la presencia de Dios (Sal 110.1, 4). Ahora, todos los creyentes tienen acceso directo a la presencia de Dios (He 4.16), la realidad hacia la que apuntaba el tabernáculo en Israel (ver Ex 33.9-11, más arriba).

El tabernáculo en Apocalipsis. Las imágenes de la sala del trono celestial de Dios en Apocalipsis aluden de nuevo al tabernáculo del desierto. Contiene un altar de incienso (Ap 5.8), un altar de sacrificio (Ap 6.9), el arca (Ap 11.19; cp. Ap 15.5-8) etc. El «mar de cristal» (Ap 4.6-7; 15.2) alude al *mar en el templo de Salomón (1 R 7.23; 2 Cr 4.2, 6) que refuerza la idea de que la deidad reinó en ese templo sobre toda la creación. En la Biblia hebrea, el pacto que contiene las estipulaciones y *maldiciones (*plagas) contra los desobedientes se depositaron en el arca; Apocalipsis 11.19 puede indicar, pues, *juicios adicionales por venir. Algunos pietistas judíos sentían que el templo había sido contaminado y, una vez destruido en el 70 A.D., el pueblo judío solo podría recurrir al templo celestial y a la reedificación futura de uno terrenal en el tiempo del *reino. Las promesas de Apocalipsis en cuanto a que el arca celestial, una vez escondida (como la terrenal, tras una cortina), volverá a exponerse a la vista pública (Ap 11.19).

Lo más importante es que Apocalipsis declara que el tabernáculo que durante tanto tiempo representó la morada de Dios entre su pueblo estará en medio de este para siempre (Ap 21.3). A pesar de la visión de Ezequiel, de un templo escatológico (Ez 40–46), Apocalipsis solo está interesado en lo que simbolizaba ese templo en última instancia: que Dios moraba con su pueblo (Ez 43.7-12; cp. Ez 11.16; 36.27; 37.14;, 27-

28; 39.29). Según la teología juanina (Jn 14.23; 15.16), Dios y el *Cordero serán el templo de su pueblo, y no necesitarán ningún otro (Ap 21.22; cp. Ap 3.12).

Ver también ALTAR; ARCA DEL PACTO; LÁMPARA, CANDELERO; SACERDOTE; ESPACIO SAGRADO; SACRIFICIO; TEMPLO; ADORACIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. A. Badawy, *A History of Egyptian Architecture: The Empire (1580-1085 B.C.)* (Berkeley: University of California Press, 1968); U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalén: Magnes,1967); F. M. Cross Jr., “The Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach,” *BA* 10 (September 1947) 45-68; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology,* 9 vols. (Leiden: Brill, 1966); M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1978); K. A. Kitchen, “Some Egyptian Background to the Old Testament,” *Tyndale Bulletin* 516 (1960) 4-18; S. Lloyd, *The Archaeology of Mesopotamia* (Londres: Thames and Hudson, 1978); A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries,* rev. J. R. Harris (Londres: Edward Arnold, 1962); J. A. Scott, *The Pattern of the Tabernacle* (Ph.D. diss., University of Pennsylvania; Ann Arbor, MI: University Microfilms, 1978).

TALÓN

Las personas que caminan incesantemente y que participan en el combate físico son más conscientes que otras de la importancia del talón, como muestran las diez referencias bíblicas al mismo. Aquí encontramos imágenes literales de una *serpiente que muerde los talones de un caballo y provoca que su jinete caiga hacia atrás (Gn 49.17), de pisar los talones de alguien (Gn 49.19), de personas marchando tras los talones de un líder (Dt 33.3; Jue 5.15), de una *trampa que agarra a una persona por los talones (Job 18.9) y de un *terror que hace lo propio (Job 18.11). El tono general de estas imágenes (con excepciones) es vincular el talón con un desastre potencial, pintando así una imagen de humanidad vulnerable.

El talón literal más famoso de la Biblia es el de *Esaú que la mano de *Jacob agarró cuando el primero salía del vientre de Rebeca (Gn 25.26). El incidente fue tan digno de destacar (y quizá risible) en la familia que dio su nombre a Jacob, que puede significar «uno que agarra por el talón», «que lucha» o «que suplanta». Los significados figurados están entrelazados con la imagen literal en este pasaje, ya que agarrar el talón significaba «engañar» en el uso del antiguo Oriente próximo. Jacob demuestra ser uno que agarra el talón engañando a su hermano para quitarle su herencia y a su padre para que este le diese la bendición preparada para Esaú (cp. Os 12.3; *ver* Estafador; Engaño, historias de).

El talón aparece en afirmaciones figuradas sobre la oposición de un *enemigo. En Juan 13.18, Jesús aplica Salmos 41.9 a Judas. El salmista habla de la traición del «hombre de mi paz», que «alzó contra mí el calcañar», quizá una imagen de volverse y marcharse en un momento de necesidad o de aplastar vergonzosamente con el pie. Un texto importante es Génesis 3.15, donde parte de la maldición de Dios contra la serpiente es: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar» (RVR1960). Esta es la promesa de redención, con

Cristo, la simiente de la mujer, asestando un golpe más destructivo a Satanás que el que este le propinará a él.

Ver también PIES.

TARDE *Ver* CREPÚSCULO; NOCHE.

TAZÓN, COPA

Un tazón es un recipiente, habitualmente de forma redonda, que contiene líquidos o sólidos. La palabra aparece frecuentemente en un contexto culinario, aunque no de forma exclusiva. Tiene relación con otros recipientes como las vasijas, las *copas y los cuencos. Aunque los mismos se solapan con frecuencia, el tazón podría diferenciarse de la vasija en forma y del cuenco en tamaño.

La Biblia menciona a menudo el tazón en su sentido literal, pero en muchas ocasiones la palabra tendrá matices simbólicos. Por ejemplo, como recipiente, puede simbolizar plenitud y compleción. En Zacarías 9.14-17, el profeta describe una aparición del *guerrero divino con un resultado de salvación de los enemigos. Metafóricamente, se dice que el pueblo de Dios «se llenará como tazón de libaciones, como los cuernos del altar» (Zac 9.15 NVI; ver Nm 7.13, 19, etc., para referencias a los tazones empleados en el servicio del templo).

El tazón o la copa no solo tienen valor simbólico a la luz de su naturaleza fundamental como recipiente sino también en virtud de lo que contiene. Tenemos un ejemplo destacado en Apocalipsis 16, donde siete ángeles que llevan «las siete copas de la ira de Dios» (Ap 16.1) derraman su contenido sobre la tierra, dando lugar a castigos para sus habitantes.

El tazón también puede tener valor simbólico a la luz de su uso. En el AT, por ejemplo, desempeña un importante papel en la adoración de Israel y está estrechamente relacionado con el santuario (Ex 24.6; 25.29; 27.3; 37.16; 38.3). Como tales, los tazones, que sin duda cumplían una función literal, también connotan la presencia de Dios y su santidad en virtud de su asociación con el lugar santo.

Además, en Mateo 5.15 (Mr 4.21; Lc 11.33), Jesús enseña a sus seguidores que deben ser la *luz del mundo y que no deben eludir su responsabilidad poniendo su luz debajo de un almud o una copa. Ese uso antinatural de la copa sobre la *lámpara ilustra lo extraño que sería ocultar «las buenas obras» y la alabanza de uno (v. 16). En otro contexto del Evangelio (Mt 26.23), Judas y Jesús utilizan una copa común al comer juntos, un detalle que indica quién lo traicionará. La ironía es que una copa compartida en la comida es un símbolo de intimidad y confianza. El que traiciona a Jesús es uno que está cerca de él.

La imagen de la copa también aparece en la famosa imagen de los síntomas fisiológicos del la edad avanzada, seguidos por la muerte, al final de Eclesiastés. Al final de su discurso, el maestro concluye sus comentarios sobre la misma con la imagen de los objetos de una casa que son destruidos y pasan a ser inútiles. Entre otros, leemos acerca de un «cuenco de oro» (Ec 12.6). La vida es como un objeto preciado y útil que finalmente se vuelve inútil.

Ver también COPA.

TEATRO

El único incidente que tiene lugar en un teatro en la Biblia es el tumulto que Demetrio, un fabricante de ídolos, provocó contra Pablo en Éfeso (Hch 19.29, 31). Sin embargo, este concepto también se emplea de forma figurada en el NT. En 1 Corintios 4.9, Pablo dice que los apóstoles han «llegado a ser espectáculo al mundo, a los ángeles y a los hombres» (RVR1960). La palabra griega para «espectáculo» es *theatron*, la misma empleada para teatro en Hechos 19. En Hebreos 10.33, el término griego para los creyentes hebreos que fueron «hechos espectáculo» (RVR1960) es *theatrizō*. En ambos pasajes, se hace hincapié en que la persecución de los creyentes los vuelve un espectáculo o teatro de fe, al mundo y a los ángeles.

Otros efectos teatrales diversos también están presentes en el NT. Una obra griega, *Thais*, de Menandro, es la fuente del proverbio citado por Pablo: «Las malas compañías corrompen las buenas costumbres» (1 Co 15.33 NVI). El epíteto *«hipócrita» que Jesús lanzó con escarnio a sus antagonistas se basa en la palabra griega para «actor», con su sentido de pretender ser algo que no se es. Cuando Pedro exhorta a sus oyentes a «añadir» fe a su virtud (2 P 1.5), emplea la palabra utilizada para los ricos mecenas que pagaban el vestuario y el equipamiento del grupo de actores. Lo que debemos retratar, por tanto, es una dotación y preparación extraordinarias, revestirse de la virtud de la misma forma que un mecenas equipaba a una plantilla de actores.

Podemos encontrar grandes actores en la Biblia entre los profetas del AT que llevaban a cabo lo que hoy llamaríamos teatro callejero. Ezequiel recrea el inminente asedio de Jerusalén con una maqueta de la ciudad y representa las futuras privaciones de sus ciudadanos (Ez 4–5; 12). El matrimonio de Oseas con Gomer, los tres años de desnudez de Isaías representando el futuro de Egipto (Is 20.1-6) y el acto de Ágabo de atarse para mostrar que Pablo sería apresado (Hch 21.11) son otras actuaciones simbólicas. El maestro de este tipo de teatro fue Jeremías (Jer 13.1-7; 17.19-27; 19; 27; 32.1-25; 51.59-64).

Escritores de al menos tres libros de la Biblia pueden haber compuesto su obra con modelos teatrales en mente. El libro de *Job se construye a partir de diálogos, como los dramas, y tanto su prólogo como su epílogo pertenecen a ese género. Además, los amigos de Job cumplen la función del coro de las obras de teatro antiguas. El libro de *Marcos se parece a la tragedia griega que sigue las normas aristotélicas (Bilezikian). Estas incluyen un prólogo (Mr 1.1-15), complicaciones (Mr 1.16–8.26), una escena de reconocimiento (la confesión de Pedro, Mr 8.27-30) y un giro de la fortuna del personaje principal seguido por el desenlace (Mr 8.31–16.8). El libro de *Apocalipsis muestra probablemente la influencia del teatro griego. Está lleno de escenas y diálogos teatralizados, personajes y acontecimientos colocados en escenarios minuciosamente adornados, el vestuario de aquellos y un movimiento ritualista de los mismos, como en un escenario.

Otros pasajes bíblicos tienen cualidades teatrales. Por ejemplo, el *Cantar de los Cantares contiene abundantes diálogos, y los personajes se colocan característicamente en escenarios específicos (de hecho, se han ofrecido teorías teatrales e incluso

dramatizaciones de la interpretación de este libro a lo largo de la historia). Los peregrinos que se dirigían a Jerusalén para celebrar sus festividades tradicionales entonaban los cánticos de ascenso, Salmos 120–34. Salmos 124.1 y Salmos 129.1 contienen instrucciones para la participación de los peregrinos. Otros pasajes sugieren posibles acciones para acompañar la recitación de los cánticos: «Alzaré los ojos a los montes; ¿De dónde vendrá mi socorro? Mi socorro viene de Jehová» (Sal 121.1-2 RVR1960).

De forma más general, es importante ser consciente de que la Biblia en su conjunto es muy teatral. En ella encontramos abundantes citas de discursos, fragmentos de diálogos, posicionamiento de personajes en un escenario y *gestos por parte de los mismos. Aunque las culturas bíblicas no producían teatro propiamente dicho, el impulso teatral impregna las Escrituras.

Ver también COMEDIA COMO PATRÓN RECURRENTE; HIPÓCRITA; TIPOS DE CARÁCTER; TRAGEDIA COMO TEMA DE ARGUMENTO.

BIBLIOGRAFÍA. G. Bilezikian, *The Liberated Gospel: A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy* (Grands Rapids: Baker, 1972).

TEMA DE LA PRUEBA

El tema de la prueba es casi sinónimo a la historia misma, ya que la forma más común de organizar la historia (incluso cuando de narra un acontecimiento de la vida real) es describir al protagonista en una situación que pone a prueba su identidad y capacidad. Si una fuerza lo empuja a cometer un acto indebido, el resultado es una historia de tentación (*ver* TENTADOR, TENTACIÓN), pero esta es una categoría relativamente pequeña de historias de prueba. La Biblia es una colección de narrativas de prueba, y la visión de la vida que emerge es la de una vida continuamente a prueba, con sucesos en cada punto que provocan respuestas de una persona a la vez que definen su carácter. El vocabulario específico de la prueba aparece más de doscientas veces en las traducciones de la Biblia.

En las historias de pruebas, el vínculo entre la acción (argumento) y el carácter es muy estrecho. La acción es carácter; el carácter es acción. Cuando Dios prueba a *Abraham pidiéndole que ofrezca a su hijo Isaac (Gn 22), la pronta y decisiva obediencia del patriarca demuestran su carácter en el que la fe es el ingrediente dominante. Cuando anteriormente él y Sara son residentes temporales en una tierra extranjera y potencialmente hostil, su respuesta de temor que acaba siendo de conveniencia es una manifestación de su defectuoso carácter cuando tienen que escoger. Cuando *Jacob llega a casa de su tío para quedarse allí largo tiempo, su capacidad de establecerse como adulto pasa por una extensa prueba: una prueba en la que sus respuestas (competitividad, su aguante físico, su perseverancia y su resistencia) demuestran su carácter.

Dado que el carácter queda determinado por las respuestas a las pruebas, recordamos muchos personajes bíblicos sobre todo por su heroísmo o su ignominia y momentos aislados de prueba específica. *Adán y *Eva son famosos, principalmente por no haber superado la prueba que la serpiente les puso en el *Jardín. Recordamos a Abraham por haber aprobado la prueba de lealtad cuando ofreció a Isaac, a *José por haberse resistido al pecado sexual, *a David por entregarse a este pecado, a *Daniel por orar cuando el

foso de los leones se cernía sobre él, a Rut por permanecer fiel a su suegra y a *Ester por su fidelidad a su nación. Unas de la facetas más ENDEARING del carácter y de la personalidad de Jesús que surge de los Evangelios es la forma en que gestionaba las continuas pruebas a la que lo sometían algunas personas y las circunstancias durante sus años de ministerio público.

Si reconocemos lo fundamental que es el tema de la prueba para la narrativa misma, será prácticamente imposible clasificar las cosas que prueban al ser humano. Todo en la vida nos pone a prueba. El mundo externo de la naturaleza y el tiempo nos prueba. Algunas personas en concreto, así como todo el entorno social, nos prueban. Las relaciones personales someten a prueba nuestra identidad y nuestras lealtades, sacando a relucir nuestros rasgos de carácter en el proceso. Es cierto, por supuesto, que la Biblia tiende (como lo suele hacer la literatura en general) a mostrar personajes en situaciones extraordinarias o inusuales que los prueba: un viaje, por ejemplo, en lugar de un día de rutina en casa, o un polémico encuentro con un amigo personal en lugar de una conversación con el cónyuge o con un amigo. Con todo, el constante realismo bíblico nos da a entender que nuestra identidad esencial consiste en nuestras respuestas a los acontecimientos que forman nuestra vida en el mundo.

Si hay algo distintivo en el tema de la prueba, en la Biblia, es la prueba entre Dios y el hombre. De acuerdo con la suposición providencial de la Biblia, con respecto a que todos los sucesos en la vida de una persona están dispuestos por Dios en última instancia, descubrimos que Dios pone a prueba a las personas. Aunque esto solo se declara explícitamente una docena de veces, es imposible leer las historias de la Biblia sin interpretar que los acontecimientos que prueban el carácter humano proceden de Dios para determinar la situación moral y espiritual del personaje. Lo contrario también es posible: las personas prueban a Dios. Las asociaciones de ambas pruebas sueles ser negativas y se agrupan alrededor de los israelitas mientras anduvieron *errantes en el *éxodo (aunque ver también la advertencia de Jesús a Satanás durante la *tentación en el desierto: «No tentarás al Señor tu Dios» [Mt 4.7 RVR1960]).

Varios de los pasajes bíblicos de comentario interpretativo sobre el tema de la prueba proporcionan una estructura dentro de la cual podemos entenderlo. En 1 Corintios 10.13 leemos que (1) las pruebas que atraviesa una persona no son algo único, sino «común a todos los hombres» y (2) Dios no permitirá que seamos «tentados más allá de lo que [podamos] aguantar. Más bien, cuando llegue la tentación, él [nos] dará también una salida a fin de que [podamos] resistir» (NVI). En otras palabras, superar las pruebas de la vida siempre es una posibilidad. En 2 Corintios 13.5 se exhorta a los cristianos: « Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe; probaos a vosotros mismos» (RVR1960). Aquí nos sentimos alentados a ser lectores de las historias de nuestra vida, a determinar nuestra identidad y emprender una acción correctiva si es necesario.

Además, la prueba produce crecimiento de carácter (*ver* INCREMENTO, HISTORIAS DE): «Hermanos míos, considérense muy dichosos cuando tengan que enfrentarse con diversas pruebas, pues ya saben que la prueba de su fe produce constancia. Y la constancia debe llevar a feliz término la obra, para que sean perfectos e íntegros, sin que

les falte nada» (Stg 1.2-4 NVI). El libro de Hebreos, dirigido a los cristianos que soportan persecución, refuerza del mismo modo la resistencia o el «retener firme», como virtud necesaria para superar una prueba (He 3.6; 4.14; 10.23). Finalmente, el objetivo de la vida misma está vinculado al tema de la prueba: «Bienaventurado el varón que soporta la tentación; porque cuando haya resistido la prueba, recibirá la corona de vida, que Dios ha prometido a los que le aman» (Stg 1.12 RVR1960).

Romanos 5.3.5 cataloga como en una secuencia escalonada la virtudes específicas producidas por el sufrimiento: «Nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación produce paciencia; y la paciencia, prueba; y la prueba, esperanza; y la esperanza no avergüenza» (rvr1960). El mismo escritor ofrece a Abraham como ejemplo de alguien que «se fortaleció en fe» y pasó por la prueba de esperar veinticinco años hasta que nació su hijo prometido (Ro 4.20 RVR1960).

Ver también CRUZ ANTES DE LA CORONA; PRUEBA, HISTORIAS DE; TENTADOR, TENTACIÓN; PRUEBA.

TEMA DEL DIOS QUE DUERME

La idea de una deidad que duerme parece inapropiada para la Biblia. Después de todo, Salmos 121.4 nos garantiza que Dios no duerme ni se adormece. Por supuesto, el concepto de una deidad dormida es principalmente un rasgo del antropomorfismo de las religiones paganas, que alcanza su momento más memorable cuando Elías comienza a mofarse de los 450 profetas al mediodía en el enfrentamiento con ellos en el monte Carmelo. «Gritad en alta voz», se burla Elías, «porque dios es;... tal vez duerme, y hay que despertarle» (1 R 18.27 RVR1960). Un escarnio similar aparece en algunas de las burlas proféticas dirigidas contra los adoradores paganos: «¡Ay del que dice al palo: Despiértate; y a la piedra muda: Levántate!» (Hab 2.19 RVR1960).

No obstante, la técnica del antropomorfismo no está ausente de la Biblia: encontramos poetas que retratan a un Dios que necesita que lo despierten del adormecimiento. El ramillete principal de estos pasajes es el de los salmos de *lamento, en los que el narrador, angustiado por la pasividad del Señor, da rienda suelta a sus sentimientos retratando un Dios que duerme. «Despierta, oh Dios», exclama (Sal 7.6 NVI). Y de nuevo: «Despierta; ¿por qué duermes, Señor? Despierta» (Sal 44.23 RVR1960). «Muévete y despierta para hacerme justicia» (Sal 35.23 RVR1960; ver también Sal 59.4-5).

En un equivalente a los salmos personales de lamento, los profetas del AT suplican a Dios en términos parecidos que libere a una nación exiliada: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, oh brazo de Jehová; despiértate como en el tiempo antiguo» (Is 51.9 RVR1960). Una declaración de confianza puede expresarse con la misma imagen: «Jehová... se ha levantado de su santa morada» (Zac 2.13 RVR1960).

¿Cómo debemos interpretar que se atribuya de forma tan sorprendente al Dios de la Biblia la acción de *dormir? Este hecho encaja con un antropomorfismo total en el que Dios, aunque sea espiritual en lugar de material, se describe metafóricamente como poseedor de partes corporales como un *brazo y una oreja, y en el que lleva a cabo actividades humanas como cambiar de opinión u *oler el aroma de las ofrendas. El tema

del Dios que duerme aparece en la Biblia en contextos de opresión individual o nacional. Retratar a Dios con la necesidad de que lo despierten expresa más bien una emoción humana en lugar de un hecho teológico sobre él.

Ver también DORMIR.

BIBLIOGRAFÍA. B. F. Batto, «The Sleeping God: An Ancient Near Eastern Motif of Divine Sovereignty», *Biblica* 68 (1987) 153-77; T. H. McAlpine, *Sleep Human and Divine in the Old Testament* (Sheffield: JSOT, 1987).

TEMBLAR. *Ver* TEMBLOROSO, TEMBLAR, ANGUSTIA CORPORAL.

TEMBLOROSO, TEMBLAR, ANGUSTIA CORPORAL

La Biblia emplea frecuentemente la imagen de sacudir o temblar para representar el *miedo intenso, el terror o el pánico que se apodera de los que se dan cuenta de repente de que su vida corre peligro. Esa respuesta es una reacción tanto física como emocional a la *pena, el *sufrimiento o la pérdida materializados o pendientes. Normalmente, las noticias de un *ejército que se aproxima o una derrota inminente provocan ese temblor (p.ej., Ex 15.14; Dt 2.25; 2 S 22.46; Is 14.16; 15.4; 41.5; Jer 49.21; 50.46; Ez 26.16; 32.10; Os 5.8; Nah 2.10).

Las referencias al temblor de la *naturaleza y de los *enemigos eran un característica común en los relatos de *batallas del antiguo Oriente próximo. Estos textos describen frecuentemente reyes-guerreros, tanto divinos como humanos, sacudiendo la tierra con su grito de batalla y aterrorizando a sus temblorosos enemigos. De una forma parecida, la revelación del Señor de sí mismo como poderoso *guerrero divino produce un terror inmenso, frecuentemente a escala universal. En el *Sinaí, donde Dios se reveló como un victorioso guerrero que reclamaba la lealtad del pueblo que había liberado de la *esclavitud, su aterradora apariencia provocó que tanto la *montaña como los israelitas temblasen de miedo (Ex 19.16-18; 20.18; He 12.21).

A lo largo de la historia temprana de Israel, Dios intervino en sus batallas, impactando al enemigo con terror y pánico. 1 Samuel 14.15 describe una de esas ocasiones: «Y hubo pánico en el campamento y por el campo; y entre toda la gente de la guarnición... y la tierra tembló» (RVR1960). Según los poetas hebreos, la aparición del guerrero divino en una *tormenta hace que la tierra tiemble (Jue 5.4; 2 S 22.8; Sal 18.7; 29.8; 77.18; 97.4; 104.32; 114.7; Is 13.13; 19.1; 24.18-19; Jl 2.10; 3.16; Hab 3.7), así como sus habitantes (Is 19.16; 33.14; 64.2; Jl 2.1) ante la perspectiva del *juicio divino. La montaña, que parece ser estable e inamovible, tiembla violentamente delante de él (Sal 29.6; 114.6). Las turbulentas aguas del *caos, que simbolizan las fuerzas terrenales que se oponen a Dios, se retuercen de miedo cuando él aparece (Sal 77.16). Él sacude incluso los cuerpos celestes, que parecen tan fijos en su curso (Is 13.13).

No es solo la revelación de Dios como guerrero lo que provoca que las personas tiemblen delante de él. Sus profetas respondían a menudo con temor cuando él les revelaba su presencia o palabra. *Moisés tembló delante de la zarza ardiente cuando se dio cuenta de que estaba hablando con el Dios de los patriarcas (Hch 7.32). Cuando Jeremías recibió la palabra del Señor para predicar, todo su ser se estremeció, porque era consciente de las terribles implicaciones para su generación pecadora (Jer 23.9). La

visión de Daniel de un hombre como de fuego vestido de lino le quitó la *fuerza y lo dejó temblando delante de su visitante *angélico (Dn 10.10-11). Incluso los que estaban cerca, aunque no hubiesen visto realmente la visión, temblaron y huyeron (Dn 10.7). El profeta Habacuc, después de ver una visión del Señor viniendo en juicio, sintió que sus *piernas temblaban, porque las gráficas imágenes de poder e *ira divinos lo abrumaron emocionalmente (Hab 3.16).

Temblar de miedo se considera en ocasiones una señal positiva de *humildad y sumisión. El autor de Salmos 2 exhorta a los reyes rebeldes de la tierra a someterse sabiamente a la *autoridad de Dios con temor y temblor genuinos (Sal 2.11). Cuando la comunidad posterior al exilio oyó la lectura de la Palabra de Dios y fue consciente de que los matrimonios con mujeres extranjeras violaban la ley, temblaron de temor y se comprometieron a seguir los mandamientos de Dios (Esd 9.4; 10.3, 9). El apóstol Pablo urgió a los cristianos filipenses a demostrar humildad y ocuparse en su salvación «con temor y temblor» (Fil 2.12 RVR1960). El Señor estima, o responde favorablemente a aquellos que tiemblan humildemente delante de su palabra (Is 66.2). Esa respuesta es apropiada, porque él es el Creador soberano de todas las cosas (Jer 5.22; Dn 6.26). La *santidad, la ira y la bondad de Dios hacia su pueblo debería llenar a este de tal temor reverencial, humildad y gratitud que temblarían delante de él (Jer 33.9; Os 11.10).

Ver también ENEMIGO; DIVINO GUERRERO; HISTORIAS DE BATALLAS; TEMOR; TEMOR DE DIOS.

TEMERIDAD. *Ver* IMPETUOSIDAD**.**

TEMOR

El temor, en el sentido del terror, es una parte formidable de la imagen bíblica de la vida en un mundo caído. Aunque la Biblia no ofrece psicología del temor, podemos categorizar las imágenes de temor mediante las cosas que causan temor, los resultados físicos de este y los personajes bíblicos sorprendidos en momentos de terror.

El origen del temor en la Biblia se remonta a *Adán tras la *Caída, cuando le responde a Dios diciendo: «Oí tu voz en el huerto, y tuve miedo» (Gn 3.10 RVR1960). No es exagerado decir que tras aquel momento aterrador en el *Jardín, la raza humana ha vivido con la constante posibilidad y hasta con la amenaza de estar atemorizado.

Causas de temor. Aunque existe un temor reverencial deseable hacia Dios, la Biblia también describe *las acciones de Dios* como causas del terror, en especial —aunque no exclusivamente— para aquellos que no confían en Dios. Ante la zarza ardiente, Moisés «cubrió su rostro, porque tuvo miedo de mirar a Dios» (Ex 3.6 RVR1960). Job confiesa con respecto a Dios: «Me espanto en su presencia; cuando lo considero, tiemblo a causa de él» (Job 23.15 RVR1960). Dios aborda a Judá con las preguntas: «¿Acaso has dejado de temerme?» y «¿No debieras temblar ante mí?» (Jer 5.22 NVI). Isaías describe a los malos huyendo del «terror del Señor» tres veces en un solo capítulo (Is 2.10, 19,21).

En el NT, Jesús le dice a las personas que le teman al que «tiene poder de echar en el infierno» (Lc 12.5). El temor cae sobre los que oyen hablar del juicio de Dios contra Ananías y Safira (Hch 5.5), y el escritor de Hebreos nos asegura que «¡Terrible cosa es caer en las manos del Dios vivo!» (He 10.31 NVI). En los Evangelios, las personas

estaban asustadas de Jesús, por sus milagros (Mr 5.33; 10.32; 11.8; Lc 5.26), como también les ocurrió a los discípulos en la transfiguración ante la presencia de Moisés y Elías (Mr 9.6) y al oír la voz de Dios (Mt 17.6). Ante la tumba vacía, las mujeres se asustaron al ver que no estaba el cuerpo de Jesús (Mt 28.8; Mr 16.8).

Un segundo grupo de imágenes se centra en las *amenazantes fuerzas de la naturaleza.* En una oración de imprecación, el salmista le pide a Dios: «Atérralos con tu huracán» (Sal 83.15 NTV). Aunque afirma que el creyente está libre de temor, el Salmo 46 es un catálogo de desastres que, por lo general, inspirarían temor, incluido un *terremoto y quizás las olas de la marea (Sal 46.2-3). El Salmo 91, una lista de peligros, contiene imágenes gráficas del «terror nocturno», de «la saeta que vuele de día», «pestilencia que anda en oscuridad» ni «mortandad que en medio del día destruya» (posiblemente un golpe de sol o agotamiento por el calor; Sal 91.5-6 RVR1960). Job interpreta su enfermedad como «los terrores de Dios» que se juntan contra él (Job 6.4; cp. 7.14). Los depredadores eran igualmente una causa de temor (Job 39.19-20; 41.14; *ver* ANIMALES), y que Israel anduviera *errante en el *desierto, fue por un continuo y apurado escape, por la presencia de serpientes venenosas y escorpiones, así como la ausencia de comida y agua, de manera que Moisés habla del «grande y terrible desierto» (Dt 1.19; 8.15; cp. Is 21.1).

Una tercera causa de temor en la Biblia es la **muerte y la calamidad*. Saúl está «aterrorizado» por la predicción que la adivinadora, o *bruja, hace de su muerte (1 S 28.21). El salmista describe «los terrores de muerte» que caen sobre él, así como el horror que los acompaña y que le han «sobrecogido» (Sal 55.4-5). Otro salmista atestigua: «Estoy afligido y menesteroso; desde la juventud he llevado tus terrores» (Job 31.23). Cuando sueltan a Jeremías de su encarcelamiento a manos de Pasur, el sacerdote, declara: «El Señor ya no te llama Pasur, sino "Terror por todas partes". Porque así dice el Señor: "Te voy a convertir en terror para ti mismo y para tus amigos, los cuales caerán bajo la espada de sus enemigos, y tú mismo lo verás"» (Jer 20.3-4 NVI; cp. 20.10).

Las personas también temen las *acciones de otros.* Amán quedó «aterrorizado ante el rey y la reina» cuando se divulga su conspiración contra los judíos (Est 7.6). La difamación y la intriga de los *enemigos de David contra él constituyen «un terror por todas partes» para él (Sal 31.13). Pablo describe su timidez para predicar en Corinto como «debilidad, y mucho temor y temblor» (1 Co 2.3), y recuerda su entrada a Macedonia como «de fuera, conflictos; de dentro, temores» (2 Co 7.5). En tono similar, el salmista teme su propio «oprobio» o «temor» (Sal 119.39 LBLA).

Numerosas referencias al temor se centran en la *experiencia de guerra o el temor a una nación rival.* Parte de la explicación es la antigua práctica de los *ejércitos que aterrorizan a sus enemigos en un intento de desmoralizarlos (2 Cr 32.18; Is 7.6; Hab 1.9). En una variación de este tema, la liberación de Israel por parte de Dios se convierte en una ocasión para que las naciones que escuchan hablar de ello teman golpearlo (Ex 15.11, 16; 23.27; 34.10; Dt 4.34; 26.8; 34.12). Además del terror como arma, es sencillamente algo que acompaña a la guerra: Isaías describe la inminente invasión de

Asiria como «terror absoluto» (Is 28.19); Jeremías describe a los que buscan paz y encuentran terror (Jer 8.15; 14.19).

Una categoría final de imágenes de temor se encuentra en las *imágenes escatológicas del fin.* El libro de Apocalipsis es una visión de horror en constante expansión, pero otras visiones del fin también son un repositorio del terror. En un momento de humor irónico, Amós describe el *Día del Señor como un hombre que «huye de un *león y se le viene encima un oso» (Am 5.19 NVI). En su discurso del Monte de los Olivos, Jesús nos dio imágenes memorables de guerras y rumores de guerras, hambre y terremotos (Mt 24.5-7; Mr 13.6-8). En otros lugares, Jesús predijo un tiempo de catástrofe próximo, tan terrible que las personas pedirán a los montes que caigan sobre ellos y a las montañas que las cubran (Lc 23.39; cp. Ap 6.12-17). De forma igualmente memorable, las imágenes de agitación cataclísmica en la naturaleza y la persecución que impregnan el libro de Apocalipsis.

Para resumir, las imágenes bíblicas de temor se agrupan en torno al carácter y las obras de Dios, las fuerzas de la *naturaleza, la muerte y la calamidad, el pueblo y sus acciones, la guerra y el final de la historia. Es importante notar que, con respecto a todas estas causas de temor, la Biblia ofrece una y otra vez la posibilidad (a veces parafraseada como orden) de que los que confían en Dios están exentos de atemorizarse.

Los resultados físicos del temor. Las manifestaciones humanas de temor incluyen aflojarse, temblar, paralizarse y desvanecerse. La facultad humana con la que está vinculada el temor es el *corazón (Dt 20.3; 28.67; 2 S 17.10; Sal 27.3; Is 7.4; 35.4).

El temor experimentado metafóricamente como proceso de aflojarse o *derretirse se aplica a las naciones que escuchan hablar de la liberación de Israel en el Mar Rojo (Ex 15.15), los israelitas temerosos de servir en el ejército (Dt 20.8), los habitantes de Jericó que oyen del éxito de Israel (Jos 2.9, 11, 24), los temerosos espías (Jos 14.8), los hipotéticos guerreros en el consejo de Husai de no atacar a David (2 S 17.10), los babilonios en la visión de Isaías sobre el destino funesto de ellos (13.7), Israel la noche de la invasión (Ez 21.7) y los egipcios (Is 19.1).

El *temblor es una manifestación física del temor (Ex 15.15; 19.16; Dt 2.25; 1 S 28.5; Job 4.14; Sal 55.5; Is 64.2; Ez 26.16; 32.10; Dn 5.19; Hab 3.7; Mr 5.33; 16.8; 1 Co 2.3; Stg 2.19). A esto se le puede añadir la gráfica metáfora de los líderes nacionales cuyas «manos... temblarán» (Ez 7.27 RVR1960). El temblor de los temerosos se compara alegóricamente a los dolores de una mujer de parto (Is 113.8; 21.3; Jer 30.6; 48.41).

En el extremo opuesto del espectro de los temblores están la parálisis, la inmovilidad y el desvanecimiento. Cuando los líderes de las naciones vecinas escuchan hablar de la liberación del Mar Rojo, Moisés predice «terror y espanto» los hará estar «inmóviles como piedra» (Ex 15.16). Cuando el ebrio Nabal se despeja y se entera que ha sido grosero con David el día anterior, «se quedó como una piedra» (1 S 25.37). Desmayarse también sucede como una expresión de temor (Dt 20.3; Job 23.16; Jer 51.46; Ez 21.7; Lc 21.27).

Personajes bíblicos que temen. Finalmente, las imágenes bíblicas de temor incluyen toda una galería de personajes sorprendidos en momentos memorables de temor. De

hecho, encontramos más de doscientas ocasiones en que se dice de un personaje bíblico que «teme» o que está «asustado» (o en una variante se le dice que no tema ni esté asustado, por lo general con la implicación de que la persona en cuestión está asustada). Los ejemplos más memorables incluyen a Adán inmediatamente después de la Caída (Gn 3.10); Sarah cuando el visitante divino la sorprende escuchando a escondidas (Gn 18.15); Lot y sus hijas, temerosos de permanecer en Zoar (Gn 19.30); Jacob tras el sueño de la escalera (Gn 28.17); Moisés después de matar al egipcio (Ex 2.14) y ante la zarza ardiente (Ex 3.6); Aarón y los israelitas cuando el rostro de Moisés brilló (Ex 34.30); Gedeón destruyó un altar de Baal por la noche (Jue 6.27); el joven Samuel tras recibir la visión con respecto a los hijos de Elí (1 S 3.15); David cuando fue capturado por Aquis (1 S 21.12) y cuando el arca de Dios fue movida (2 S 6.9); Elías cuando Jezabel prometió matarlo (1 R 19.3); los marineros cuando Dios castigó la huida de Jonás con una tormenta (Jon 1.5); los discípulos cuando fueron sorprendidos por una tormenta en el lago (Mt 8.26; Mr 4.40) y cuando Jesús caminó sobre el agua (Mt 14.27; Mr 6.50); las mujeres junto a la tumba abierta (Mt 28.10; Mr 16.8); los pastores en la natividad cuando el ángel apareció (Lc 2.9-10), y los discípulos en la transfiguración (Lc 9.34).

Ver también TEMOR DE DIOS; DERRETIDO, DERRETIR; TERROR, HISTORIAS DE; TEMBLOROSO, TEMBLOR.

BIBLIOGRAFÍA. E. W. Conrad, *Fear Not Warrior: A Study of ’al tîrā’ Pericopes in the Hebrew Scriptures* (Chico, CA: Scholars Press, 1985).

TEMOR DE DIOS

El temor de Dios es distinto de tener terror de él que también es un tema bíblico (*ver* TEMOR). La respuesta adecuada y elemental de una persona a *Dios es abarcar y ampliar las actitudes de sobrecogimiento y reverencia. Este temor religioso de Dios es una importante imagen bíblica para la fe del creyente. De hecho, existen más de un centenar de referencias al temor de Dios en el sentido positivo de la fe y la obediencia. «Temer» a Dios o ser «temeroso de Dios» es una imagen bíblica clásica del seguidor de Dios, a veces implicado en el contraste con aquellos que no le temen. La frecuencia misma de las referencias señala que el temor de Dios es fundamental para la fe bíblica, y la relativa ausencia de esta antigua forma de pensar en nuestra cultura debería darnos una pausa. Es importante observar, sin embargo, que la preponderancia de referencias sucede en el AT, tal vez implicando que el cambio permanente (aunque no una abrogación) sucedió con la encarnación de Cristo, que llama a sus discípulos amigos más que siervos (Jn 15.15).

¿Qué imágenes deberíamos asociar a este misterioso «temor de Dios»? Las acciones relacionadas con mayor frecuencia con el temor de Dios le están sirviendo (Dt 6.13; 10.20; 1 S 12.24) y la *obediencia a sus mandamientos (Dt 31.13; 1 S 12.14). El temor de Dios está vinculado a la *sabiduría (Sal 111.10; Pr 9.10; 15.33) y forman parte del *pacto entre Dios y su pueblo (Sal 25.14; 103.17-18). Temer a Dios es estar sentir sobrecogimiento y *reverencia hacia él (Sal 33.8; Mal 2.5 RVR1960), y confiar en él (Sal 40.3; 115.11). Temer a Dios significa evitar el mal (Pr 8.13; 16.6). No exageramos si decimos que temer a Dios es prácticamente sinónimo a tener una *fe salvífica en él.

Deuteronomio 10.12-13 es un resumen de lo que abarca el temor de Dios: « Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor tu Dios? Simplemente que le temas y andes en todos sus caminos, que lo ames y le sirvas con todo tu corazón y con toda tu alma, y que cumplas los mandamientos y los preceptos que hoy te manda cumplir, para que te vaya bien» (nvi).

El temor de Dios es una cualidad fundamental de los que tienen un conocimiento experiencial de quién él es. La experiencia de los marineros del libro de *Jonás proporciona una buena ilustración de esto y de la diferencia entre el *terror de Dios y el temor salvífico de él. Cuando Jonás les dice a los marineros que es el Señor quien «hizo el mar y la tierra firme» y que es él quien ha enviado la tormenta sobre ellos, estos se sienten aterrorizados (Jon 1.9-10). Pero una vez calmada la tormenta, «se apoderó de ellos un profundo temor al Señor» (Jon 1.16) en el sentido de estar llenos de sobrecogimiento y reverencia, haciendo sacrificios y votos a él. La relevancia de una respuesta posterior es que nace de cierto conocimiento, aunque pequeño, de quién Dios es (ver Pr 2.5; que equivale «al temor del Señor», con el «conocimiento de Dios»). También da pistas de algo implicado en los pasajes bíblicos: que el temor de Dios surge de forma especial de una experiencia de su trascendencia y su poder divino.

El temor de Dios produce resultados prácticos, como lo hace con los sobrecogidos marineros que ofrecen sacrificios. Cuando Dios le dio la ley a Israel por medio de Moisés, el mandamiento de temer al Señor aparece una y otra vez, a veces emparejado con el mandamiento de obedecer los decretos de Dios (cp. Dt 5.29; 6.24; 10.20). El temor del Señor aparece, pues, como un contraste con las obras pecaminosas (Lv 19.14; 25.17, 36, 43) y tiene la fuerza de un imperativo moral.

Se dice de forma explícita, de varios caracteres bíblicos, que ejemplifican el temor de Dios, confirmando en ocasiones su relación con la obediencia. Después de que *Abraham hubiera obedecido el mandamiento divino mostrando su disposición a sacrificar a su hijo Isaac, n ángel del Señor le declaró: «No extiendas tu mano sobre el muchacho, ni le hagas nada; porque ya conozco que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste tu hijo» (Gn 22.12 rvr1960). *José, hombre de integridad, intenta disipar los temores de sus hermanos con el comentario: «Yo temo a Dios» (Gn 42.18). Dios mismo describe dos veces a Job como «un hombre perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» (Job 1.8; 2–3 rvr1960). A menos que empecemos a pensar que el temor de Dios es solo una imagen del AT, Pablo hace la evocadora declaración de que «sabemos lo que es temer al Señor» (2 Co 5.11 nvi).

La Biblia también nos proporciona imágenes de personas que no temen a Dios. En esa época, Moisés había traído siete plagas diferentes sobre Egipto, *Faraón conoce lo suficiente a Dios como para temerle de forma adecuada, pero no lo hace. Aunque Faraón parece arrepentirse, Moisés responde: «Sin embargo, yo sé que tú y tus funcionarios aún no tienen temor de Dios el Señor. Como consecuencia, Dios destruye al ejército de Faraón, así como promete traer juicio sobre todos los que no le temen (Mal 3.5), a la vez que preserva a aquellos que lo hacen (Mal 3.16-17). La espeluznante imagen de la

humanidad pecaminosa pintada en Romanos 3.10-18 serpentea hasta la declaración culminante:«No hay temor de Dios delante de sus ojos» (RVR1960).

Para los que sí temen a Dios, los beneficios resultantes son muchos: Dios acarreará bendiciones sobre ellos (Sal 115.13) y confiará en ellos (Sal 25.14). Evitarán el mal (Pr 16.6) y Dios tendrá *misericordia de ellos (Lc 1.50=. Además, los que le temen a Dios ganarán vida (Pr 19.23), conocimiento (Pr 1.7) y sabiduría (Pr 9.10). Esta, que empieza con el temor de Dios, está estrechamente relacionada con el conocimiento y la obediencia (Sal 111.10). El temor de Dios es una cualidad fundamental de las personas que conocen y obedecen a Dios.

En el NT, el temor de Dios es un componente relevante del evangelio. Frente a las amenazas mundanas, Jesús da instrucciones a sus discípulos para que teman a Dios (Lc 12..5). Para los gentiles que están fuera del pacto divino con Israel , el temor de Dios marca el principio del camino a la salvación por medio de Cristo, algo de lo que nos enteramos cuando Pedro visita la casa de Cornelio y declara que Dios «en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia» (Hch 10.35 RVR1960). En cuanto a la iglesia primitiva leemos: «andando en el temor del Señor, y se acrecentaban fortalecidas por el Espíritu Santo» (Hch 9.31 RVR1960).

Ver también TEMOR; DIOS; SANTIDAD; REVERENCIA; TERROR, HISTORIAS DE.

TEMPERATURA

En un mundo sin aire acondicionado, hornos de gas o aspirina, los autores bíblicos consideran la temperatura como una fuerza incontrolable que afectan muchos ámbitos de la existencia humana. Asimismo, sin instrumentos de medida precisos, sus descripciones de la temperatura se limitan a términos amplios como *caliente* y *frío,* que sus audiencias comprenderán presumiblemente por su experiencia personal.

La experiencia universal de la temperatura proporciona la base de numerosos usos metafóricos.

Naturaleza. Las palabras de temperatura describen literalmente las condiciones físicas básicas. Isaías reprende a los hacedores de *ídolos que hacen un *dios de una mitad de *árbol y *fuego con la otra mitad, y dice: «¡Oh! me he calentado, he visto el fuego» (Is 44.16 RVR1960). El calor físico es lo único que un dios puede proporcionar. El calor y el frío se usan a menudo como indicadores de tiempo, porque recurren en la naturaleza, en ciclos regulares. Nehemías ordena que «no se abran las puertas de Jerusalén hasta que caliente el sol» (Neh 7.3 RVR1960), el tiempo de la plena luz del día cuando los enemigos que se acercan se detectan con facilidad. El «calor del día» es el momento regular para un descanso vespertino que permite a Recab y Baana tomar a Isboset desprevenido, atacando entonces (2 S 4.5; también Gn 18.1). Génesis 8.22 parece usar la temperatura como indicador de periodos más amplios de tiempo, cuando Dios le promete a Noé que «siembra y cosecha, frío y calor, verano e invierno, y días y noches» no cesarán jamás (NVI).

Como todos los fenómenos naturales, Dios creó y controla la temperatura. Este control se cita con frecuencia para demostrar que Dios trasciende las limitaciones humanas, ya

que los personajes bíblicos no pueden modificar su entorno. Elihú, acusando a Job de blasfemia, observa que Dios envía «el frío de los vientos del norte» y siendo esto así, ¿quién es Job para hablar, si «están calientes tus vestidos cuando él sosiega la tierra con el viento del sur» (Job 37.9, 17 RVR1960)? La incapacidad de Job de controlar la temperatura destaca su fragilidad humana que contrasta con el poder del Dios que gobierna el frío. Esta gerencia es evidente en el caso de Dios contra la idolatría de Israel. «¿Faltará la nieve del Líbano de la piedra del campo?», pregunta Dios. ¿Faltarán las aguas frías que corren de lejanas tierras? Porque mi pueblo me ha olvidado» (Jer 18.14-15 RVR1960). La fiabilidad de Dios se compara al constante frío de los *manantiales alimentados por la *nieve.

Exposición y refugio. Dado que la temperatura está bajo el control de Dios y que los seres humanos son víctimas indefensas, la exposición a los elementos es una metáfora frecuente para las durezas de la vida. Jacob se queja a Labán: « De día me consumía el calor, y de noche la helada»; pero este no apreció su *sacrificio; en su lugar, «has cambiado mi salario diez veces» (Gn 31.40-41 RVR1960). La protesta de Jacob se hace eco en la parábola de Jesús sobre los obreros de la *viña. Los que han trabajado todo el día, que representan a los fieles siervos que han sufrido por el *reino, se ofenden cuando los últimos en llegar reciben la misma cantidad que «nosotros, que hemos soportado la carga y el calor del día» (Mt 20.12 RVR1960). Veterano de tales *dificultades, Pablo enumera la exposición a la rigurosa temperatura entre sus *sufrimientos por el evangelio: «[He pasado] muchos desvelos... en frío y en desnudez» (2 Co 11.27 RVR1960). Está seguro de que su disposición a atravesar semejantes aprietos silenciarán a los que cuestionan su carácter.

La exposición a la temperatura es la difícil situación particular del pobre y del oprimido, a quien los justos tienen la responsabilidad de asistir. Job insiste en que de quienes «no tienen cobertura contra el frío», todos aquellos con los que se encontró fueron «calentados con el vellón de mis ovejas» (Job 24.7; 31.20 RVR1960). La bondad de Job contrasta con la indiferencia del hipotético *hipócrita de Santiago: «Y si un hermano o una hermana están desnudos� y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos� ¿de qué aprovecha?» (Stg 2.15-16 RVR1960). Un saludo amistoso o una *oración preocupada no es suficiente cuando alguien está en necesidad, ya que la verdadera fe obrará para aliviar el sufrimiento de los desvalidos.

El peligro de la exposición proporciona una gráfica metáfora de la ira divina, en forma de extremo calor. Moisés promete que los que quebranten el pacto serán *castigados con «fiebre, de inflamación y de ardor, con sequía» (Dt 28.22 RVR1960), cosas de las que no hay escapatoria. La ineludible condenación de los impíos está asegurada cuando la cuarta copa de ira se derrama sobre el sol en Apocalipsis 16.8-9, «al cual se le permitió quemar con fuego a la gente» (RVR1960). En un tono más positivo, la *bendición escatológica puede adoptar la forma de protección de temperaturas severas. El *remanente purificado de Isaías recibirá «sombra contra el calor del día» (Is 4.6 RVR1960), y la multitud de Juan con vestiduras blancas «ya no tendrán hambre ni sed, y el sol no caerá más sobre ellos, ni calor alguno» (Ap 7.16 RVR1960).

Las cosas agradables o refrescantes suelen compararse al placentero alivio de una fresca brisa o de una *bebida fría en un día caluroso. «Como frío de nieve en tiempo de la siega,
así es el mensajero fiel a los que lo envían... como el agua fresca a la garganta reseca son las buenas noticias desde lejanas tierras» (Pr 25.13, 25 NVI). Al enviar a los setenta, Jesús usa el *agua fría para representar el acto más básico de la *hospitalidad: «Y cualquiera que dé a uno de estos pequeñitos un vaso de agua fría» (Mt 10.42 RVR1960) recibirá bendición, refresco de Dios por aliviar a sus siervos.

La vida espiritual. La temperatura no solo es una sensación externa. Los autores bíblicos no necesitaban termómetros para reconocer el calor de la fiebre o la fría humedad pegajosa de un cadáver. El NT describe con frecuencia la vida interior en términos de temperatura corporal, usando la mayoría de las veces el frío interno para representar la falta de vida espiritual. Jesús advierte que, en los últimos días, «por haberse multiplicado la maldad, el amor de muchos se enfriará», sugiriendo que la *persecución y la dificultad hará que los creyentes dejen de practicar su fe (ver Mt 24.9-13).

El Evangelio de Juan usa el frío para poner en escena la negación de Pedro. Tras insistir en que nunca se echará atrás y luchando por impedir el arresto de Jesús, Pedro sigue a la multitud hasta el patio de la casa del sumo *sacerdote. Mientras Jesús comparece en juicio, Pedro está de pie, en la fría *oscuridad «calentándose» en el fuego de los soldados (Jn 18.18 RVR1960). La fría noche parece impregnar su espíritu y despojarle de su valor, mientras su ardiente celo se convierte en tres heladoras negaciones de su Señor.

La temperatura, como indicador de la actividad espiritual también subyace a las obras de los laodíceos: «Yo conozco tus obras, que ni eres frío ni caliente. ¡Ojalá fueses frío o caliente!» (Ap 3.15 RVR1960). Los laodíceos no proporcionaban sanidad ni refresco, porque son espiritualmente «tibios», careciendo de cualquier deseo interior de trabajar para Cristo. Esta tibieza se identifica con la complacencia espiritual en Apocalipsis 3.17-19.

Rabia. El cálido sonrojo de la *ira subyace a la imagen bíblica de la «ira ardiente», una indicación de actividad interna extrema que puede estallar en violencia. Las imágenes de ira hirviente se aplican con frecuencia de forma antropomórfica a Dios, expresando su ira y el inminente *juicio del pecado y de la idolatría. Moisés recuerda gráficamente que cuando los israelitas adoraron al *becerro de oro «temí la ira y el furor con que el Señor estaba enojado contra vosotros para destruiros» (Dt 9.19 LBLA), un calor interno que casi hervía para la destrucción de ellos (Ex 32.10). La misma palabra (*hēmâ*) es usada por el salmista cuando le ruega a Dios: «No me reprendas, Señor, en tu ira; no me castigues en tu furor» (Sal 6.1; 38.1 NVI). Esta imaginería del calor está en consonancia con los pasajes que describen la ira de Dios domo lo que «enciende» un «fuego» consumidor (Jue 2.14; 10.7).

Ver también IRA; SECO, SEQUÍA; FUEGO; DERRETIR, DERRETIDO; NIEVE; AGUA; TIEMPO; VIENTO.

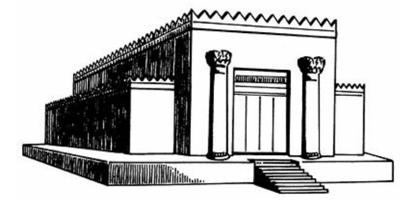
TEMPLO

No es de sorprender, dado el papel central del templo en la sociedad judía, que la imaginería bíblica sea particularmente rica y sugerente. El templo presenta una gama fascinante de símbolos y, a la luz de la prohibición bíblica contra las imágenes talladas, un sorprendente énfasis en la naturaleza visible de la revelación comunicada por morar en él el *Dios invisible de *Israel (p. ej., Sal 48.4-5, 12-14). No cabe duda de que los cánticos , las fragancias, las *oraciones y los rituales que rodeaban la visita al templo, la mayor estructura de su especie en el antiguo Oriente Próximo dejaba una impresión indeleble en los sentidos y servía de fuente de imaginería religiosa. Después de todo, el templo no solo era el centro de adoración de la cultura hebrea, sino también la galería de arte, la plaza de conciertos y la biblioteca poética.

La morada de Dios. En su sentido más básico, el templo simboliza la morada de Dios. Esto se subraya mediante numerosas referencias al templo como «casa de Dios» o «casa del Señor». En otros títulos incluyen «el santuario» o, en ocasiones, sencillamente *Sion, tal como enfatiza el salmista, «El Señor ha escogido a Sion; su deseo es hacer de este monte su morada» (Sal 132.13 NVI; cp. Sal 9.11; 74.2; 76.2; Jl 3.17). En lugar de la deidad tallada que simboliza la presencia de los *dioses en los templos paganos.

La morada de Dios. El templo en su sentido más básico simboliza la morada de Dios. Esto se recalca mediante numerosas referencias al templo como la «casa de Dios» o la «casa del Señor». Sus otros títulos incluyen «el santuario» o, en ocasiones, sencillamente *Sion; como enfatiza el salmista: «El Señor ha escogido a Sion; su deseo es hacer de este monte su morada» (Sal 132.13 NVI; cp. Sal 9.11; 74.2; 76.2; Jl 3.17). En lugar de la deidad tallada que simbolizaba la presencia de los *dioses en los templos paganos, la arquitectura y los metales cada vez más preciosos encontrados a medida que uno se acercaba al lugar santísimo, enfatizaban la presencia de Dios. De hecho, en su dedicación, la manifestación de su presencia demostró ser abrumadora: «la nube llenó el templo del Señor. Y por causa de la nube, los sacerdotes no pudieron celebrar el culto, pues la gloria del Señor había llenado el templo» (1 R 8.10-11 NVI; cp. 2 Cr 5.14; 7.1-2; Ez 43.5; 44.4). Las dos columnas masivas del patio delantero también son un símbolo de la entrada de Dios a su morada (1 R 7.15-22; cp. Ez 43.4).

Sin embargo, la imagen de la morada de Dios en una habitación construida por *manos humanas puede parecer problemática o, en el mejor de los casos, paradójica. Por una parte, el templo proporcionó un lugar para la adoración y un recordatorio tangible de la presencia, la *bendición y la protección; por otra parte, su presencia podría llevar a la perspectiva de que Dios podía limitarse. La crítica de esta última perspectiva es evidente en Isaías 66.1: «El cielo es mi trono, y la tierra, el estrado de mis pies. ¿Qué casa me pueden construir? ¿Qué morada me pueden ofrecer?» (nvi; cp. Dt 7.4; Sal 145.18; Hch 7.48; 17.24). Incluso en la dedicación del templo *Salomón reconoce que Dios no está «contenido» en él. « Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?» (1 R 8.27 RVR1960). Otros pasajes unen ambas dimensiones sin ninguna tensión aparente: «El Señor está en su santo templo, en los cielos tiene el Señor su trono» (Sal 11.4).


Reconstrucción del templo de Salomón con las columnas. Jacín y Booz a la entrada.

La respuesta a esta paradoja radica en que el templo es un arquetipo *terrenal de la realidad *celestial, así como *Moisés construyó el *tabernáculo siguiendo el modelo celestial que le fue revelado en el *Sinaí (Ex 25.9, 40). Este contraste entre lo celestial y lo terrenal también se subraya en varios pasajes de Hebreos: « Estos sacerdotes sirven en un santuario que es copia y sombra del que está en el cielo» (He 8.5 NVI; cp. He 9.1, 24). Los aspectos específicos de la morada celestial de Dios están duplicados en el templo. Por ejemplo, que Dios more en un velo de humo y oscuridad es algo que tiene su réplica en el lugar santísimo (2 S 22.12; Sal 18.11; 97.2; Ap 15.8). Símbolo de victoria divina. El templo era más que la morada terrenal de Dios. Era, asimismo, un potente símbolo de su victoria sobre sus *enemigos. Podemos verlo en 2 Samuel 7, la historia del deseo abortado de *David de *edificar el templo. Se sentía culpable de vivir en un *hogar permanente, mientras que Dios seguía viviendo en una *tienda (2 S 7.2). Le expresó su deseo de construir una estructura permanente al profeta Natán, quien aprobó la idea inicialmente. Sin embargo, más tarde Dios se le apareció a Natán y le dijo que David no edificaría el templo.

El mensaje de 2 Samuel 7 se centra en un juego de palabras con el término hebreo *bayit*, traducido de diversas maneras en la mayoría de las versiones (aunque no la RVR1960 que usa «casa» sistemáticamente). David está asentado en su *bayit* (casa; cp. 2 S 7.1) segura, pero quiere construirle un *bayit* (templo; cp. 2 S 7.5) a Dios. Este rechaza el plan del rey, pero le dice que será *él* quien construya un *bayit* (dinastía; cp. 2 S 7.11) *para David.* El sucesor de su dinastía será quien edifique la «casa de Dios». Se trata, por supuesto, de Salomón, cuyo nombre significa «paz». La idea es que el templo simboliza victoria sobre los enemigos de Dios y asentamiento pacífico en la *tierra. David fue quien completó la conquista, pero también fue «un guerrero» (1 Cr 28.3); de modo que no era el momento adecuado para el templo. Su hijo Salomón lo edificó.

De esta forma, el templo es un símbolo de determinación y victoria. Como tal, entra en el patrón de la mitología del antiguo Oriente Próximo (en particular la Épica de Baal de la antigua Ugarit), que presenta un modelo de *guerra seguido por la proclamación del dio como *rey y la conmemoración de la victoria por medio de la construcción de una nueva residencia divina.

El templo y la creación. A pesar de todo, la morada celestial y la terrenal de Dios no siempre contrastan; con frecuencia se las describe como complementarias. Es decir, que el templo también representa la totalidad del cosmos; es un microcosmos de toda la creación. «Construyó su santuario, alto como los cielos, como la tierra, que él afirmó para siempre» (Sal 78.69 NVI). Dado que el templo habla de toda la creación, Habacuc declara: «El Señor está en su santo templo; ¡guarde toda la tierra silencio en su

presencia!» (Hab 2.20 NVI). De manera similar, la visión de Isaías de la *gloria de Dios llenando el templo va acompañada por la antifonía angelical «Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos: toda la tierra está llena de su gloria» (Is 6.3 NVI).

Tanto el templo como el tabernáculo encarnan una teología de la creación y la presencia de Dios dentro de ella. Por consiguiente, existen paralelos entre el relato de la creación de *Génesis y los de la construcción del tabernáculo y el templo. La relevancia de la *luz de la creación y la luz en el tabernáculo (Ex 25.31-40; 37.17-24) se retiene en el templo (2 Cr 13.11). Como la creación que se hizo en *siete *días, las obras del templo duraron siete años, algo que enfatiza que Dios es su edificador y no Salomón o David. Los objetos del templo también llevan el simbolismo de la creación. Por ejemplo, las plácidas *aguas de la fuente de bronce en el patio de los *sacerdotes representan la victoria de Dios sobre las aguas del caos, como se celebra en el Salmo 93, que relaciona la creación del mundo, el furor de las aguas caóticas y la *santidad de la casa de Dios. Tanto la creación de Dios como sus actos creativos se describen a menudo en el templo, de forma imaginativa.

Como símbolo de la creación prístina del templo evoca el *Jardín del Edén, o paraíso. Ezequiel describe los *ríos primordiales (Gn 2.10-14) que surgen de debajo del umbral del templo (Ez 47.1). Sugiere, asimismo, de que la perfección del Edén se cultiva en el templo por su proximidad al *árbol de la vida. « Junto al río, en la ribera, a uno y otro lado, crecerá toda clase de árboles frutales; sus hojas nunca caerán, ni faltará su fruto. A su tiempo madurará, porque sus aguas salen del santuario» (Ez 47.12 RVR1960). El salmista anhela las delicias de semejante paraíso: «Bienaventurado el que tú escogieres y atrajeres a ti, Para que habite en tus atrios; Seremos saciados del bien de tu casa, De tu santo templo» (Sal 65.4 RVR1960; cp. Sal 36).

Lugar de comunicación. El templo, además, representa un lugar de comunicación con Dios y sobre él. Sus sacerdotes tenían acceso a la mente de Dios (Dt 33.8) e instruían al pueblo en la *ley. Esta instrucción en la Toráh, que emana del templo, se proyecta en la era venidera, cuando las naciones se acerquen a *Sion (Mi 4.2), lugar de *oración para todas las naciones (Is 56.7; Jer 7.11; Mr 11.17). Era un lugar para pronunciar *votos y cumplir promesas. Incluso durante el tiempo del *exilio, cuando el templo estaba en ruinas, el pueblo de Israel dirigiría sus oraciones hacia el templo, sabiendo que Dios escucharía (1 R 8.28-29; Sal 138.2; Dn 6.11; Jon 2.7). En la narrativa de la infancia de Lucas, el templo es el lugar donde los piadosos reciben la *revelación sobre la *salvación venidera y donde Jesús, siendo todavía niño, expone la Palabra de Dios. En Hechos, la iglesia primitiva no abandona el templo, sino que predica en sus dependencias.

Centro cósmico. No solo la vida económica, política y religiosa diaria giraban en torno al templo de *Jerusalén, sino que simbolizaba el centro del cosmos, lugar de reunión entre el cielo y la tierra, centro al cual las comunidades distantes enviarían delegaciones para ofrecer *adoración. Ezequiel lo describe como situado «en medio de las naciones» y como «la parte central de la tierra» (Ez 5.5; 38.12 NVI). De ahí que las acciones que tienen lugar en sus dependencias adquieren una relevancia especial, como el acto profético de limpieza del templo (Mr 11.15; Lc 19.45; Jn 2.15) y el desgarro del *velo

del templo producido por la *muerte de Jesús (Mt 27.51; Mr 15.38; Lc 23.45; cp. He 6.19; 9.3; 10.20).

El templo y la santidad. Dado que el templo representaba la morada de Dios en la tierra, era un símbolo de *santidad. Cuanto mayor era la profundidad a la que entrábamos en las dependencias del templo, mayor santidad encontrábamos. A diferencia de una sinagoga o iglesia, el interior del templo mismo no era un lugar público de adoración. Las *alas extendidas del querubín sobre el *arca del *pacto en el lugar santísimo sugiere una imagen de santidad y protección divinas (1 R 8.6-7; cp. Gn 3.24; Is 6.2-3).

Dado que el templo representaba toda la creación, las reglas de *pureza que lo rodeaban tenían implicaciones para categorizarlo todo, incluidas las personas, en términos de limpio e impuro. Por ejemplo, el primer grado de santidad impedía que los *gentiles se acercaran a las dependencias interiores. Se exhorta a Ezequiel: «Hijo de hombre, presta mucha atención. Abre bien los ojos y escucha atentamente todo lo que voy a decirte sobre las normas y las leyes concernientes al templo. Fíjate bien en quiénes pueden entrar al santuario, y quiénes no» (Ez 44.5 NVI). En el templo de Herodes había un muro o indicador que advertía a los gentiles que no pasaran de allí bajo pena de muerte. A Pablo se le acusa de profanar el templo llevando a gentiles más allá de aquella barrera (Hch 21.28). Esta imagen se retoma en Efesios 2.14 que mantiene que la muerte de Cristo ha derribado «mediante su sacrificio el muro de enemistad» (NVI) entre judíos y gentiles.

El templo y la comunidad. Como conceptos sagrados de fronteras, santidad y la presencia de Dios sustentan la identidad del pueblo de Dios, el templo simboliza con frecuencia al pueblo de Dios. Para Isaías, la restauración del monte del templo y del pueblo son sinónimos (Is 51.16); la visión de Ezequiel sobre la restauración del templo es una visión de *esperanza para Israel (Ez 40.1–43.12). Numerosos autores bíblicos emplean el templo como símbolo del surgimiento y de la caída del pueblo de Dios según su condición moral, ética, y espiritual (Sal 79.1; 114.2; Jer 24; Ez 9.6; 43.10; Dn 8.13; 11.31; Ap 11.1). De manera similar, el debate de los *discípulos sobre el templo en los Evangelios establecen el escenario para el discurso profético de Jesús con respecto a la nación de Israel (Mt 24.1; Mr 13.1; Lc 21.5). Juan, en particular, enfatiza la función de la comunidad, el cuerpo de Dios, como templo que alberga la presencia de Dios (p. ej., Jn 2.19-21; 4.21-24).

Pablo también interpreta la comunidad redimida, la *iglesia, como morada de Dios: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?» (1 Co 3.16). En consecuencia, tiene implicaciones para la separación de lo que no es santo ni piadoso (cp. 1 Co 3.17; 6.19; 2 Co 6.16; Ef 2.21). En 1 Pedro se habla de Cristo y de los creyentes como «piedras vivas... edificados como casa espiritual» (1 P 2.4-5 RVR1960). Apocalipsis se dirige a los fieles como pilares del templo (Ap 3.12), pero también enfatiza que ya no hay necesidad de templo, porque la presencia directa de Dios en la Nueva Jerusalén (Ap 21.22), que, por su forma de cubo (Ap 21.16), sugiere la forma del lugar santísimo.

El templo, la justicia y la paz. El templo se describe como la encarnación del anhelo del pueblo de Dios por la *justicia, la *paz y la *bendición. Esto fue así, aunque el templo estaba en pie y solo se intensificó con su destrucción. El templo está relacionado con la dispensación de la ley y la justicia; en él, la ley se enseñó y también se practicó. Los profetas fueron rápidos para recordarle al pueblo la ofensa de la adoración en el templo si no iba acompañada por la justicia (Is 1.10-17; Os 6.6; Am 5.21). El salmista establece, pues, una relación entre la preparación física y ética necesaria para los que «subir al monte del Señor» o «estar en su lugar santo»(ver Sal 24.3-6; cp. Sal 15): el ascenso físico al monte del templo, a la presencia de Dios debe ir emparejado a una subida ética.

Esto encaja bien con el énfasis en la *hermosura física del templo. La religión de la Biblia no tolera imagen alguna de la deidad, aunque no carezca de logro artístico. El Salmo 84 celebra la belleza de *Sion que, ciertamente, incluiría el edificio del templo mismo. Expresa el anhelo del salmista de estar cerca de esta maravillosa construcción.

Además, el templo simboliza paz y *descanso. Al asociarse el mar de cristal del templo con la victoria de Dios sobre el caos de la creación, el templo se relaciona al descanso del *día de reposo que acompañaba a la terminación del mundo. Se habla del templo como su «lugar de reposo» (Sal 132.14; cp. Is 66.1), y se escoge a Salomón para que sea su constructor, porque es un «hombre de paz» (1 Cr 22.9). La terminación del templo es simbólica del día de reposo que Dios le concede a Israel de su pasado beligerante. De ahí que, desde su origen, es un lugar de reposo (cp. Ex 20.25). En Apocalipsis el altar del templo se describe como lugar donde descansan los mártires hasta el tiempo del fin (Ap 6.9-11).

Imagen de Cristo. Como el tabernáculo antes que él, la imaginería del templo se asocia con *Jesucristo en el NT. Después de todo, representaba la presencia de Dios sobre la tierra, y Jesús es la plenitud de esa presencia en forma corporal. Al sumo sacerdote le había llegado el rumor de que Jesús había presagiado la destrucción del templo (Mr 13.1-2) y le atribuían la afirmación de que en *tres días construiría otra, aunque «no hecho por manos» (Mr 14.58; cp. Jn 2.13-22). Sus oponentes sabían lo que estaba diciendo: que emplazaría al templo como presencia de Dios.

Conclusión. Con tan rica imaginería rodeando la casa de Dios, poco nos sorprende que el pueblo de Dios ansiara siempre con vehemencia la vida dentro de sus atrios: «Ciertamente el bien y la misericordia me seguirán todos los días de mi vida, y en la casa del Señor moraré por largos días» (Sal 23.6 LBLA).

Ver también ADÁN; ALTAR; JERUSALÉN; LÁMPARA, CANDELERO; OFRENDA; SACERDOTE; ESPACIO SAGRAD; SACRIFICIO; TABERNÁCULO; ADORACIÓN; SION.

BIBLIOGRAFÍA. D. M. Knipe, “The Temple in Image and Reality” in *Temple in Society,* ed. M. V. Fox (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1988) 105–38 J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston, 1985).

TENTACIÓN. *Ver* TENTADOR, TENTACIÓN.

TENTADOR, TENTACIÓN

En un libro que se preocupa por el bien y el *mal, y la necesidad que tienen las personas de escoger entre ellos, no es de sorprender que el tema de la tentación esté en ciernes. El significado raíz de tentación es que *pone a prueba* a la persona, y la respuesta de esta determina su identidad. Las historias de tentación pueden considerarse, pues, como una categoría dentro del tema arquetípico de la *prueba. Los ingredientes que convergen en una historia de tentación en toda regla son fijos. Los dos actores principales son un tentador (cuyo rasgo principal es la sutileza) y una víctima de la tentación (con frecuencia crédula o indecisa). La acción consiste en tres temas principales: un proceso de manipulación por el cual el tentador atrae a la víctima para que haga algo prohibido o incorrecto; el proceso por el cual la víctima trata con el tentador (por lo general resistiéndose primero, pero sucumbiendo poco a poco después) y el cierre final en el que la pretendida víctima frustra al tentador o asiente a la acción prohibida. La mayoría de las historias de tentación acaban en victoria para el tentador, pero esta no es la única posibilidad.

Las artimañas del tentador. La historia más famosa de tentación en la Biblia es la que precede la caída de *Adán y *Eva (Gn 3.1-6). A pesar de su brevedad, contiene todos los ingredientes esenciales. La sutileza del tentador consiste en proyectar la prohibición divina del *árbol prohibido en forma de una pregunta incrédula (Gn 3.1), contradiciendo el castigo predicho por Dios por la desobediencia al edicto (Gn 3.4) y dándole a la mujer una razón para desea el *fruto prohibido (Gn 3.5). En el proceso de la debilitación gradual de Eva, ella amplifica la prohibición original más allá de lo que Dios había dicho («ni lo toquen» [Gn 3.3 NVI], y ella encuentra tres razones impecables para comer del fruto prohibido al contemplar la posibilidad de hacerlo (Gn 3.6). Que Adán y Eva sucumbieran a la tentación se narra con impresionante pragmatismo: «Tomó de su fruto y comió. Luego le dio a su esposo, y también él comió» (Gn 3.6 NVI).

La contrapartida en el NT de esta historia de tentación, prototípica del NT y un equilibrio de la tentación de Adán y Eva, es la tentación de Jesús en el desierto (Mr 1.12; Lc 4.12). Cristo, el segundo Adán, deshace lo que el primer Adán hizo, frustrando a Satanás y robándole la victoria final. En la fórmula de John Milton, aquí se recupera el paraíso, compensando la pérdida del mismo. Los ingredientes habituales están presentes, incluido un sutil tentador que puede citar las Escrituras para su propio propósito, un ir y venir en el que la pretendida víctima frustra sistemáticamente al tentador y acaba con Satanás escabulléndose derrotado.

Otras historias de tentación en plena regla llenan el género bíblico. En la historia de *José, la esposa de Potifar es la seductora arquetípica que tienta a José para que cometa pecado *sexual; él se resiste, pero pierde su posición en la casa de Potifar (Gn 39.6-20). Menos virtuoso es el «joven falto de entendimiento» de Proverbios 7.7 (RVR1960), quien tras la elaborada invitación de una *adúltera aventurera «en seguida fue tras ella, como el buey que va camino al matadero» (Pr 7.22 NVI). Otra historia de tentación clásica con matices sexuales es la de *Sansón y Dalila (Jue 6), basada en un patrón de *tres más uno en el que la pretendida víctima resiste a la tentación tres veces, pero después sucumbe de forma trágica.

En todas estas historias el tentador juega un papel clave. Cuando el tentador es una mujer, el arquetipo resultante es la tentadora. La Biblia nos proporciona una galería memorable de tentadoras (aunque Eva no se encuentra entre ellas, siendo esta una tradición postbíblica) además de las ya indicadas. La esposa de Job tienta a su marido sufriente: «Maldice a Dios, y muere» (Job 2.9). Jezabel tienta a su marido para que se apropie de la viña que codicia, con medios tortuosos (1 R 21). Las esposas paganas de Salomón, juntas y mediante un procedimiento gradual, «inclinaron su corazón tras dioses ajenos» en sus últimos años (1 R 11.4 RVR1960). No es de extrañar que el narrador de Eclesiastés afirme haber «hallado más amarga que la muerte a la mujer cuyo corazón es lazos y redes, y sus manos ligaduras» (Ec 7.26 RVR1960). En el libro de Proverbios, una Necedad personificada tienta a los viandantes: «Ven acá» para que compartan su abundante *banquete de *necedad (Pr 9.13-18).

Las tentaciones de dentro y de fuera. Además de estas historias de tentación gobernadas por un tentador agresivo que orquesta la tentación, podemos encontrar el tema que aflora en versiones más breves a lo largo de la Biblia, donde el patrón común es que la víctima sea tentada por las circunstancias y los deseos internos más que por el agente externo de la tentación. La tentación sexual es un ejemplo de esta tentación en la Biblia. *Betsabé no tiene que hacer plan alguno para convertirse en la ocasión de su tentación sexual; la belleza de su cuerpo desnudo es suficiente para poner en marcha la dinámica de la tentación interna para el excitado David (2 S 11). Judá (Gn 38) y Sansón (Jue 14.5–16.1) son ejemplos adicionales de varones que siguen el impulso de sus propios deseos al enfrentarse al atractivo femenino y se convierten en presa fácil para la tentación sexual. El antídoto para dicha conducta es el matrimonio fiel: «Pero en vista de tanta inmoralidad, cada hombre debe tener su propia esposa, y cada mujer su propio esposo» (1 Co 7.2 NVI).

La categoría más amplia de personajes autotentados en la Biblia es la de quienes no pueden resistirse al atractivo del materialismo y quien sucumbe, por consiguiente, a la avaricia. El tema comienza cuando Lot es tentado a escoger la prosperidad material representada por el valle bien irrigado del Jordán, al precio de la transigencia espiritual (Gn 13). La lista de personajes tentados por el amor al dinero incluye a Acán (Jos 7), Acab en la historia de la viña de Nabot (1 R 21), el rico noble que «se fue triste porque tenía muchas riquezas», cuando Jesús le dijo que coste de ser un discípulo sería vender todo lo que tenía y dárselo a los pobres (Mt 19.22 NVI); el rico agricultor de la parábola de Jesús que sucumbió a la tentación de amasar tesoro para sí en lugar de ser «rico para Dios» (Lc 12.21); Judá en su traición de Jesús por treinta monedas de plata, y Ananías y Safira (Hch 5.1-11). Dada la disposición de las personas para sucumbir a la tentación de la avaricia materialista, no es de sorprender que Pablo afirme que «los que quieren enriquecerse caen en la tentación y se vuelven esclavos de sus muchos deseos. Estos afanes insensatos y dañinos hunden a la gente en la ruina y en la destrucción» (1 Ti 6.9 NVI).

La ambición también puede tentar a los poderosos avaros de poder y de liderazgo. El rey Saúl es uno de ellos, tentado a asegurar su posición conservando su popularidad entre

sus seguidores cuando quieren escatimar lo mejor del botín en lugar de seguir la orden de Dios (1 S 15). Absalón, impresionado con su propia popularidad según los sondeos, se siente tentado a rebelarse contra su padre y arrebatarle la monarquía para sí (2 S 15.1-12). Herodes Agripa I se siente tentado por la arrogancia cuando se atavía con su túnica real y acepta la aclamación del pueblo que grita: «¡Voz de Dios y no de hombre!» (Hch 12.22 RVR1960). La tentación a sentir el *orgullo de un gobernante alcanza su apogeo en la narrativa de Ezequiel sobre la autotentación y la caída del rey de Tiro (Ez 27–28), donde hasta la imaginería tiene matices de la tentación original de Satanás y la caída.

La falsa adoración también tienta a las personas en la Biblia. Y estas tentaciones son un *leitmotif* destacado en la historia del AT. La contrapartida del BT es la *apostasía, apartarse de la fe cristiana recién fundada para entregarse a las diversas formas de falsa doctrina y estilo de vida. Pablo expresa, pues, el temor de que «el tentador los hubiera inducido a hacer lo malo y que nuestro trabajo hubiera sido en vano» (1 Ts 3.5 NVI), y es escritor de Hebreos está claramente preocupado de que sus lectores, anteriormente judíos en sus prácticas y creencias religiosas, «pierdan el rumbo» de sus convicciones cristianas (He 2.1). En ocasiones, algo tan reflexivo como el deseo apremiante puede tentar a una persona a hacer algo incorrecto. Es lo que le sucedió a Pedro cuando negó a Jesús; a pesar de sus mejores intenciones, su impulso por salvar su vida lo lleva a negar tres veces su lealtad a Jesús.

Aunque pensamos, y con razón, en la tentación como tema narrativo también subraya algunas partes no narrativas de la Biblia. En los Salmos, por ejemplo, se afirma con frecuencia que los opresores impíos se sienten tentados a pensar que Dios no ve lo que hacen o que no intervendrá. El «codicioso maldice y desprecia al Señor... Todo su pensamiento es: No hay Dios» (Sal 10.3-4 LBLA). Los difamadores « Se aferran en propósitos malignos� y dicen: ¿Quién las verá?» (Sal 64.5-6 LBLA). En el Salmo 73, es «el pueblo» quien tiene la tentación de preguntar con respecto al rico arrogante: «¿Cómo puede Dios saberlo? ¿Acaso el Altísimo tiene entendimiento?» (Sal 73.11 NVI). El orador de este salmo atraviesa una gran crisis de fe ya que lo tienta la envidia de la prosperidad del impío y decidir que la vida piadosa no merece los sacrificios que exige.

El tema latente de la tentación también subyace en algunos de los proverbios del AT. En realidad, el libro de Proverbios es una imagen, siempre en expansión, de amenazas contra la vida piadosa. Leemos entre líneas que el joven aludido en el libro se enfrenta a una serie de tentaciones más o menos constantes: echar suertes con los violentos, no prestar atención a la instrucción de su padre, escocer la necedad en lugar de la sabiduría, entregarse a la seducción sexual de la «mujer ajena», a ser perezoso en lugar de trabajador, a tener ganancias deshonestas, a implicarse en prácticas fraudulentas de negocios, a ser irascible y pendenciero, a convertirse en un bebedor. El constante impulso de la literatura de la sabiduría del AT es «escoger esto y no aquello», como muestra a menudo la prevalencia del paralelismo antitético (p. ej., «El iracundo comete locuras, pero el prudente sabe aguantar» [Pr 14.17 NVI]).

La anatomía bíblica de la tentación. De las historias bíblicas de la tentación podemos reconstruir la dinámica de cómo funciona. La tentación existe, en primer lugar, porque

según los escritores bíblicos el mundo moral y espiritual es tal que en cada momento podría rugir una gran batalla entre el bien y el mal. Para unas personas que viven en un mundo caído, la vida está en todo momento en una crisis trascendente en la que Dios reclama la lealtad de una persona y Satanás y el mal la contrademandan. El tema de las dos sendas o caminos en la literatura de la sabiduría lo resume. Además, las historias de tentación en la Biblia comunican el mensaje de que el poder y la atracción del mal son grandes, y no un problema menor.

La tentación misma es una falta de dominio propio, u dejarse ir, bajar la guardia. Aquel que permite que lo «[prendan] sus propias iniquidades» y ser «[retenido] con las cuerdas de su pecado» tiene un problema básico: «morirá por falta de corrección» (Pr 5.22-23 RVR1960). El análisis que Pablo hace de lo que va mal cuando los casados caen en el pecado sexual es que Satanás los tienta «por falta de dominio propio» (1 Co 7.5 NVI).

En este gran conflicto entre el bien y el mal, se supone que existe una elección humana y, de hecho, es el destino humano universal. Nadie está obligado a sucumbir a la tentación. Son las personas quienes escogen hacerlo. Las historias de tentaciones a las que se resiste con éxito, como cuando David se negó a acabar con la vida del rey que lo atormentaba, demuestran que las personas tienen el poder de elegir a la hora de enfrentarse a la tentación. En 1 Corintios 10.13 lo deja claro: «Fiel es Dios, que no os dejará ser tentados más de lo que podéis resistir, sino que dará también juntamente con la tentación la salida, para que podáis soportar (RVR1960).

Lo que está en juego en la tentación no es pequeño, sino monumental. La imaginería asociada con sucumbir a la tentación es impresionante en su destructividad. Cuando uno se entrega a ella, el resultado suele ser a menudo la muerte, literal o figurada. La imagen de Proverbios 7.21-27 es un resumen adecuado: sucumbir a la tentación es ser como un *buey que va al matadero, un venado al que una flecha le abre las entrañas, el *ave capturada en una trampa y un billete de un solo trayecto «al reino de la muerte» (NVI).

Finalmente, a pesar de todas las circunstancias y los agentes externos que se abren camino a codazos en la consciencia de la persona y la atrae hacia el mal, no son la *causa* de que alguien se entregue a la tentación; tan solo proporcionan *la ocasión para* hacer una elección moral. El enemigo está dentro, como aclara la epístola de Santiago: «Uno es tentado cuando de su propia concupiscencia es atraído y seducido. Entonces la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte» (Stg 1.14-15 RVR1960). El antídoto es, por tanto, guardar el corazón y el alma interior: « Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón; porque de él mana la vida» (Pr 4.23 RVR1960).

Ver también APOSTASÍA; SATANÁS; SEDUCCIÓN; PECADO; TROPEZAR, PIEDRA DE TROPIEZO; PRUEBA, PROBAR.

TEOFANÍA

Teofanía deriva de dos términos griegos que significan «Dios» y «mostrar». Una teofanía es, pues, una manifestación de la deidad. Las apariciones de *Dios marcan acontecimientos relevantes en la vida de *Israel en las Escrituras hebreas. En el transcurso del tiempo las descripciones de la deidad se vuelven cada vez más míticas y

menos personales, a medida que se enfatizan la omnipotencia y la majestad cósmica del Señor. Otros pueblos antiguos crearon estatuas, pinturas y otras representaciones de sus *dioses. Tal vez porque estaba prohibido hacerse «ídolos» (Ex 20.4 RVR1960), los hebreos valoraban incluso más las descripciones verbales de encuentros con su Dios que encontraban en las Escrituras.

El Antiguo Testamento. Génesis describe una relación personal y familiar entre los seres humanos y Dios en el *Jardín del Edén (Gn 3.8-11). Como resultado de la Caída, sin embargo, la humanidad está apartada de su Hacedor. Las historias de encuentros con el Señor se atesoran y conservan en las Escrituras; los escritores suelen embellecer y extender la obra de escritores previos, en especial en los libros proféticos.

A veces, en las Escrituras hebreas se personifica a Dios en las fuerzas de la naturaleza: «El Señor también tronó en los cielos... Y envió sus saetas, y los dispersó y muchos relámpagos, y los confundió» (Sal 18.13-14 LBLA). El Señor también se describe como un *guerrero divino cananeo: « Descubriste tu arco, llenaste de flechas tu aljaba… El sol y la luna se detienen en el cielo por el fulgor de tus veloces flechas, por el deslumbrante brillo de tu lanza. Indignado, marchas sobre la tierra; lleno de ira, trillas a las naciones» (Hab 3.9-12 NVI). El *fuego, el *relámpago, la *tormenta y la *nube suelen marcar estas descripciones, junto con el *temor por parte de cualquiera que observe los hechos del Todopoderoso.

Los patriarcas. Los relatos de los patriarcas revelan una relación más personal entre ellos y Dios de lo que parece en otros lugares del AT. Cuando el Señor llamó por primera vez a Abram, le dice: «Deja tu tierra, tus parientes y la casa de tu padre, y vete a la tierra que te mostraré» (Gn 12.1 NVI). Un poco más tarde el Señor se le *apareció* a Abram y le dijo: «Yo le daré esta tierra a tu descendencia» (Gn 12.7 NVI). Los patriarcas marcan con frecuencia los puntos de sus encuentros con Dios, como hace aquí Abram y como hace *Jacob en Bet-el después de *soñar con una *escalera sobre la que «los ángeles de Dios subían y bajaban» (Gn 28.12-19 RVR1960); estas narrativas autentificaron varios santuarios.

Un encuentro célebre entre el Señor y Abram sucede cuando este último «alzó sus ojos y miró, y he aquí tres varones que estaban junto a él» (Gn 18.2 RVR1960). Poco a poco se evidencia que uno de estos tres es el Señor, que da a conocer su intención de juzgar a las ciudades de *Sodoma y Gomorra. Abram suplica entonces que los justos sean escatimados en la retribución divina (Gn 18.2-32).

Algunos eruditos consideran solo los encuentros más extraordinarios con Dios, como el de *Moisés y el episodio de la zarza *ardiente. Una fase intermedia en este proceso de encuentros con la deidad puede verse en la lucha de *Jacob con «un hombre» que debe marcharse «al amanecer». Jacob considera claramente que ha luchado con el Señor: «Jacob llamó a ese lugar Penuel, porque dijo: “He visto a Dios cara a cara, y todavía sigo con vida”» (Gn 32.24-30 RVR1960). Además, como resultado de este encuentro le fue cambiado el nombre de Jacob por el de *Israel (Gn 32.38); los cambios de nombre suelen seguir a las teofanías (p. ej., Abram/Abraham; Sarai/Sara; y en el NT, Cefas/Pedro; Saulo/Pablo), indicación de un profundo cambio espiritual o *bendición.

Una de las teofanías más extraordinarias del AT se produce cuando Moisés sube al Monte Horeb: «Y se le apareció el ángel del Señor en una llama de fuego, en medio de una zarza; y Moisés miró, y he aquí, la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía». Cuando Moisés se acercó para examinar aquel extraño fenómeno: «¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí» (Ex 3.2-4 LBLA). El peligro inherente a los encuentros con lo divino se hace explícito más tarde, cuando Moisés le ruega a Dios que le muestre su *gloria. El Señor responde: «Tendré misericordia del que tendré misericordia, y seré clemente para con el que seré clemente. Dijo más: No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre, y vivirá» (Ex 33.18-20 RVR1960).

Trabajo. Otra teofanía memorablemente extraordinaria del AT sucede en la teodicidad de *Job. Habiendo perdido a sus hijos, sus posesiones y su gran riqueza, su salud y su reputación, Job persiste en mantener su inocencia delante del Señor a quien le ruega una explicación de por qué ha caído semejante crisis sobre un fiel adorador de Dios. Finamente, se le concede una visita divina (ver ENCUENTRO DIVINO-HUMANO): «El Señor respondió a Job desde el torbellino» (Job 38.1 LBLA). Sin embargo, en lugar de darle una respuesta a sus preguntas, Dios le hace una serie de preguntas : «¿Dónde estabas cuando puse las bases de la tierra? ¡Dímelo, si de veras sabes tanto... ¿Sobre qué están puestos sus cimientos, o quién puso su piedra angular mientras cantaban a coro las estrellas matutinas y todos los ángeles gritaban de alegría?» (Job 38.4-7 NVI). El Señor tranquiliza, pues, a Job sobre su poder de sostenerlo mediante un recital de las glorias de su creación. « Yo sé bien que tú lo puedes todo, que no es posible frustrar ninguno de tus planes» (Job 42.1-2 NVI).

Los profetas. En el AT, Dios siempre es trascendente, al margen de su creación, aunque puede reflejar su gloria y su poder. Un episodio con Elías parecería enfatizar esta idea. El Señor le dice que se ponga sobre el Monte Horeb mientras él pasa: «Vino un viento recio, tan violento que partió las montañas e hizo añicos las rocas; pero el Señor no estaba en el viento. Al viento lo siguió un terremoto, pero el Señor tampoco estaba en el terremoto. Tras el terremoto vino un fuego, pero el Señor tampoco estaba en el fuego. Y después del fuego vino un suave murmullo» (1 R 19.11-12 NVI).

Los profetas se encuentra frecuentemente con Dios en *sueños y visiones, como también Daniel en Babilonia. Tras ver cuatro bestias apocalípticas, observa a «un venerable Anciano. Su ropa era blanca como la nieve, y su cabello, blanco como la lana. Su trono con sus ruedas centelleaban como el fuego... Miles y millares le servían, centenares de miles lo atendían» (Dn 7.9-10 NVI).

En otros lugares de los libros de los profetas, las teofanías se asocian de forma especial al llamado o encargo hecho a los *profetas como mensajero de Dios que indica que los seres humanos tienen un papel vital que jugar en el drama divino. Por ejemplo, Isaías describe su propio encargo en estos temas: «En el año que murió el rey Uzías vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas llenaban el templo. Por encima de él había serafines; cada uno tenía seis alas» (Is 6.1-2 RVR1960). Al llenarse la casa de humo, el profeta responde con temor, ante semejante visión, pero es purgado de su

*pecado y escucha «la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?». Isaías responde: «Heme aquí, envíame a mí» (Is 6.4-8 RVR1960).

El llamado a Exequiel se describe en términos similares, con «criaturas vivientes», querubín, como guardianes del trono de Dios: «Por encima de esa bóveda había algo semejante a un trono de zafiro, y sobre lo que parecía un trono había una figura de aspecto humano» (Ez 1.26 NVI). El profeta concluye que «el resplandor era semejante al del arcoíris cuando aparece en las nubes en un día de lluvia. Tal era el aspecto de la gloria del Señor» (Ez 1.28 NVI).

El Nuevo Testamento. Algunos eruditos usan el término *teofanía* solo en referencia al AT, porque la teología de la encarnación del NT («el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad; y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre» (Jn 1.14 NTV). No obstante, no se puede negar en numerosos pasajes importantes del NT, los escritores se apoyan en la tradición teofánica para dar énfasis a un momento extraordinario. Esto es especialmente cierto en episodios de la vida de Jesús, donde los escritores hacen que se «transparente» su divinidad. Como explica Juan, «a Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn 1.18 RVR1960).

La vida de Jesús. En la narrativa de la infancia de Lucas describe el mensaje celestial del *nacimiento del Cristo a los *pastores, de noche en los campos, usando algunos de los términos familiares de la teofanía: «Y he aquí, se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los rodeó de resplandor; y tuvieron gran temor. Pero el ángel les dijo: No temáis; porque he aquí os doy nuevas de gran gozo, que será para todo el pueblo: que os ha nacido hoy, en la ciudad de David, un Salvador, que es Cristo el Señor» (Lc 2.8-11 RVR1960).

El siguiente acontecimiento importante de la historia de la vida y del ministerio de Jesús sucede en su *bautismo en el *Río Jordán: «He aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia» (Mt 3.16-17).

Una de las teofanías más extraordinarias del NT es la transfiguración de Jesús, que ocurre cuando se lleva consigo a sus discípulos «aparte a un monte alto; y se transfiguró delante de ellos, y resplandeció su rostro como el sol, y sus vestidos se hicieron blancos como la luz» (Mt 17.1-2 RVR1960). Viendo a Jesús con Moisés (representando a la *ley) y Elías (la *profecía), Pedro desea edificar un memorial de la escena. «Éste es mi Hijo amado; estoy muy complacido con él. ¡Escúchenlo!» (Mt 17.4-5 NVI). Tanto la deslumbrante *luz y la *voz desde el cielo enfatiza la primacía de Cristo.

La muerte de Jesús está marcada de maneras especiales, y los elementos de la teofanía se usan para este énfasis: «En ese momento la cortina del santuario del templo se rasgó en dos, de arriba abajo. La tierra tembló y se partieron las rocas. Se abrieron los sepulcros». Cuando el centurión y sus soldados ven estos acontecimientos, dice: «Verdaderamente éste era el Hijo de Dios!» (Mt 27.51-52, 54 NVI).

Desde hace mucho tiempo, la *resurrección de Jesús se ha considerado un suceso de la máxima importancia, certificando su divinidad como lo hace. De nuevo, los elementos

teofánicos se utilizan para describirlo: «Y hubo un gran terremoto; porque un ángel del Señor, descendiendo del cielo y llegando, removió la piedra, y se sentó sobre ella. Su aspecto era como un relámpago, y su vestido blanco como la nieve. Y de miedo de él los guardas temblaron y se quedaron como muertos». Tranquilizando a las mujeres que lloran a Jesús, el ángel anuncia que «no está aquí, pues ha resucitado, como dijo» (Mt 28.2-4, 6 RVR1960).

Finalmente, las *ascensión de Jesús , al parecer desde el Monte de los Olivos, se describe en términos familiares: «Fue elevado mientras ellos miraban, y una nube le recibió y le ocultó de sus ojos» (Hch 1.9 LBLA). Lo que sigue se ciñe al patrón de los mensajeros celestiales que explican lo sucedido: «De repente, se les acercaron dos hombres vestidos de blanco, que les dijeron: Galileos, ¿qué hacen aquí mirando al cielo? Este mismo Jesús, que ha sido llevado de entre ustedes al cielo, vendrá otra vez de la misma manera que lo han visto irse» (Hch 1.10-11 NVI).

Otras teofanías del Nuevo Testamento. Fuera de los Evangelios, la teofanía más destacada del NT ocurre el día de *Pentecostés, cuando el *Espíritu Santo se aparece por primera vez a los seguidores de Cristo reunidos: « Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos». Llenos del Espíritu, los discípulos son milagrosamente capaces de comunicarse los unos con los otros en sus lenguas nativas (Hch 2.1-4 RVR1960), justo a la inversa que en la historia de la Torre de *Babel (Gn 11.1-9).

Otras teofanías del NT incluyen la extraordinaria conversión de Pablo en su viaje a Damasco, cuando «repentinamente le rodeó un resplandor de luz del cielo; y cayendo en tierra, oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (Hch 9.3-4).

Finalmente, la visión de Juan en Apocalipsis, evocadora de las de Isaías y Ezequiel, es «uno semejante al Hijo del Hombre, vestido de una ropa que llegaba hasta los pies, y ceñido por el pecho con un cinto de oro. Su cabeza y sus cabellos eran blancos como blanca lana, como nieve; sus ojos como llama de fuego; y sus pies semejantes al bronce bruñido, refulgente como en un horno; y su voz como estruendo de muchas aguas» (Ap 1.13-15 RVR1960). Juan también usa a los «cuatro seres vivientes» hallados en las visiones proféticas (Ap 4.6).

De esta forma, los autores del NT destacaron importantes acontecimientos en la vida de Cristo y de la iglesia primitiva, nutriéndose directamente de la tradición de la teofanía de las Escrituras hebreas.

Resumen. Una teofanía es una aparición de Dios. En una religión en la que la representación artística de la deidad está prohibida, las descripciones verbales aumentan en importancia. Sin embargo, incluso estas proporcionan una rica variedad de ventanas a la naturaleza de Dios.

No obstante, se usa un puñado de imágenes de un modo recurrente a lo largo de la Biblia. Las dos más importantes están relacionadas. Con frecuencia Dios se aparece en forma de fuego y humo (o nube). El fuego atrae y asusta. Purifica y destruye. Por otra parte, el humo oculta, indicando que aunque nuestro vislumbre de la Deidad es preciso,

también está protegido por un escudo. Aprendemos cosas verdaderas sobre Dios, pero nuestro conocimiento nunca es exhaustivo. La «aparición de Dios» más extraordinaria y completa es, por supuesto, Jesucristo, el Verbo de Dios que vivió entre nosotros en carne y hueso (Jn 1).

Ver también ADORACIÓN; ÁNGEL; ANUNCIACIÓN; DIOS; FUEGO; GLORIA; HUMO; LUZ; ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES; RELÁMPAGO; SINAÍ; SUEÑOS, VISIONES; TEMOR DE DIOS; TERREMOTO; TORMENTA; ZARZA ARDIENTE.

TERAFÍN. *Ver* ORÁCULO.

TERCER DÍA

Las casi cincuenta referencias al «tercer día» destacan la importancia de este concepto. Algunas de ellas parecen ser simplemente una coincidencia, como cuando Labán conoce la fuga de Jacob al tercer día (Gn 31.22), David llega a Siclag el tercer día (1 S 30.1), Jesús y sus discípulos llegan a las bodas de Caná tras tres días de viaje (Jn 2.1) y la carga de un barco se lanza al mar en el tercer día de una tormenta (Hch 27.19). Las condiciones físicas llevaron a los hijos de Jacob a vengarse de la familia de Siquem al tercer día de la circuncisión de los varones adultos, «cuando sentían ellos el mayor dolor» (Gn 34.25). En la gran mayoría de referencias, sin embargo, el tercer día tiene un sentido ritual o sagrado.

Un tema menor es el de los rituales cortesanos que implican acontecimientos en el tercer día. José encarcela a sus hermanos durante tres días (Gn 42.18). Roboam pide tres días para considerar cuál será la estrategia política a adoptar (1 R 12.12; 2 Cr 10.12).

El tercer día tiene también un significado ceremonial. En el monte *Sinaí, los israelitas llevan a cabo purificaciones rituales para la aparición de Dios en el tercer día (Ex 19.10-16). La carne que sobraba de los *sacrificios debía destruirse en el tercer día (Lv 7.17-18; 19.6-7). También leemos acerca de una purificación por *agua (Nm 19.12, 19) y de sacrificios ofrecidos en el tercer día (Nm 19.20). Cuando Dios cura a Ezequías, el rey sube al *templo al tercer día (2 R 20.8), y cuando Ester decide comparecer ante el rey con su súplica, pide que sus compatriotas ayunen durante tres días, después de los cuales viste sus túnicas reales y entra en la presencia del monarca (Est 4.16; 5.1).

El tema alcanza su culminación sagrada en la resurrección de Jesús al tercer día. De hecho, una docena de pasajes del NT se refieren al mismo, y uno de ellos habla de que Jesús «resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras» (1 Co 15.4 RVR1960). Al menos dos episodios del AT auguran la resurrección de Jesús el tercer día: en ese día simbólico, Abraham viene a la montaña en la que tanto él como Isaac se encuentran con Dios y este provee un carnero sustitutorio que salva la vida de Isaac (Gn 22), y Jonás es liberado del vientre del pez (Jon 1.17; cp. Mt 12.40).

Ver también TRES, TERCERO.

TERCERO. *Ver* TRES, TERCERO.

TERCO. *Ver* CUELLO.

TERRADO

La clave para entender las referencias bíblicas al terrado es saber que la arquitectura de las casas incluía tejados planos como rasgo destacado y que la actividad cotidiana de la casa tenía lugar allí. La ley mosaica estipulaba incluso que los constructores debían hacer barandillas en el mismo para evitar las caídas (Dt 22.8). Algunas de las actividades que se desarrollaban en el terrado (como el secado de frutas o ropa) eran rutinarias, otras privadas, y otras tenían el propósito de que todos las viesen.

Algunas de las actividades típicas del terrado eran religiosas. Josías derribó altares paganos que Acaz había levantado en uno de ellos (2 R 23.12). Jeremías denunció la práctica apóstata de quemar incienso y ofrecer libaciones (Jer 19.13; 32.29). En la parte positiva encontramos la imagen de Pedro subiendo «a la azotea a orar» y recibir la visión de los animales ceremonialmente puros descendiendo del cielo (Hch 10.9 NVI). En la época de Nehemías, los adoradores celebraban la fiesta de las enramadas haciendo pequeñas cabañas en su terrado (Neh 8.16).

El terrado también proveía un lugar para que se produjesen experiencias relativamente privadas. Así pues, leemos de personas que van al mismo a *dormir (1 S 9.25) y de otras deprimidas que no pueden dormir y yacen «como el pájaro solitario sobre el tejado» (Sal 102.7). El terrado como lugar de aislamiento solitario surge del proverbio: «Mejor es vivir en un rincón del terrado que con mujer rencillosa en casa espaciosa» (Pr 21.9; cp. 25.24). Rahab consiguió ocultar a los dos espías colocando manojos de lino sobre ellos en el terrado (Jos 2.6-7).

Paradójicamente, el terrado, al estar abierto a la vista pública, también alberga actos públicos en la Biblia. El *duelo público tiene lugar allí (Is 15.3; Jer 48.38). También la fiesta en la que Sansón derriba el templo de Dagón (Jue 16.27). Que el terrado es un lugar de proclamación es evidente en la orden de Jesús a sus discípulos de proclamar «desde las azoteas» lo que les ha enseñado en secreto (Mt 10.27; cp. Lc 12.3). Cuando Absalón suplanta a David como rey y desea confirmar su autoridad, hace que coloquen una tienda en su terrado y procede a mantener relaciones sexuales con las concubinas de David «ante los ojos de todo Israel» (2 S 16.22).

Cualquier lector de la Biblia recordará escenas memorables en el terrado: *David pasea a última hora de la tarde un día de primavera y ve a la atractiva *Betsabé bañándose (2 S 11.2), y los amigos del paralítico abren el techo para descolgar a este a fin de que Jesús lo sane (Mr 2.4; Lc 5.19).

Finalmente, existen referencias figuradas a los terrados. La poca profundidad de las raíces de la *hierba que crecía en los mismos hacía de esta una imagen de la transitoriedad y la vulnerabilidad humanas (2 R 19.26; Sal 129.6). Y como una forma de acentuar la urgencia de dejar atrás las preocupaciones mundanas cuando la catástrofe profetizada golpea Judá, el mandato de Jesús es no bajar del terrado para sacar posesiones de la casa (Mt 24.17; Mr 13.15; Lc 17.31).

Ver también HOGAR, CASA.

TERREMOTO

La zona oriental del Mediterráneo es propensa a los terremotos. Estos sucesos, que han provocado devastación y pérdida de vidas a lo largo de la historia, se producen por

movimientos puntuales de la corteza terrestre a lo largo de una compleja red de fallas cuando las placas tectónicas africana y arábiga colisionan progresivamente con la eurasiática. En le región de Palestina, las principales zonas sísmicas se encuentran a lo largo de la línea del valle del Jordán, donde la placa tectónica arábiga se desliza hacia el norte contra la africana, sobre la que se encuentra Palestina. Esta es una forma más simple de la situación existente en la costa de California. Otras zonas sísmicas se encuentran en el valle de Jezreel y el sur de Turquía. Un rasgo significativo de las Escrituras es su rechazo a dar una explicación mitológica a los terremotos.

Algunas referencias a terremotos parecen ser simples declaraciones de un hecho histórico con poco o ningún valor simbólico (Am 1.1, cp. Zac 14.5; Hch 16.26). Sin embargo, la mayor parte de las referencias, particularmente en las partes poéticas de la Biblia, confieren un alto grado de simbolismo a los terremotos, que se ven frecuentemente en las Escrituras como manifestaciones de la acción directa del poder de Dios. El ejemplo al que probablemente se haga más alusión es el terremoto en la entrega de la ley en *Sinaí (Él 19.18). En sus revisiones poéticas del *Éxodo, escritores posteriores parecen haber hecho hincapié en este elemento (Sal 68.8; 77.18; 114.4-7) y ampliado su alcance para abarcar todo el acontecimiento del éxodo. La vinculación que Mateo hace del terremoto en la crucifixión de Jesús con el desgarro del *velo del templo (Mt 27.54) es por tanto mucho más que una declaración de causa y efecto físicos: es profundamente simbólica. El *pacto inaugurado en Sinaí ha terminado ahora. En Apocalipsis, al menos parte de las imágenes del terremoto se remontan al *Sinaí (Bauckham).

Aunque la imagen del terremoto se asocia siempre con un acto de Dios, los énfasis precisos varían. Numerosas referencias invocan la estampa del Señor marchando hacia la batalla (Jue 5.4; Sal 68.7-8; Jl 2.10-11; Mi 1.4; *ver* Guerrero divino). Otras relacionan los terremotos con una *teofanía, una manifestación de Dios al mundo (Sal 97.4-5; 99.1; Is 64.2-3). Si existe algún simbolismo que tenga que ver con el terremoto en la resurrección de Cristo asociado al movimiento de apertura de la piedra (Mt 28.2), puede residir en esta área. Otras muchas referencias hablan del temblor de la tierra (a menudo acompañado por *viento y *fuego) cuando Dios juzga a las naciones o a los impíos (Is 13.13; 24.18-20; 29.6; Jer 10.10; Ez 26.18; 38.19-20; Jl 3.16; Nah 1.5-6). En este contexto, la referencia en 1 Reyes 19.11 puede ser una forma simbólica de indicar que no era un momento de *juicio divino.

La presencia sustancial de este simbolismo en la literatura apocalíptica procede de esta asociación de los terremotos la revelación de Dios de sí mismo. De ahí que Hebreos, recurriendo a Hageo 2.6, espere el temblor final de los cielos y la tierra (He 12.26-27). Apocalipsis, recurriendo también a las numerosas referencias en las Escrituras, incluye muchas de ellas (Ap 8.5; 11.13, 19; 16.18-20). El hecho de que la región de las siete iglesias al oeste de Turquía sea propensa a los terremotos (Laodicea, Sardis y Filadelfia sufrieron en el gran seísmo del año 17 d.C. y Laodicea acabó seriamente dañada en 60 d.C.) debió de intensificar estas imágenes para los lectores originales.

Los terremotos recordaban a hombres y mujeres tanto entonces como ahora que el único terreno firma es el propio Dios. Ni siquiera la tierra es absolutamente estable. También apuntan al hecho de que un día el Señor sacudirá todos los reinos humanos con la aparición de Cristo en gloria (Zac 14.4-5).

Ver también COSMOLOGÍA; TEOFANÍA.

BIBLIOGRAFÍA. R. J. Bauckham, «The Eschatological Earthquake in the Apocalypse of John», *NovT* 19 (1977) 224-33.

TERRITORIO

La imagen del territorio, o tierra, en la Biblia implica varias palabras como el hebreo *'eres* (habitualmente «territorio», pero con frecuencia «tierra») o *'ădāmâ* (por lo general «suelo» o «terreno») en el AT y *gē* en el NT. Las referencias se dividen en dos categorías. Una contiene las referencias a una zona geográfica específica. Esto se asocia, por lo común, con ciertos grupos de personas o de naciones-estados (p. ej., Mt 4.15), aunque la *Tierra Prometida se concibe como tal, por la promesa de Dios a Abraham. La segunda categoría abarca las referencias a la tierra en sí, ya sea como entidad global (Gn 1.1) o como tierra o suelo (Gn 1.10). En ambos casos, uno no puede exagerar cuán importante era la imagen de la tierra en la mente y el corazón del AT, no solo en referencia a la Tierra Prometida que finalmente se alcanzó, sino también en las visiones apocalípticas de la era venidera. Aparte de Dios mismo, el anhelo por la tierra parece dominar todos los demás deseos.

¿Qué significa territorio, o tierra, en la Biblia? En primer lugar, es parte de la creación. Como tal, es uno de los ámbitos donde se vive la relación de las personas con Dios. En realidad, al hombre se le llama *'ădāmâ* (Gn 2.7). El territorio era donde debía medirse la obediencia de la humanidad a Dios, tanto en el más amplio mandato de *Adán para llenar la tierra y subyugarla (Gn 1.26, 28) y en su más estrecha responsabilidad de cuidar el paraíso edénico donde Dios lo había colocado (Gn 2.15). Este último deber no se limitaba a cultivar la tierra, sino también a protegerla. Adán fracasó en esto, permitiendo el acceso de la serpiente a aquel suelo santo. El resultado del acto representativo de Adán fue una caída cósmica, cuyos síntomas fueron la contaminación del suelo con espinos y cardos (Gn 3.17-19). La maldición de la tierra refleja que las personas se han alejado en general del mundo a causa del pecado. Una imagen de tierra en la Biblia es, pues, el lugar físico en el que vive la humanidad, con el que tiene un vínculo corporal. Buena en un principio, la maldición cae sobre la tierra como resultado del pecado de la humanidad y las personas están separadas de ella a la vez que unidas a ella.

Un segundo tema es el territorio como objeto de la promesa del *pacto, una de las imágenes preeminentes de anhelo en la Biblia. Este asunto empieza ya con la historia de *Abraham, con quien se hizo el pacto de Dios, incluida la promesa de la tierra (Gn 12.1). Desde entonces, la promesa de territorio es prácticamente una obsesión con los patriarcas, cuya posición como residentes siempre presupone una tierra eventual como lugar donde pueden asentarse finalmente. Lo mismo se puede decir de la historia del éxodo, con aproximadamente cuatrocientas referencias a la tierra en los cuatro últimos libros del Pentateuco. La tierra de la anticipación se convierte en una imagen de

*abundancia (*ver* TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL) y también representa el *reposo esperado después de andar errantes. Las elaboradas leyes que gobiernan el uso del territorio después de poseerlo los israelitas también muestran que la tierra es un importante campo de prueba espiritual para ver si Israel vivirá según sus obligaciones del pacto.

Una vez conquistaron los israelitas la tierra de Canaán y se instalaron en ella, otros significados se acumulan a la imagen. Uno es el cumplimiento: lo que se había prometido y esperado desde hacía tanto tiempo era ahora una realidad. Un segundo significado es el de la posesión, con Dios dándole a la nación «en posesión esta buena tierra» (Dt 9.6 NVI). Además, después de haber estado errando tanto tiempo, el territorio se convierte en una imagen de asentamiento y reposo: «El Señor vuestro Dios os da reposo y os dará esta tierra» (Jos 1.13 LBLA). Este territorio es, en otras palabras, una patria. Otro tema es la mayordomía: Dios es quien da la tierra (Dt 5.31 habla de «la tierra que yo les doy por posesión»), y al dividir el territorio entre las tribus y familias, la nación está asignándola sencillamente a personas que la administrarán como mayordomos.

La imagen dominante del territorio durante la siguiente fase de la historia del AT, el *exilio y los acontecimientos que llevaron a ello es el *juicio. La nación no solo está físicamente apartada de su tierra cuando es llevada al exilio, sino que en las denuncias proféticas de los males de ese tiempo y también en las predicciones del juicio por venir, el territorio figura de forma prominente como la esfera del castigo de Dios sobre un pueblo caprichoso. Los grupos de imágenes incluyen una contaminación, destrucción y sequía, y podemos detectar una analogía en esta caída de la gracia con la expulsión original del Jardín del Edén. En la historia israelita, el territorio actúa como barómetro de la relación de la nación con Dios, trayendo bendiciones por la obediencia y maldiciones por la desobediencia.

Finalmente, las profecías de la «edad de oro» sobre una restauración futura no pierde nunca de vista el vaivén que la tierra tenía en la imaginación hebrea. En la restauración Dios «los asentará en su propia tierra» (Is 14.1 NVI), «los haré volver a su tierra» (Jer 16.15 NVI), hará que Israel «habitará en su tierra» (Ez 28.25 RVR1960), «los plantaré sobre su tierra» (Am 9.15 RVR1960), etc.

En gran medida, la preocupación del AT por el territorio como lugar de anhelo y de bendición del pacto queda sustituida en el NT por Cristo y su reino de Dios. El símbolo de la tierra se universaliza cuando Pablo habla de la promesa a Abraham y sus descendientes que serían «herederos del mundo» (Ro 4.13). Y el patrón del éxodo seguido por la posesión de la tierra se repite en Cristo que «nos ha librado de la potestad de las tinieblas» y «los ha facultado para participar de la herencia de los santos en el reino de la luz» (Col 1.12-13). No es que la imagen de la tierra pierda por completo su atractivo: la promesa al manso sigue siendo que «recibirán la tierra por heredad» (Mt 5.5), y los peregrinos siguen buscando una «patria» (He 11.14). A pesar de todo, como imagen bíblica, la tierra sigue siendo en gran medida una imagen del AT a la que, en el NT, se le confiere nuevos significados y que apunta a la renovación escatológica del cielo y la tierra.

Ver también JARDÍN; TIERRA; TIERRA PROMETIDA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

BIBLIOGRAFÍA. W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith* (Filadelfia: Westminster, 1977); W. D. Davies, *Gospel and the Land* (Berkeley: University of California Press, 1974); C. J. H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL

«Una tierra que fluye leche y miel», una frase que encierra la abundante bondad de la Tierra Prometida, aparece primero en la conversación de Dios con Moisés desde la zarza *ardiente, en Éxodo 3.8. Aparece, posteriormente, catorce veces en el Pentateuco, una vez en Josué y varias veces en Jeremías y Ezequiel en los contextos que aluden a la historia de Israel.

Unos cuantos pasajes, como Deuteronomio 8.7-9 y 11.10-12, ofrecen detalladas descripciones de la idoneidad de la tierra para la agricultura. Según estas descripciones, la tierra destinada para el asentamiento hace alarde de *agua, *trigo, cebada, *vinos, *higueras, granadas, *aceite de oliva y *miel en abundancia. La frase «tierra de leche y miel» usa dos importantes productos agrícolas como declaración resumen sobre las exuberantes condiciones de la tierra. Los doce hombres que espiaron el territorio exclamaron: «Llegamos a la tierra a la cual nos enviaste, la que ciertamente fluye leche y miel; y este es el fruto de ella» (Nm 13.27 RVR1960).

¿Por qué se convirtieron la leche y la miel en la pareja favorecida para el epíteto evocador, cuando existían otras opciones? Dado que la Biblia en sí no explica el epíteto, solo nos quedan las conjeturas. Después del *pan, la leche era el elemento básico más importante de la dieta de los hebreos. Una tierra que producía abundancia de leche tenía que ser rica en pastos, de modo que, por extensión, a nuestra mente acude una imagen de agricultura de éxito. La miel, valorada por su *dulzura, más que un artículo de primera necesidad era lo suficientemente escasa como para catalogarla de lujo. Como imágenes de conveniencia y abundancia, estas dos imágenes se combinan para formar una ilustración de satisfacción total. La imagen de «fluir» sugiere una rica plenitud que sobrepasa toda necesidad y establece un contraste con el árido desierto. Tal vez sean incluso un ejemplo de merismo hebreo (nombrar cosas opuestas para cubrir también todo lo que hay en medio), que sugiere todo el espectro de la comida, desde lo necesario hasta lo lujoso.

Ver también ABUNDANCIA; LECHE; MIEL; TIERRA; TIERRA PROMETIDA.

TERROR. *Ver* TEMOR.

TERROR, HISTORIAS DE

Aunque sería un error reclamar para la Biblia el mismo impulso que se encuentra detrás de las historias modernas de terror, con su premisa de divertir asustando en el tiempo de ocio, es indiscutible que las historias de la Biblia contienen un gran ingrediente de terror. Esto es más cierto en unos géneros bíblicos que en otros; las historias de terror se

concentran en las crónicas históricas, las visiones proféticas y apocalípticas, los salmos y la *pasión de Cristo. Los agentes principales que las personas temen en estos relatos son la *naturaleza, los *enemigos personales y nacionales, y *Dios.

Para ser catalogada como historia de terror, una narración debe hacer algo más que contar un acontecimiento *violento o aterrador; la misma debe contarse de tal forma que el lector sienta el miedo. Según este criterio, la historia del asesinato de *Abel a manos de Caín no es de terror ya que el acontecimiento principal, aunque violento, se describe en un solo versículo. Sin embargo, la del diluvio sí lo es porque revivimos (aunque brevemente) el horror de las aguas que suben de nivel hasta extinguir toda vida humana y animal (Gn 7.17-24). Incluso la retirada de las aguas (Gn 8.1-12) tienen cierto aire de terror. Aunque el libro de Génesis no es una colección concentrada de esta clase de relatos, recordamos algunas de sus historias como tales: la amenaza contra los visitantes angélicos en la casa de Lot y la consiguiente destrucción de *Sodoma (Gn 19), la ofrenda de Isaac (Gn 22), el secuestro de *José por sus hermanos (Gn 37.12-28).

En la épica del *éxodo, experimentamos las diez *plagas como escenas de terror (Ex 7–12), así como el hecho de que la tierra se trague a los rebeldes (Nm 16) y el ataque de las serpientes ardientes (Nm 21.4-9). En la historia judía posterior, el relato de la concubina violada hasta la muerte es de terror (Jue 19). Uno de los ingredientes de este es un sentido de calamidad inevitable, y según este criterio la historia de la viña de Nabot también es de terror (1 R 21).

Los salmos están llenos de imágenes gráficas de terror, en unas ocasiones recordadas, en otras evitadas, en otras proyectadas como futuras. Los salmos de *lamento pintan frecuentemente una intensa imagen de la amenaza que rodea al narrador, amenaza que le lleva a declarar que sus «huesos se estremecen» y que su «alma está muy turbada» (Sal 6.2-3 RVR1960). Los hacedores de maldad de Salmos 10 persiguen a sus víctimas como un depredador y las esperan en emboscadas antes de atraparlas en una red. Los difamadores que conspiran representan el «terror por todas partes» para el narrador de Salmos 31.13 (NVI). La naturaleza también aporta imágenes de terror en los salmos, como en el cántico de la *tormenta (Sal 29), las fuerzas cataclísmicas de la naturaleza en Salmos 46.2-3 o la *tormenta del desierto y el mar en Salmos 107.

Aunque la naturaleza no es el terror en sí, los poetas recurren a ella como fuente de metáforas. Así pues, la caída repentina de los arrogantes impíos se representa con el hecho de que son «totalmente consumidos por el terror» (Sal 73.19 NVI), y la amenaza militar se retrata como «aguas turbulentas» que destruyen una nación (Sal 124.5 NVI). Un salmo de *rescate o liberación como el 91 es un catálogo de terrores, con referencias al «terror de la noche», *flechas que vuelan de día, «pestilencia que acecha en las sombras» y «plaga que destruye a mediodía» (NVI), amenaza militar, y peligros al viajar como *leones y *serpientes. Finalmente, las visiones del juicio futuro del mal por parte Dios se representa con imágenes de terror: «Persíguelos así con tu tempestad, y atérralos con tu torbellino» (Sal 83.15 RVR1960).

Un tercer grupo principal de historias de terror se encuentra en los libros *proféticos y *apocalípticos de la Biblia. Aquí, las fuerzas de la naturaleza y el poder destructivo de los

*ejércitos se combinan para producir visiones de terror para todas las personas que viven en la era predicha. Un ejemplo típico es Jeremías 48.44, que anuncia: «El que huyere del miedo caerá en el hoyo, y el que saliere del hoyo será preso en el lazo» (RVR1960). Daniel se angustia tanto con las aterradoras visiones de las bestias que dice: «En cuanto a mí, Daniel, mis pensamientos me turbaron y mi rostro se demudó; pero guardé el asunto en mi corazón» (Dn 7.28 RVR1960). En lo apocalíptico del NT, Jesús pinta un cuadro de la destrucción futura de *Jerusalén, con personas que huyen aterrorizadas a las montañas, mujeres embarazadas angustiadas, rumores de invasión militar, *hambrunas y *terremotos (Mt 24). El tema del terror escatológico alcanza su punto culminante en el libro de Apocalipsis, un desfile de aterradoras imágenes de horribles juicios cuando todo el orden terrenal se viene abajo.

La *pasión de Cristo también es una gran escena de terror. No solo somos testigos de la victimización de una persona inocente condenada en tribunales legales, sino que se nos conduce a través de una serie de escenas terribles de mutilación y dolor físico, acompañadas por un duro sufrimiento psicológico. La macabra historia de la decapitación de Juan el Bautista (Mt 14.1-12; Mr 6.14-29; Lc 9.7-9) augura esas escenas posteriores de terror en la pasión de Jesús.

Ver también ANIMALES MÍTICOS; DILUVIO; HISTORIAS DE BATALLA; HUIR, HUIDA; MUERTE; JUICIO; MONSTRUO, MONSTRUOS; NATURALEZA; TEMOR; TEOFANÍA; TORMENTA; TRUENO.

TESALONICENSES, PRIMERA Y SEGUNDA CARTA A LOS

La imaginería más memorablemente asociada a 1 y 2 Tesalonicenses es apocalíptica o escatológica por naturaleza. Se puede debatir ampliamente bajo los títulos de llegada (que incluye imágenes de espacio y movimiento), vistas y sonidos, *tiempos y *estaciones, conflicto y *triunfos, *persecución y hostilidad.

La gran llegada. El Señor Jesucristo usa la conocida imagen de la *parousia,* que significa «presencia» o «llegada», seis veces en las dos cartas (1 Ts 2.19; 3:13; 4.15; 5.23; 2 Ts 2.1, 8). La parusía en sí no denota movimiento o «venida», sino que el contexto establece el escenario para que describamos la venida de Cristo desde un lugar fuera del *mundo. El término podría usarse en la literatura griega para aludir a la llegada de una deidad, un gobernante o un *ejército. Los tesalonicenses se han convertido «de los ídolos a Dios... y esperar de los cielos a su Hijo» (1 Ts 1.9-10 RVR1960), un acontecimiento asociado al momento culminante en que él «descenderá del cielo» (1 Ts 4.16 RVR1960). Un movimiento asociado desde «abajo» se insinúa al «levantarse» los muertos en Cristo (1 Ts 4.16). Se describe a los que están vivos, a los que «permanezcan» en la tierra, como «arrebatados» [*harpagē sometha*] de un modo extraordinario, en las nubes» para «recibir al Señor en el aire» y «así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4.17 RVR1960). La palabra traducida «recibir», *apantēsin,* se usaba para una delegación enviada desde una *ciudad para recibir a un dignatario que viene de visita y escoltarlo formalmente a la ciudad. Aquí, una escena de diplomacia «horizontal» terrenal se refunde para presentarla en un plano vertical. Se presenta a los creyentes encontrándose con el Señor que *desciende «del cielo». El final de la historia se

bosqueja mediante las palabras «y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4.17 RVR1960), pero la dirección de su mininarrativa sugiere que el pueblo del Señor se reúne con él para acompañarlo cuando el reclame su ciudad terrenal.

Segunda de Tesalonicenses rellena la imagen de lo que se habrá comprobado en la ciudad terrenal antes de la llegada del Señor (2 Ts 1.10). Un cierto «hombre de maldad» habrá representado su propia parousia, desviando a las personas con sus poderosas palabras, señales y falsos prodigios facultados por *Satanás (2 Ts 2.9), y se ha sentado en el *templo de *Dios (2 Ts 2.4). En ese momento está en activo, aunque «frenado», pero cuando se quite esa restricción (2 Ts 2.6-7), ejercerá con atrevimiento su poder engañoso. Pero no durará. Su episodio final será su aniquilación en «la manifestación de su parousia [de Jesús]» (2 Ts 2.8). Con las consecuencias supremas de este peso, no es de sorprender que Pablo pida *oración para que «la palabra del Señor corra» (o «se extienda con rapidez», *trechē;* 2 Ts 3.1 RVR1960).

Vistas y sonidos. La imaginería oral juega un papel notorio en estos acontecimientos, pero llevan el prefacio «la palabra del Señor» que ha «sido divulgada» o que ha sonado con fuerza desde Tesalónica, por toda Macedonia y hasta en Acaya (1 Ts 1.8). Esta proclamación del evangelio encuentra su contrapartida en los llamativos sonidos que acompañarán la venida del Señor: la «voz de mando», la «voz de arcángel» y «la trompeta de Dios» (1 Ts 4.16 RVR1960; cp. 1 Co 15.52). Todos estos sonidos que llegan con la parousia evocan una escena de *batalla y la venida de Dios como *guerrero divino (cp. Nm 10.9; Jos 6.5; Jue 6.34-35; 7.20; Jl 2.1; Sof 1.16; Zac 9.14). Las imágenes visuales más resplandecientes del Señor que se manifiesta «desde el cielo entre llamas de fuego, con sus poderosos ángeles» (2 Ts 1.7-8 NVI). El simbolismo del *fuego, que recuerda la descripción en Isaías 66.15 de la llegada del guerrero divino, refuerza el tema del *juicio que acompaña esta venida de Jesús.

Tiempos y ocasiones. «Los tiempos y las ocasiones» (nótese la asonancia de *chronos* y *kairos;* 1 Ts 5.1 RVR1960) de estos sucesos escatológicas están cargados de incertidumbre. Por una parte, la estación de la *cosecha escatológica ha comenzado porque los tesalonicenses han sido escogidos por Dios «desde el principio para salvación» (2 Ts 2.13 RVR1960). Pero los creyentes deben estar preparados, porque «el día del Señor vendrá como ladrón en la noche» o «como dolores a la mujer encinta» (1 Ts 5.2-3 RVR1960). La imagen de la incertidumbre en la llegada de un *ladrón se entiende bien incluso hoy. Justo cuando las personas están seguras de su «paz» y «seguridad», llega el ladrón. Los dolores de parto pueden calcularse con más precisión a través de los desarrollos recientes en la medicina occidental. Pero solo hemos de imaginar unas cuantas generaciones atrás para apreciar el misterio y los errores de cálculo que acompañan la predicción del principio de los dolores de *parto.

Estas imágenes de llegada indeterminada disparan una serie de contrastes entre *oscuridad/*noche y *luz/día. Los sectarios judíos de los Rollos del Qumran se autodenominaban «hijos de luz» y llamaban a sus enemigos «hijos de las tinieblas». Del mismo modo, Pablo se refiere a los creyentes tesalonicenses como «hijos de luz e hijos del día... no de la noche ni de las tinieblas» (1 Ts 5.5 RVR1960). Y la metáfora se

extiende: deberían mantenerse despiertos y no *dormir, permanecer sobrios y no estar *ebrios (1 Ts 5.6-7). Sin embargo, las imágenes de estar despiertos y dormir son elásticas, porque unas cuantas frases después señalan a los que están vivos o muertos en Cristo, ya que ambos grupos «vivirán con él» (1 Ts 5.10).

Al trazar una línea escatológica entre la luz y las tinieblas, Pablo parece estar respirando el mismo aire metafórico que el *Manuscrito de la Guerra* de Qumran, donde los «hijos de luz» pelearán contra los «hijos de las tinieblas». No obstante, donde los sectarios del Qumran veían las hordas de Belial en los tropeles de ejércitos de Roma y la masa del apóstata Israel, Pablo alienta a los creyentes tesalonicenses a estar preparados para distintos tipos de conflictos espirituales: «vestido con la coraza de fe y de amor, y con la esperanza de salvación como yelmo» (1 Ts 5.8 RVR1960).

Conflicto y triunfo. Los escenarios escatológicos bosquejados en estas cartas contienen en su núcleo central el tema del conflicto y la liberación. La imaginería de la venida del Señor con sus *arcángeles está sacada de la del guerrero divino en el AT; este llega con sus huestes *celestiales para liberar a su pueblo y ejecutar juicio contra sus enemigos. En el capítulo final de la historia bíblica, el pueblo de Dios es un grupo mixto de judíos y *gentiles, y los sujetos a juicio son ahora judíos y gentiles incrédulos. Los creyentes tesalonicenses esperan, pues «de los cielos a su Hijo... a Jesús, quien nos libra de la ira venidera» (1 Ts 1.10). Por otra parte, son los judíos quienes mataron a Jesús y a los *profetas, y los que han perseguido a los seguidores de Jesús que, ahora —como los cananeos de la antigüedad (Gn 15.16; Dn 8.23)—, han «colmado la medida» de sus *pecados (como una taza de medida llenada con colmo) de manera que la ira de Dios viene finalmente sobre ellos (1 Ts 2.15-16). Pero a los creyentes «no nos ha destinado Dios para ira, sino para obtener salvación» (1 Ts 5.9). El Señor es el vengador (1 Ts 4.5), y traerá «destrucción repentina» sobre los que residen en la oscuridad (1 Ts 5.3-5; *ver* VENGANZA).

El *día del Señor no vendrá sin un prefacio de *rebeldía en el que el malvado «se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto» y se *sienta en el «templo de Dios» símbolo terrenal de la sala del trono celestial divino (2 Ts 2.4 RVR1960; Dn 8.13; 9.27; 11.31; 12.11). Esto es una reformulación escatológica del orgullo cósmico desmesurado, las destilación de la impiedad en una figura que es una parodia satánica de Jesús, y que realiza prodigios, señales y poderosas manifestaciones que engañan a sus ilusas multitudes que perecen (2 Ts 2.9-10). La llegada del Señor Jesús producirá su repentina derrota: destruirá al malvado «con el espíritu de su boca; y destruirá con el resplandor de su venida» (2 Ts 2.8 RVR1960). El simbolismo del *aliento se apoya en la victoria del vencedor mesiánico descrito en Isaías 11.4: «herirá la tierra con la vara de su boca, y con el espíritu de sus labios matará al impío» (RVR1960). La imagen de aniquilación que lo acompaña con una poderosa «manifestación» capta las ilustraciones del QT del potencial destructor de una teofanía divina en el contexto del juicio.

Persecución y hostilidad. El conflicto apocalíptico y la victoria divina son la culminación de un proceso que ya está en marcha. Las imágenes del conflicto y de la dificultad se entretejen en estas cartas. Los tesalonicenses, como el apóstol, sus

compañeros misioneros y los creyentes residentes en Judea, están siendo perseguidos. El evangelio se predicó al principio bajo «gran oposición» (1 Ts 2.2 RVR1960) en Tesalónica, y los creyentes tesalonicenses *sufrieron a manos de sus compatriotas (1 Ts 2.14). Su sufrimiento es el trozo de una tela más amplia. No deberían «inquietarse por estas tribulaciones», sino seguir estando «firmes» (1 Ts 3.3, 8); fueron advertidos de esta obra del «tentador» (1 Ts 3.4-5), de quien se dice anteriormente que ha «estorbado» (1 Ts 2.18) los intentos de Pablo por volver a visitar a los tesalonicenses. Ahora se les ha estimulado a mantener su identidad como *hijos de la luz y del día, para vestir el *peto o coraza y yelmo, y «edificarse unos a otros» (1 Ts 5.5, 8, 11).

En la segunda carta vemos que Pablo se ha estado jactando entre otras *iglesias de la constancia de los tesalonicenses y de su *fe frente a la persecución y la aflicción (2 Ts 1.4). Deberían orar para que Pablo y sus colaboradores puedan ser «librados de hombres perversos y malos» (2 Ts 3.2 RVR1960), y el apóstol ora para que los tesalonicenses sean *fortalecidos y protegidos «del maligno» (2 Ts 3.3 RVR1960).

La imagen global es la de una comunidad de creyentes que están bajo el fuego y a quienes se les alienta mejor viéndolos como soldados en conflicto que deben mantener su fuerza, defensa y esperanza segura en el resultado final de la *batalla. La urgente corrección con respecto a que el victorioso «día del Señor» no «llegó» aún -a pesar de los supuestos informes del frente (2 Ts 2.2 NVI)- refuerza la imagen panorámica de un conflicto sostenido que no ha alcanzado aún su punto álgido.

Imágenes de familia. Pablo recurre al lenguaje de las relaciones de *familia cuando escribe a sus congregaciones. Una imagen paulina dominante se aplica también a los tesalonicenses: son sus adelphoi (literalmente, «hermanos»), término de una relación fraternal espiritual en Cristo bien traducida «hermanos y hermanas» (rvr1960). En esta familia espiritual son amados por Dios su *Padre (1 Ts 1.1, 3; 3.11, 13; 2 Ts 1.1-2), quien les ha dado aliento y esperanza eternos (2 Ts 2.16). Pablo mismo trató con los tesalonicenses «como el padre a sus hijos, exhortábamos y consolábamos... y os encargábamos» que su vida fueran dignas de su llamado (1 Ts 2.11-12 RVR1960).

De un modo más conmovedor, describe una imagen de sí mismo como apóstol no exigente, sino como alguien «amable» (ēpioi; en algunos manuscritos aparece la traducción menos probable «bebés», nēpioi) entre los tesalonicenses, «como la nodriza que cuida con ternura a sus propios hijos» (1 Ts 2.7). Tal vez se tiene en mente aquí a un ama de *cría que es más tierna con sus propios *hijos que con los demás, pero el enfoque está sobre la ternura especial de la *madre cuando amamanta a su propio bebé, balbuceando con amor mientras sostiene a la criatura contra su pecho cálido y seguro. A lo largo de este pasaje Pablo contrasta su forma de ministrar con la manera privilegiada y estridente que podría haber adoptado como apóstol (y que algunos practicaban evidentemente). Algunos de los filósofos cínicos itinerantes usaban el simbolismo de la *ternura y los sostenían como un ideal en contraste con otros de sus colegas que adoptaban un estilo duro.

Pablo lleva la imaginería paternal y maternal a su recuerdo de su abrupta partida de Tesalónica (Hch 17.1-10): «separados de vosotros» (1 Ts 2.17 NVI). El término

aporphanizō puede usarse para hablar de niños «huérfanos» o, como aquí, de padres que pierden a sus hijos. Pablo, el padre alentador y la madre tierna había sido apartado repentina y dolorosamente de sus hijos. En contraste con la primera carta, 2 Tesalonicenses abandona notablemente esta tierna imaginería parental ya que Pablo adopta un tono más amonestador.

Imágenes de modelo e imitación. La práctica de imitar ejemplares humanos morales y de otro tipo, se respetaba mucho en el mundo antiguo y Pablo usa, de un modo instintivo, la imaginería de imitar expresiones concretas de la fe encarnada para instruir y alentar a los creyentes. Los tesalonicenses «se convirtieron en imitadores [*mimētai*]» de Pablo, su ejemplo inmediato de gozo en la persecución (1 Ts 1.6 RVR1960). Pero Pablo estaba moldeado según el prototipo del Señor Jesús (1 Ts 1.6). De hecho, existen otras improntas de este prototipo, porque en su sufrimiento a manos de los compatriotas de ellos, los tesalonicenses se han convertido en imitadores de las «iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea», que sufrieron a manos de sus paisanos judíos (1 Ts 2.14 RVR1960). A su vez, los creyentes tesalonicenses habían sido «un ejemplo [*tipos*] a todos los de Macedonia y Acaya (1 Ts 1.7 RVR1960).

En el griego secular, *tipos* puede referirse al procedimiento de echar un *metal en un molde o golpear sobre él un troquel sobre *metal, el producto de estas dos acciones o la impresión que un molde o un troquelado hace sobre el material maleable. Un *anillo con sello lleva la forma del *tipos* de su molde; el sello grabado en el *anillo es el *tipos* que deja su propio *tipos* en la cera. En contextos más abstractos *tipos* adopta el significado de modelo, prototipo, patrón, impresión o versión de un documento original. Los tesalonicenses se habían convertido, pues, corporativamente en un «modelo impresionante» del poder transformador del evangelio, ya que el fragor de la persecución no ha proyectado un carácter de *temor y amargura, sino de «gozo inspirado por el Espíritu Santo» (1 Ts 1.6-7 RVR1960) cuya obra re-creativa en la comunidad no debería extinguirse ni apagarse (1 Ts 5.19). Y en 2 Tesalonicenses 3.7 descubrimos que el que Pablo trabajara *noche y *día se expone como modelo intencionalmente moldeado (*tipos*) de *discipulado que los tesalonicenses deberían imitar en obediencia (*mimeisthai*).

Imágenes de trabajo y ocio. Las imágenes del «trabajo y la fatiga» de Pablo, que trabajara «de noche y de día» y no ser una «carga» para ninguno de os tesalonicenses (1 Ts 2.9 RVR1960) se contrastan con imágenes de ociosidad y de estar desempleado en Tesalónica. Esta imaginería de trabajo no se centra tanto en la obra paulina del ministerio como en su práctica de mantenerse a sí mismo *fabricando tiendas. La imaginería refleja las realidades del oficio de Pablo: trabajar desde temprano por la *mañana hasta tarde durante el día, a *mano y con herramientas, cuero, tela y cosiendo, sentado en posturas incómodas en un taller poco iluminado. El *salario era suficiente para las necesidades de la vida (ver Os 26-49).

Pablo emplea la imaginería de la obra para elogiar a los tesalonicenses por «la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestro amor» (1 Ts 1.3 RVR1960), ordenándoles que «sean considerados con los que trabajan arduamente [en el evangelio] entre ustedes» (1 Ts

5.12 NVI), instándoles a seguir «edificándose los unos a los otros» (1 Ts 5.11 NTV) y a no cansarse de hacer el *bien (2 Ts 3.13). No obstante, más impresionante aún es la instrucción de «trabajar con vuestras manos de la manera que os hemos mandado» (1 Ts 4.11). La razón para esta orden se hace evidente: entre ellos hay *ataktoi,* traducido «ociosos» o «los que viven de forma irresponsable», que necesitan ser amonestados. En 2 Tesalonicenses, estos *ataktoi* aparecen de nuevo como los que «viven como un vago» (2 Ts 3.6 NVI). Ahora, incluso con mayor fuerza, Pablo apela a su propio ejemplo que ellos han de imitar: «Nosotros no vivimos como ociosos [*ētaktēsamen*]... ni comimos el pan de nadie sin pagarlo. Al contrario, día y noche trabajamos arduamente y sin descanso para no ser una carga a ninguno de ustedes» (2 Ts 3.7-8 NVI). Por si esto no fuera suficiente, Pablo expone la *ley: «El que no quiere trabajar, que tampoco coma» (2 Ts 3.10NVI). Con un juego de palabras que puede traducirse, Pablo se dirige a los que «no están ocupados» (*mēden ergazomenous*), sino que son meros «entrometidos» (*periergazomenous*) que no trabajan, ordenándoles y exhortándolos «en el Señor Jesucristo que tranquilamente se pongan a trabajar para ganarse la vida» (2 Ts 3.12 NVI). Como ninguna otra de las epístolas paulinas, 1 y 2 Tesalonicenses establecen y refuerzan el trabajo ético.

Imágenes de honor y vergüenza. Pablo habla desde una cultura en la que hombres y mujeres están motivados por el *honor y la *vergüenza. Resulta instructivo observar algunas de las imágenes de los principios de la vida en la familia de Cristo. El valor honrado de los creyentes es evidente en que han sido «escogidos por Dios» (1 Ts 1.4 NVI), una realidad manifiesta en su obra y trabajo espirituales (1 Ts 1.3). Reciben aliento en la *senda de honor ara vivir de forma digna de su llamado (1 Ts 2.11-12). Su imitación del apóstol y el Señor ha aumentado s honor convirtiéndolos en un escaparate para los creyentes de Macedonia y Acaya (1 Ts 1.6-7). Pablo no busca *doxa* —«gloria» o «alabanza»— de los mortales (1 Ts 2.6). Los tesalonicenses son los emblemas de la esperanza y el gozo, y serán su «corona de gloria [*doxa*] y gozo» (1 Ts 2.19-20 LBLA). Contribuyen en el honor de Pablo para la propia honra de ellos mismos, y también compartirán en el honor del «reino y la gloria [*doxa*] de Dios» (1 Ts 2.12 NVI; cp. 2 Ts 2.14).

La vergüenza pública de los cristianos tesalonicenses al ser maltratados por los oponentes de la comunidad de fe se traduce en honor dentro de la misma, porque esta senda vergonzosa al honor verdadero es la forma que el Señor Jesús forjó primeramente (1 Ts 2.14-15), que se manifestará en *gloria radiante (2 Ts 1.9). En realidad, sus persecuciones y *aflicciones contribuyen a su honor haciéndolos «dignos de su reino» (2 Ts 1.5 NVI). Las adulaciones de los mortales y abandonar las tácticas de halagos y la avaricia (1 Ts 2.5-6) a favor de la amabilidad y el *duro trabajo son etiquetas de honor entre los verdaderos apóstoles y el pueblo de Cristo.

El camino del honor transcurre a lo largo de la senda de una vida que agrada a Dios. Los senderos vergonzosos han de quedar atrás. La fornicación ha de ser abandonado a favor de aprender «cómo controlar su propio cuerpo [o que cada uno... sepa tener su propia esposa] en santidad y honor, no en pasión de concupiscencia, como los gentiles»

(1 Ts 4.3-5 RVR1960). La oscuridad y la noche se relacionan con la vergüenza, porque vencen a sus súbditos con borrachera y sueño (1 Ts 5.4-7). Los que trabajan y lideran la comunidad deben ser estimados con honor (1 Ts 5.12-13), y las palabras de los que profetizan no deben ser menospreciadas (1 Ts 5.20). La ociosidad se destaca como la conducta más vergonzosa de la comunidad tesalonicense (2 Ts 3.6-13). No deben juntarse con los que no obedecen las instrucciones de Pablo con respecto a la ociosidad y el trabajo, no como *enemigos, sino «para que se avergüencen» (2 Ts 3.14 NVI).

Ver también VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO; DIVINO GUERRERO.

BIBLIOGRAFÍA. T. Longman III and D. G. Reid, *God Is a Warrior* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

TESORO

En el mundo antiguo, tesoro significaba riqueza, acumulación de posesiones valiosas. Por ejemplo, el rey Ezequías exhibió lo que poseía en su casa del tesoro: *plata, *oro, especias, *aceites aromáticos, su armería y otros tesoros (2 R 20.13; Is 39.2). La magnitud de sus riquezas demostraba su prosperidad y la *bendición de Dios en su reinado. Este uso del tesoro para representar la riqueza física es común y generalizado (p.ej., Gn 43.23; 1 Cr 29.3; Pr 15.16; Ec 2.8; Nah 2.9; Mt 13.44; Lc 12.21; Hch 8.27).

Frecuentemente, los tesoros físicos se consideraban una consecuencia de la virtud moral o espiritual. En el lenguaje proverbial, la posesión de *sabiduría o justicia garantizaba un tesoro, mientras los necios o los malvados podían esperar problemas o pobreza (Pr 15.6; 21.20).

El tesoro simboliza lo que tiene un gran valor. Dios llama a Israel su «especial tesoro» (Ex 19.5; cp. Sal 135.4). Al mismo tiempo, el Señor da a su pueblo grandes tesoros si este obedece sus mandatos (Dt 28.8-14; *ver* Obediencia). Dada la tendencia humana a desear, perseguir y acaparar riqueza material, el tesoro viene a simbolizar lo que las personas consideran verdaderamente valioso, digno de poseer y buscar. Por tanto, como un símbolo de valor y relevancia, el tipo de tesoro que una persona busque indica lo que esta estima como más importante. Lo que las personas atesoran (valoran en su *corazón) determina cómo viven (Mt 12.35; Lc 6.45).

Las personas buscan un tesoro terrenal o *celestial. Desde la perspectiva de Dios, el segundo tiene mucho más valor que el primero (Lc 12.21). Esto indica, por ejemplo, que un hijo astuto atesorará palabras sabias y mandamientos piadosos (Pr 2.1; 7.1). De igual forma, los piadosos atesorarán el *temor del Señor (Is 33.6). Por increíble que suene a los oídos modernos (y también para los antiguos, sin duda), más vale desechar la riqueza del mundo si esta impide ganar el *reino de Dios. Es decir, aceptar el gobierno del Señor en la vida es un tesoro mucho mayor que todas las riquezas y posesiones materiales que uno pueda acumular. De hecho, el reino de Dios en sí se compara con un inmenso tesoro que merece la pena asegurarse a toda costa (Mt 13.44). La marca de un insensato es acumular tesoro únicamente en esta tierra (Lc 12.20-21). Por esta razón, Jesús retó al joven rico a deshacerse de sus riquezas materiales y seguirle (Mr 10.21 y par.). Pablo consideraba que el evangelio, el mensaje de *salvación que Dios le confió y que proclamó, era un tesoro en vasos de *barro (2 Co 4.6-7). El Señor decidió escoger

personas falibles como Pablo para transmitir la más valiosa de todas las entidades, la vida eterna en Cristo. De hecho, en él residen todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento (Col 2.3).

Por tanto, cómo actúan las personas demuestra cuál es su tesoro, lo que es realmente importante para ellas en lo más profundo (Mt 12.35). Jesús enseñó que vivir según los principios del reino equivale a retirar riquezas verdaderas de un tesoro que Dios valora (Mt 13.52). Si los discípulos atesoran verdaderamente el reinado de Dios en su vida, la devoción de su corazón se centrará también en los valores piadosos (Mt 6.21). Uno acumula un tesoro celestial, consigue lo que Dios desea, por medio de actos justos sobre la tierra (Lc 12.33; cp. Tobit 12.8; Eclesiástico 29.11). Por el contrario, los actos malvados también acumulan un «tesoro», pero este equivale a una herencia de juicio (Stg 5.3; cp. Ro 2.5).

Ver también ALMACÉN; ALMACENAR; JOYAS Y PIEDRAS PRECIOSAS; ORO; PLATA; PROSPERIDAD.

TESTIGO

En las sociedades modernas existen tres tipos de «testigo»: (1) el que está presente en la firma de una voluntad u otro documento, (2) el que presencia un crimen o un acontecimiento importante y (3) un testigo religioso, alguien que «testifica» de la verdad que sostiene. Los tres sentidos están presentes en el entendimiento bíblico de «testigo», pero convergen de forma más estrecha entre sí.

El primer sentido (el básico) aparece en los muchos pasajes en los que Dios, otras personas, documentos escritos, el *cielo y la *tierra, y todo un abanico de objetos son «llamados a dar testimonio» de un compromiso o un acuerdo. Testigos humanos observan el compromiso de Booz con Rut (Rt 4.9-11) y la compra de un campo por parte de Jeremías (Jer 32.10-12). De forma parecida, un pequeño *rebaño (Gn 21.30), un montón de *piedras (Gn 31.48), un *altar construido de forma especial (Jos 22.27-28), una gran piedra (Jos 24.27; 1 S 6.18) o el cielo y la tierra pueden ser convocados como «testigos» de un compromiso entre personas o entre Dios y los seres humanos. A menudo se llama de la misma forma al propio *Dios (p.ej., Gn 31.50; Jue 11.10; 1 S 12.5; 20.23; Jer 42.5).

En todos estos casos, los convocados son testigos de un posible crimen *futuro* de incumplimiento del acuerdo: «Que el Señor tu Dios sea un testigo fiel y verdadero contra nosotros, si no actuamos conforme a todo lo que él nos ordene por medio de ti» (Jer 42.5 NVI). El pensamiento que hay detrás de llamar a ser testigo a un objeto inanimado (habitualmente algo que perdura durante mucho tiempo) es que *representa* la memoria permanente de Dios de las palabras habladas (ver Gn 31.48-50).

En su relación con Israel, Dios también convoca a cosas para que sean testigos: el cántico de Moisés (Dt 31.19) y de forma absoluta la *ley (Dt 31.26), que se depositó en el «*arca del testimonio» como testigo permanente del compromiso que Israel había hecho de obedecerla (Ex 25.16; 31.18; 40.21-22).

Bajo la ley israelita, los testigos estaban obligados a actuar si veían que se cometía un crimen. Aquí pasamos al segundo significado: el potencial crimen futuro es ahora una

realidad pasada. Como toda la nación se comprometió a obedecer la ley, técnicamente todos sus miembros eran ahora «testigos» y debían «dar testimonio» del crimen (p.ej., Dt 13.8-9). Se hace mucho hincapié en la obligación de ser honrado (Dt 19.16-19; Sal 27.12).

La nación de *Israel es por tanto un «testigo» permanente del *pacto. Aquí nos trasladamos al tercer significado: «Yo anuncié, y salvé, e hice oír, y no hubo entre vosotros dios ajeno. Vosotros, pues, sois mis testigos, dice Jehová, que yo soy Dios» (Is 43.12 RVR1960; cp. Is 44.8; 55.4). Aquí, el pensamiento es que Israel, como una *roca duradera, da testimonio automáticamente del poder y la realidad del Señor.

Todos estos pensamientos se agrupan en el concepto de testigo del NT. Juan el Bautista da testimonio de Cristo (Jn 1.15, 19, 32-34). Aquellos que simplemente se benefician de la obra de Cristo se vuelven testigos de facto, porque están llenos del Espíritu (Jn 15.26-27; Hch 5.32). Sin embargo, los *discípulos que presenciaron la resurrección gozan de un estatus especial como testigos, como los signatarios directos de una voluntad (p.ej., Hch 1.22; 10.41; 22.15). De cualquier forma, ese testimonio puede significar martirio: en el libro de Apocalipsis, la palabra griega para «testigo», *martys*, ya adopta este sentido adicional. Aquellos que testifican de la muerte salvadora de Jesús pueden sellar ese testimonio con su propia muerte (p.ej., Ap 6.9; 12.11; 17.6).

Ver también IMÁGENES LEGALES; MÁRTIR; PACTO.

TIAMAT. *Ver* ANIMALES MÍTICOS; COSMOLOGÍA; MONSTRUOS; PROFUNDO.

TIEMPO

Las referencias bíblicas al «tiempo» y «tiempos» en las traducciones contemporáneas ascienden a setecientas treinta y ocho en unas versiones y a ochocientas ochenta y siete en otras, como la NVI, y esto hace que la Biblia comparta la preocupación occidental por el tiempo. Además, los escritores bíblicos muestran una consciencia sofisticada y compleja de muchos tipos diferentes de tiempo. La afirmación se puede argumentar, sin duda, teniendo en cuenta que la Biblia está incluso más orientada hacia el tiempo sagrado que al *espacio sagrado. A medida que desentrañamos el hilo de las imágenes bíblicas de tiempo, se manifestará que para los autores de las Escrituras el tiempo abarca mucho más (aunque no menos) que la sucesión de acontecimientos de este mundo.

La vida debajo del sol: El tiempo natural. Las referencias bíblicas más directas al tiempo son neutrales en su asociación, y denotan simplemente cuándo ocurre algo. Contrariamente al error común de que la Biblia no se ocupa del tiempo cíclico, muchas de estas referencias implican un conocimiento de la vida humana en términos de sus *estaciones o repeticiones cíclicas. Podemos pensar, de forma provechosa, que dicho tiempo es natural y está arraigado en la *creación natural.

Este tipo de tiempo es parte de la creación divina original. El primer acto de creación de Dios fue producir *luz y separarla de la oscuridad. Después de esto, cada uno de los días de la creación concluyen con variaciones de la fórmula: «Y fue la tarde y la mañana un día» (Gn 1.5, 8, 13, 19, 23, 31 RVR1960). Por consiguiente, la Biblia contiene numerosas imágenes de la vida diaria basada en el ciclo de la *mañana y la *tarde, el *día y la

*noche, todo ello basado en la premisa de un día de veinticuatro horas que resulta del curso diario del sol. En el Salmo 104 se describen las disposiciones que Dios ha hecho para el mundo mediante su creación y la provisión específica que el sol y la luna le confieren al mundo es tiempo (Sal 104.19-23): la ordenada alternancia entre la *oscuridad y la *luz, con las acciones correspondientes adscritas a los animales y los seres humanos. Casi dos mil referencias bíblicas al «día» y los «días» atestiguan de hasta qué punto organiza el ciclo diario a las personas a nivel universal.

El segundo ciclo de vida es la semana de *siete días. También está arraigado en la creación divina del mundo, con un séptimo día de descanso tras completar seis días de trabajo (Gn 2.1-3; Ex 20.8-11). Dividir la vida humana en la semana como unidad de tiempo, tan común en la existencia contemporánea (pensamos en muchas actividades que sucedían «una vez a la semana») viene, pues, de lejos y la vida hebrea se construía sólidamente en torno a un inviolable *día de reposo. Como extensión del ciclo semanal encontramos más de doscientas cincuenta referencias bíblicas al mes o «nueva *luna». Como ocurre con muchas de las referencias a los días y las semanas, una concentración particular de referencias al mes aparece en relación con los rituales religiosos mosaicos, sugiriendo un aura de lo sagrado que rodeaba las unidades más comunes del tiempo para los creyentes en tiempos bíblicos.

En tercer lugar, el ciclo anual era un elemento de ordenación destacado para las sociedades bíblicas construidas alrededor de la *agricultura. El año mismo se basaba en el ciclo agrario de *sembrar o plantar, crecimiento y *cosecha. Las *festividades religiosas anuales estaban vinculadas a este ciclo vegetativo. Las setecientas referencias bíblicas al año confirman el punto hasta el que la mente bíblica pensaba en términos del ciclo anual como unidad de tiempo.

Una unidad final de tiempo cíclico en la Biblia es el ciclo de la vida del individuo. Sigue el patrón del nacimiento a la muerte. Existe incluso una norma convencional para un ciclo completo de vida: ochenta y tres años (Sal 90.10). En la Biblia, la consciencia del ciclo humano de la vida se acentúa mediante la firme apreciación de que las generaciones se van sucediendo una a otra, como en las genealogías y en la aseveración de Eclesiastés 1.4 de que «generación va y generación viene» (RVR1960; cp. Sal 78.5-7).

En vista de lo anterior, podemos ver lo confusas que son algunas de las afirmaciones de que la Biblia no alienta una visión cíclica del tiempo. De principio a fin, la Biblia mide el tiempo en términos de recurrencia y repetición. Esta es, de hecho, una de las principales imágenes bíblicas para el orden humano y divino, patrón y diseño. La vida piadosa es, en parte, una vida ordenada por las unidades naturales de tiempo, investidas con la sagrada relevancia, en parte por estar vinculadas a las prácticas y los rituales religiosos. Con esto no queremos decir que el concepto bíblico del tiempo como participaciones cíclicas de creencias paganas en una religión natural basada en el año que muere y resucita. En vez de ello, podemos describir el concepto bíblico del tiempo cíclico como arraigado en una relación de *pacto con Dios, que prescribe tiempos designados para los deberes espirituales.

La Biblia no hace distinción entre los conceptos cíclico y lineal del tiempo, sino entre tiempo cíclico como caído y redimido. *Eclesiastés es el texto clásico sobre el tema. Los ciclos de la vida natural y humana no tienen, en sí mismos, sentido, no conducen a ninguna parte e invierten vida humana con la cualidad de una absoluta monotonía (Ec 1.4-11). Pero es posible ver estos mismos ciclos como positivos, desde una perspectiva humana y divina. El comentario bíblico más famoso sobre el tiempo es el poema sobre el tema «un tiempo para cada cosa» (Ec 3.1-8). Este es un retrato memorable de la vida bajo el *sol, dispuesto según un patrón cíclico. El tono es positivo, y las notas clave son la oportunidad, la resignación y la aceptación del tiempo como campo de actividad humana, apuntalada por la seguridad de que Dios «todo lo hizo hermoso en su tiempo» (Ec 3.11). Eclesiastés también nos proporciona una visión del tiempo tal como Dios lo ve (Ec 1.10-22). Aquí aprendemos que el don que él le hizo a la raza humana (Ec 1.10-11)que Dios ha implantado en la mente humana la capacidad de trascendencia del tiempo (Ec 1.11), que la respuesta humana adecuada al tiempo es disfrutar de él (Ec 1.12-13; 22), que las limitaciones impuestas sobre las personas por el tiempo es con el propósito de instilar reverencia delante de Dios (Ec 1.14-15) y que el tiempo es la esfera donde Dios pone a prueba la identidad espiritual de las personas y en los que determinan su destino eterno (Ec 1.16-21).

No es correcto afirmar, por tanto, que la Biblia nos desalienta a la hora de considerar el tiempo en términos cíclicos; en vez de ello ofrece la posibilidad de investir dicho tiempo terrenal de una perspectiva y una relevancia trascendentes y hasta divinas. Es la marca de la sabiduría humana de «conocer el tiempo» para realizar un acto humano (Ec 8.5) y estar entre los que conocen los tiempos (Est 1.13). El escritor del Salmo 90 concluye un emocionante retrato de la mutabilidad de la vida humana en un mundo limitado por el tiempo, con la oración de que Dios «nos enseñe a contar de tal manera nuestros días que traigamos al corazón sabiduría» (Sal 90.12 RVR1960). Usar bien el tiempo está por encima de cualquier asunto de «redimir el tiempo» (Ef 5.16 RVR1960) o «aprovechar el tiempo», dentro de un contexto de urgencia proporcionado por el conocimiento de que «los días son malos».

Podríamos observar, finalmente, un importante subproducto de la forma en que la Biblia muestra continuamente a las personas viviendo en los ciclos de tiempo ordinarios y limitados en la tierra. Como muestra este diccionario en numerosas formas, la fe bíblica en Dios no saca a las personas de le vida terrenal y las lleva a alguna esfera espiritual etérea. En vez de ello, las grandes cuestiones espirituales se resuelven en el flujo terrenal de las cosas. Creer en Dios no eleva a la persona por encima de las rutinas de la vida, sino que trae lo trascendente a aquellas rutinas con la promesa de redimirlas.

Tiempo histórico. Además de medir el tiempo en términos de ciclos naturales, los escritores bíblicos disponen la vida en eras históricas. Esto también es una forma de modelar el tiempo. Las genealogías son un ejemplo obvio del impulso. El libro de Génesis organiza su cronología de la historia primitiva de la raza humana y la línea del pacto en una serie de diez «generaciones» (Gn 2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.27; 25.12; 25.19; 36.1; 37.1). La narrativa bíblica relaciona los acontecimientos, en general, a un esquema

cronológico. En ocasiones, la cronología se centra en la vida personal de un ser humano: «Era Abram de edad de setenta y cinco años cuando salió de Harán» (Gn 12.4 RVR1960). En las historias de la corte, el tiempo se marcaba por los reinados de los reyes nacionales: «En el quinto año de Joram hijo de Acab, rey de Israel... comenzó a reinar Joram» (2 R 8.16 RVR1960); «En el primer año de Ciro rey de Persia» (Esd 1.1 RVR1960); «siendo Cirenio gobernador de Siria» (Lc 2.2 RVR1960).

Aquí también, una importante lección consiste sencillamente en la seriedad con la que la Biblia considera la vida humana en este mundo. Además, arraigando sistemáticamente los sucesos en la historia del espacio y el tiempo, la Biblia se aparta del impulso mitológico de situar los acontecimientos en un reino de ficción que trasciende el mundo ordinario. Las Escrituras tratan de gente real que vivió realmente y de sucesos que ocurrieron de verdad. Finalmente, el tiempo histórico es lineal, y tiene la cualidad de una vez única que lo aparta de los ciclos repetitivos del tiempo natural. El único requisito necesario aquí es que algunas veces la historia israelita muestra un patrón cíclico, como en los ciclos del mal, del juicio y del arrepentimiento que impregna el libro de Jueces.

El tiempo del reino. Si los conceptos precedentes del tiempo se comparten entre la Biblia y la experiencia humana en general, la Biblia también nos proporciona un conjunto de conceptos exclusivos. Una serie de conceptos de tiempo relacionados se puede subsumir bajo la rúbrica «tiempo del reino» que significa que está asociado a una realidad trascendente por encima del tiempo ordinario o que procede de una esfera trascendente para crear un relato de la historia de la salvación.

El *tiempo profético* es evidente en los libros proféticos. A veces es una mezcla desconcertante de referencias al tiempo histórico, los ciclos naturales de los días y los años, y los sucesos mesiánicos futuros o apocalípticos. Es corriente que el tiempo se pliegue de forma radical en algunas de las visiones proféticas, a veces refiriéndose a un acontecimiento inminentemente militar, a veces prediciendo sucesos de la vida encarnada de Cristo y, en otros momentos, describiendo cosas que ocurrirán antes del fin de la historia en su consumación. La orientación del tiempo profético es hacia *el futuro,* ya sea inmediato o distante, pero el futuro se describe con implicaciones urgentes para el presente.

El *tiempo escatológico* es una categoría dentro del tiempo profético. Su distinción es la que predice cuáles serán las condiciones «al final de la era» (Mt 24.3 RVR1960), al final de la historia. Ese tiempo es una mezcla de misterio («ustedes no saben cuándo llegará ese momento» [Mr 13.33 NVI]) y secuencias específicas de tiempo (el Sermón del Monte de los Olivos en Mt 24–25 contiene una cronología plenamente desarrollada de lo que ocurrirá «entonces» o «después» de un acontecimiento). El tiempo escatológico no está sencillamente orientado al futuro, sino de forma específica *al *fin*. Ocasionalmente, esto se subraya con la imaginería terminal del «día final» (p. ej., Jn 6.39-40; 11.24) o «los últimos días» (2 Ti 3.1) o «los últimos tiempos» (1 P 1.5). Incluso sin esta imaginería, recibimos una fuerte impresión al leer las visiones escatológicas de la Biblia con respecto a que se nos está dando una vista previa de las cosas del fin.

En tercer lugar, encontramos una línea de tiempo que puedan llamarse *el tiempo de salvación*. Abarca la historia mesiánica y más. Fundamental para este concepto de tiempo es la «gran división» que distribuye la historia universal en eras antes de Cristo y después de Cristo, y la historia personal en antes y después de la conversión. Leer las profecías mesiánicas de los profetas del AT es entrar en un mundo activado por el entusiasmo y el anhelo de lo que ocurrirá en algún momento futuro. Los escritores del NT viven en el conocimiento de que el tiempo que se había predicho había llegado ahora. Jesús mismo afirmó que «el tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado» (Mr 1.15 RVR1960), mientras que Gálatas 4.4 describe el nacimiento de Cristo como algo que ocurrió «cuando se cumplió el tiempo» (NTV). De forma más general, los escritores del NT consideraron que los creyentes de la postencarnación vivieron «en estos postreros días» (He 1.2 RVR1960) o en «el último *tiempo) (1 Jn 2.18 RVR1960). Si la orientación de los profetas del AT es futurista, el enfoque del NT es *el presente:* «He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación» (2 Co 6.2 RVR1960). Una división similar de tiempo en «antes» y «después», o «una vez» y «ahora», caracteriza la vida del creyente individual. «En otro tiempo erais tinieblas», declara Efesios 5.8, «mas ahora sois luz en el Señor» (RVR1960). Las personas que en «otro tiempo... lejos» ahora «habéis sido hechos cercanos» unos a otros en Cristo (Ef 2.13 RVR1960) y los que eran «en otro tiempo extraños y enemigos en vuestra mente» han sido «ahora reconciliados» en Cristo (Col 1.21-22 RVR1960).

Una dimensión final del tiempo del reino es el tiempo entre la *resurrección de Cristo y la venida del escatón. A falta de un término mejor, podemos denominarlo *el tiempo de espera*. En cada era, la iglesia del NT está «entre los tiempos». Participa en las nuevas posibilidades que Cristo trajo al mundo y a la vez espera anhelando la consumación de la redención. Por una parte, los cristianos viven en el conocimiento del «misterio escondido desde los siglos y edades, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos» (Col 1.26 RVR1960). Pero, por otra parte, la creación y la iglesia «gimen dentro de sí» mientras aguardan la redención final (Ro 8.23 RVR1960).Una de las cosas sorprendentes sobre este intervalo de espera es que los escritores del NT lo consideran un breve tiempo cuyo fin llegará con rapidez. De acuerdo con 1 Corintios 7.29, «el tiempo es corto» (RVR1960), y en Apocalipsis leemos que Cristo «viene pronto» (Ap 22.20 RVR1960) y que Satanás «sabe que tiene poco tiempo» (Ap 12.12 RVR1960).

Resumen. Las imágenes bíblicas del tiempo son bastante complejas como para exigir nuestros mejores esfuerzos para mantenerlas separadas. Un pasaje donde todas convergen es 2 Pedro 3. Pedro escribe este pasaje escatológico en el conocimiento de vivir en «los últimos días» (2 P 3.3). Los burladores que él refuta basan su escepticismo sobre la segunda venida de Cristo en la sucesión cíclica de la naturaleza que ha persistido desde la creación del mundo (2 P 3.4). Pero Pedro, a su vez, aduce a sucesos históricos que ocurrieron una vez por todas como precedente de la segunda venida de Cristo (2 P 3.5-7). Pedro también describe imágenes gráficas del fin escatológico del tiempo que marcará la transición desde la historia terrenal a la eternidad (2 P 3.7, 10-11). Retrata el siglo presente como un momento urgente para el arrepentimiento y la salvación (2 P 3.9)

y un tiempo «esperando y apresurándoos para la venida del día de Dios» (2 P 3.11; cp. también 2 P 3.14). Impregnando todas estas referencias al tiempo terrenal es la convicción de que Dios está por encima del tiempo y, al mismo tiempo, lo controla: «para con el Señor un día es como *mil años, y mil años como un día» (2 P 3.8 RVR1960).

Ver también CREACIÓN; DIA; DÍA DE REPOSO; ESPERAR EN DIOS. FIN DE LOS TIEMPOS; GENERACIÓN, ES; HORA; LUNA; MIL; SOL.

TIEMPO DE HAMBRE

La mayoría de las referencias bíblicas a la hambruna son literales. Periódicamente, por todo Oriente medio, las comunidades agrícolas eran víctima de variaciones climáticas que tenían como consecuencia *cosechas pobres y por tanto escasez de alimentos para personas y animales (Gn 41.29-31; 2 R 4.38; Hch 11.28). Debido a lo impredecible de estas hambrunas, el riesgo de que tuviesen lugar era una razón continua para confiar en Dios para su provisión (Sal 33.18-19; 37.19). Parte de la *bendición final de Dios para Israel sería una *tierra que no sufriría períodos de hambre (Ez 34.29; 36.29-30).

Frecuentemente, las condiciones de hambruna eran locales y contribuían al desplazamiento de los afectados de país en país en busca de alimentos (Gn 12.10; 41.57; Rut 1.1; 2 R 8.1). Esa fue la razón inmediata de la estancia de Israel en Egipto, que culminó con su esclavitud y el consiguiente *éxodo (Gn 47.1-6). La hambruna también podía producirse como consecuencia de una invasión extranjera, o de forma más específica, por un asedio (2 R 25.1-3; Jer 32.24; 52.6; Ez 5.12, 16-17); y la dura escasez de alimentos podía llevar a las personas a adoptar medidas desesperadas (2 R 6.24-29; Neh 5.1-3). La hambruna también se predice como parte de las condiciones caóticas relacionadas con la tribulación de los últimos días (Mr 13.8; Ap 6.8; 18.8).

Aunque algunos registros bíblicos de períodos de hambre no conllevan implicaciones morales o espirituales, los mismos se consideraban como unos de los numerosos azotes divinos que el Señor emplea para castigar a su pueblo y a otros por sus pecados (Dt 32.24; 2 S 21.1; 1 R 17.1; Sal 105.16; Is 14.30; 51.19; Jer 11.22; 14.11-18; 24.10; 42.13-17). Para Israel, es una *maldición particularmente asociada con el quebrantamiento del *pacto de Dios (Dt 28). Las condiciones de alivio están vinculadas por tanto con la disposición de las personas a arrepentirse y buscar al Señor (1 R 8.32-40; 2 Cr 20.8-9). En el caso de Job, Elifaz argumentó este principio a la inversa, dando a entender que los *sufrimientos de Job eran el resultado de sus pecados no confesados. Este solo debía poner las cosas en orden para disfrutar de nuevo de la bendición de Dios (Job 5.20, 22). Sin embargo, en ciertas circunstancias el juicio de Dios era irreversible (Ez 14.12-14).

Las referencias figuradas a la hambruna son pocas, aunque muchas tienen relación con el *hambre y la *sed. Amós predijo «hambre de oír las palabras del Señor» (Am 8.11-14 NVI) cuando parte del juicio de Dios sobre su pueblo sería la retirada de su palabra por medio de sus profetas. Las personas anhelarían oír el mensaje, pero sería demasiado tarde. Los jóvenes se verían particularmente afectados porque aunque los ancianos

habían oído la palabra de Dios y la habían rechazado, la siguiente generación nunca tuvo esa oportunidad.

La hambruna también tiene un papel en el trasfondo de la parábola de Jesús del hijo *pródigo. Cuando ya había dilapidado imprudentemente su herencia, el hambre golpeó la tierra donde vivía, reduciéndolo a las peores condiciones. En este momento recapacitó, e inició un largo camino de vuelta hasta la casa de su padre (Lc 15.14-20). Aunque sería erróneo dar un sentido espiritual a cada detalle de la parábola, Jesús está indicando sin duda aquí que tan solo estaremos preparados para considerar el arrepentimiento cuando seamos conscientes de nuestra necesidad espiritual.

Debido a su naturaleza extrema, el hambre, junto a las dificultades, le *persecución, la *desnudez, el peligro y la *espada, se considera uno de los peores problemas que este mundo puede ocasionarnos. Como tal, contrasta enormemente con el amor constante de Cristo del que nada puede separar a los creyentes cristianos (Ro 8.35).

Ver también ABUNDANCIA; ALIMENTO; COSECHA; LABRANZA; MALDICIÓN; SECO, SEQUÍA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

TIENDA

Los patriarcas y sus casas eran nómadas y vivían en tiendas (Gn 12.8; 26.25; 31.25; He 11.7), como todo el pueblo de Dios durante el *viaje hacia la *tierra prometida (Ex 13.20; 15.27; 19.1). Este período dejó una impresión indeleble en los israelitas (Ex 32.2ss.), y las palabras «¡Cada uno a su tienda, Israel!» (ver 2 S 20.1; cp. 1 S 4.10 RVR1960) se convirtieron en una expresión habitual del regreso al hogar. Los soldados seguían viviendo en tiendas en épocas de *guerra (2 R 3.9), y durante algunas *festividades el pueblo también lo hacía (Lv 23.42-43). El simbolismo de morar en una tienda recordaba a Israel la provisión de Dios durante la travesía del *desierto y su continua dependencia de él una vez asentada la nación en la tierra prometida.

El mundo y el cuerpo físicos comparados con una tienda. Levantar una tienda puede representar un acto de establecimiento. Por ejemplo, aunque Dios es literalmente el diseñador de la gran tienda-pabellón del *tabernáculo (Ex 25.9), la mayor parte de las referencias comparan el establecimiento del orden creado por él con el levantamiento de una inmensa carpa (Sal 19.4-5; Is 40.22; 44.24; 45.12; 51.3); Dios es quien ha fundado la creación y sigue cuidando de ella. Es interesante que el tiempo verbal empleado en ocasiones indica una actividad continua en lugar de puntual (Sal 104.2), lo que sugiere que el Señor siempre está activo como el Creador.

En el AT también se establece una comparación entre el *cuerpo humano y una tienda. El bienestar de de aquel es como una tienda segura (Sal 16.9), y su vulnerabilidad debido a la enfermedad, la edad o la *muerte es como una tienda asediada o cuyas cuerdas se sueltan (Job 19.12; Is 38.12). En el NT, la temporalidad del cuerpo se compara con una tienda que «en breve debo abandonar» (2 P 1.13-14). Este hecho acontece de forma más plena y elocuente en los escritos de Pablo, cuya profesión era elaborar tiendas. El apóstol hace hincapié en la carga y el anhelo de nuestra existencia terrenal por la permanencia *celestial: «Porque sabemos que si nuestra morada terrestre, este tabernáculo, se deshiciere, tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha de manos,

eterna, en los cielos» (2 Co 5.1; también 2 Co 5.2-5). Nuestra forma futura será eterna, no algo que pueda destruirse fácilmente como una tienda vulnerable hecha por el hombre, sino firme y segura, levantada por el propio Dios. (Deberíamos destacar que no existe idea alguna aquí de un alma inmortal en un cuerpo temporal).

El destino del pueblo y la presencia de Dios como una tienda. La *restauración, la extensión y el afianzamiento del pueblo por parte de Dios se describen en términos del remiendo (Am 9.11), el levantamiento (Is 54.2-3) y el agrandamiento (Is 33.20) de una tienda. En el NT, el primero de estos acontecimientos se ve cumplido proféticamente en el nacimiento de la iglesia (Hch 15.16-17).

El uso metafórico más original del lenguaje de la tienda tiene lugar cuando Dios dice: «He andado de acá para allá, en una tienda de campaña a manera de santuario» (2 S 7.6-7 NVI), una referencia al tabernáculo. Aquí, se describe a Dios como un nómada que levanta y mueve su tienda en medio del pueblo y junto a él. Parte de este lenguaje persiste incluso después de que el templo sustituya al tabernáculo (1 Cr 9.19). Con su destrucción, vuelve la imagen más móvil de la presencia del Señor con las personas (Ez 37.27; Jl 3.17; Zac 2.10), como también una estampa más íntima de la morada de Dios en el *corazón individual como si estableciese su tienda en el mismo (Is 57.15).

En el NT, este hecho alcanza su expresión gloriosa en la imagen del *Hijo de Dios viviendo entre nosotros (Jn 1.14; cp. Ex 40.34). Juan evoca de forma hermosa esta maravillosa circunstancia en las primeras palabras de su primera carta (1 Jn 1.1-2). Jesús también ha erigido un tabernáculo real en los cielos, del que el antiguo es solo una *sombra y una copia (He 8.2, 5), y llegará el día en que Dios «extenderá su tabernáculo» sobre todos aquellos que han sufrido la gran tribulación (Ap 7.15), proveyendo *reposo y seguridad.

Aunque no ocurre en el NT, el trabajo de Pablo con sus manos al mismo tiempo que cumplía su vocación apostólica provee la base para la metáfora de la «elaboración de tiendas» que se emplea actualmente para hacer referencia a las misiones no profesionales.

Ver también FUGACIDAD; LUGAR SIN MORADA; TABERNÁCULO; VAGABUNDO, ERRANTE.

BIBLIOGRAFÍA. *R. Hock, The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Filadelfia: Fortress, 1980); M. Seale, *The Desert Bible: Nomadic Tribal Culture and Old Testament Interpretation* (Nueva York: St Martin's, 1974).



Grandes tiendas nómadas, quizá como la de Abraham.

TIERRA

«¿Quién metió en una medida el polvo de la tierra? ¿Quién pesó en una balanza las montañas y los cerros?... Él reina sobre la bóveda de la tierra, cuyos habitantes son como

langostas» (Is 40.12, 22 NVI). «El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar, y dónde el lugar de mi reposo? Mi mano hizo todas estas cosas, y así todas estas cosas fueron, dice Jehová» (Is 66.1-2 RVR1960). Las imágenes de Isaías de la tierra como estrado de Dios y del Señor pesando el polvo de la tierra transmiten su grandeza, que trasciende su creación. A diferencia de los dioses de la fertilidad de las religiones paganas y los ídolos hechos por hombres, él está por encima de todo lo que ha creado.

Los salmos emplean imágenes para alabar a Dios no solo como Creador sino también como Sustentador de la tierra. Este es el tema de Salmos 104. Él creó los cielos y «fundó la tierra sobre sus cimientos; no será jamás removida» (Sal 104.5 RVR1960). Él provee agua, alimentos y refugio para la gran variedad de criaturas de la tierra, y delimita las estaciones (Sal 104.10-23). Dios está activo en el sustento y regulación de su creación: «Envías tu Espíritu, son creados, y renuevas la faz de la tierra» (Sal 104.30). Sin embargo, cuando juzga, «él mira a la tierra, y ella tiembla» (Sal 104.32; ver también Sal 147).

La relación de la humanidad con la tierra es fundamental para comprender las imágenes de esta en la Biblia. «Y Dios el Señor formó al hombre [*’āḏām*] del polvo de la tierra [*’^{a}ḏāmâ*]» (Gn 2.7 NVI). El futuro de ambas está profundamente vinculado. Después del acto de rebelión de Adán y Eva en el Edén, Dios juzgó: «Maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. Espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra» (Gn 3.17-19 RVR1960).

Los actos humanos contaminan y corrompen la tierra: «La tierra yace profanada, pisoteada por sus habitantes, porque han desobedecido las leyes, han violado los estatutos, han quebrantado el pacto eterno. Por eso una maldición consume a la tierra, y los culpables son sus habitantes» (Is 24.5, 6 NVI). Oseas, Jeremías y Amós emplean la imagen de la tierra haciendo *duelo como consecuencia de los actos malvados de las personas (Os 4.1-3; Jer 12.4; 23.10; Am 1.2). Oseas lamenta que «no hay verdad, ni misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra» (Os 4.1 RVR1960). Como consecuencia, la tierra «se enlutará [secará], y se extenuará todo morador de ella, con las bestias del campo y las aves del cielo; y aun los peces del mar morirán» (Os 4.3 RVR1960).

La tierra tal como la conocemos se ha echado a perder y espera renovación. Varios escritores bíblicos emplean la imagen de las *vestiduras como una estampa de *transitoriedad en sus profecías sobre el futuro de la tierra (Sal 102.25-26; Is 51.6). El escritor de Hebreos cita Salmos 102:

En el principio, oh Señor, tú afirmaste la tierra,
y los cielos son la obra de tus manos.
Ellos perecerán, pero tú permaneces para siempre.
Todos ellos se desgastarán como un vestido.
Los doblarás como un manto,
y cambiarán como ropa que se muda;

pero tú eres siempre el mismo,
y tus años no tienen fin».
(He 1.10-12 NVI).

Habrá «nuevos cielos y nueva tierra» (Is 65.17; 2 P 3.13; Ap 21.1). Isaías nos provee una maravillosa imagen de la tierra renovada «llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar» (Is 11.9 RVR1960). «En lugar de la zarza crecerá ciprés, y en lugar de la ortiga crecerá arrayán» (Is 55.13 RVR1960). Los símbolos de *muerte y la maldición se sustituyen por los de vida.

Salmos 96 describe la tierra regocijándose delante de Dios que viene a juzgarla y renovarla. Campos y bosques se personifican cantando en la presencia de Dios: «Cantad a Jehová cántico nuevo; cantad a Jehová, toda la tierra... Alégrense los cielos, gócese la tierra; brame el mar y su plenitud. Regocíjese el campo, y todo lo que en él está; entonces todos los árboles del bosque rebosarán de contento, delante de Jehová que vino; porque vino a juzgar la tierra» (Sal 96.1, 11-13 RVR1960; ver también 98.7-9).

Ver también CIELO; CORRUPCIÓN; COSMOLOGÍA; CREACIÓN; DECAIMIENTO; FUGACIDAD; MUERTE; TIERRA.

TIERRA DE ISRAEL. *Ver* TERRITORIO.

TIERRA PROMETIDA

El tema de la tierra prometida es uno de los patrones principales en el Pentateuco y el libro de Josué. La fraseología real no aparece hasta el libro de éxodo, pero el concepto en sí surge en la historia del pacto de Dios establecido con los patriarcas en Génesis. Allí, el Señor promete mostrar a *Abraham una *tierra a la que lo llama (Gn 12.1), y posteriormente promete entregársela cuando este viaja en *obediencia al llamamiento de Dios (Gn 12.7; ver también Gn 13.15, 17; 28.13). Una vez predicho que los patriarcas habitarán la tierra, las generaciones posteriores miran atrás a ello como algo que se ha prometido. Estas referencias comienzan casi de forma inmediata en el libro de Éxodo, cuando Dios dice a *Moisés en la zarza ardiente: «Yo os sacaré de la aflicción de Egipto... a una tierra que fluye leche y miel» (Ex 3.17 RVR1960; *ver* Tierra que fluye leche y miel).

Las imágenes de la tierra prometida pintan sobre todo un cuadro de abundancia agrícola, junto con el suelo fértil y el clima próvido requerido para los cultivos abundantes. La descripción de Moisés marca la pauta: «El Señor tu Dios te conduce a una tierra buena: tierra de arroyos y de fuentes de agua, con manantiales que fluyen en los valles y en las colinas; tierra de trigo y de cebada; de viñas, higueras y granados; de miel y de olivares» (Dt 8.7-8 NVI; ver también Dt 11.10-12). La prueba tangible de la *abundancia de la tierra es el trofeo que los doce espías traen de su expedición de reconocimiento, un solo racimo de *uvas tan exuberante que son necesarios dos hombres para transportarlo con una vara, junto con granadas e higos (Nm 13.23).

También se hace hincapié en la idea de que Dios había prometido la tierra a la línea patriarcal. En Éxodo, por medio de Josué, encontramos tres docenas de referencias al hecho de que Dios *juró*, o prometió, dar la tierra a los descendientes de los patriarcas. La impresión general es la de un padre que ha reservado una posesión para un hijo, y espera

el momento apropiado para entregársela. Encontramos así más de treinta referencias más al hecho de que Dios *dará* la tierra a la nación de Israel, y otras tantas a la forma en que *traerá* a la nación a la tierra prometida.

Como una tierra de promesa, Canaán pasa a ser una imagen evocadora de anhelo para los israelitas mientras *viajan hacia ella. Es la meta de una búsqueda de cuarenta años, siempre atrayendo al pueblo y reculando delante de él hasta que la poseen realmente en las últimas etapas del libro de Josué. Después de los años de *exilio y *esclavitud en Egipto, así como el viaje sin descanso hacia la tierra prometida, los israelitas la miran de forma natural como un punto de referencia opuesto. Constituye una imagen de posesión y seguridad que contrasta con casi quinientos años de historia israelita que preceden a este logro. Casi cuarenta versículos hacen referencia a la tierra prometida como una *posesión*, o como algo que el pueblo *poseerá*. La imagen de la seguridad representada por el hecho de tener un lugar propio después de años de exilio y travesía del desierto se capta en los versículos que hablan de que los israelitas «vivirán seguros en su tierra» (Lv 26.5 NVI) y «vivirán seguros» (Dt 12.10 NVI).

Sin embargo, eso no significa que la tierra prometida sea un lugar de retiro inviolable. Para empezar, mientras siga siendo el objeto de una *búsqueda que sigue en proceso, es una tierra habitada por nativos a los que se debe someter (Nm 32.22, 29; 33.52). La tierra prometida es por tanto una imagen de conquista así como un regalo concedido por Dios, y el libro de Josué muestra lo dura que fue la tarea de la conquista. Además, la tierra que había sido prometida podía perderse. Su posesión formaba parte del pacto de Dios con su pueblo, que implicaba responsabilidad así como promesa y bendición. En una palabra, la tierra prometida era de los israelitas condicionalmente. Los requisitos impuestos por el Señor fueron: «Si anduviereis en mis decretos y guardareis mis mandamientos... habitaréis seguros en vuestra tierra», pero «si no me oyereis,... invalidando mi pacto,... os esparciré entre las naciones» (Lv 26.3-33 RVR1960).

Ver también HUERTO; TIERRA; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL.

Tierra que fluye leche y miel. «Una tierra que fluye leche y miel», una frase que sintetiza la abundancia de cosas buenas de la tierra prometida, aparece por primera vez en la conversación de Dios con Moisés desde la zarza *ardiente en Éxodo 3.8. Posteriormente, aparece en catorce ocasiones en el Pentateuco, una vez en Josué y varias en Jeremías y Ezequiel, dentro de contextos que hacen alusión a la historia de Israel.

Unos pocos pasajes, como Deuteronomio 8.7-9 y 11.10-12, dan descripciones detalladas de la idoneidad de la tierra para la agricultura. Según las mismas, la tierra destinada al asentamiento presume de abundante *agua, *trigo, cebada, *viñas, *higueras, granadas, *aceite de oliva y *miel. La expresión «tierra de leche y miel» emplea dos importantes productos agrícolas como declaración resumen de las exuberantes condiciones de la tierra. Los doce hombres que espiaron la misma exclamaron: «Fuimos al país al que nos enviaste, ¡y por cierto que allí abundan la leche y la miel!» (Nm 13.27 NVI).

¿Por qué se eligieron la leche y la miel para el evocador epíteto, cuando existían otras opciones? Como la propia Biblia no lo explica, se nos permite hacer conjeturas. Después del *pan, la leche era el producto básico más importante en la dieta de los hebreos. Una tierra que producía una abundancia de leche debía ser rica en pastos, y por extensión la imagen de una labranza exitosa entre en nuestra imaginación. La miel, valorada por su *dulzura más que por ser necesaria para la vida, era lo suficientemente escasa como para calificarse como un lujo. Como imágenes de cosas deseables y abundancia, por tanto, ambas se combinan para formar una estampa de satisfacción total. El «fluir» indica una rica plenitud que sobrepasa toda necesidad y establece un contraste con el árido desierto. Quizá sean incluso un ejemplo de merismo hebreo (nombrar extremos opuestos para cubrir también lo que hay en medio), sugiriendo todo el espectro de alimentos, desde los necesarios hasta los lujosos.

Ver también ABUNDANCIA; LECHE; MIEL; TERRITORIO; TIERRA PROMETIDA.

Tierra virgen o salvaje. El término *tierra virgen* sirve para traducir varios términos hebreos (y también griegos), entre otros, *midbār,* «un lugar donde llevar al ganado», que designa la estepa, tierra quemada por el calor del verano, en general una tierra rocosa y arenosa desaprovechada, con lluvias mínimas, en la que solo se encontraban asentamientos nómadas; *jeschimon,* principalmente la tierra deshabitada a ambos lados del *Jordán, al norte del Mar Muerto; y *arabah,* que cuando se usa con un artículo se refiere a la tierra a ambos lados del Jordán en su camino más adelantado hacia el Golfo de Aqaba, pero también a cualquier extensión seca de tierra. La *tierra virgen o salvaje* de la Biblia designa, pues, tanto las regiones montañosas como las planicies que, después de las precipitaciones, pueden usarse como *pastos.

Aunque se suele afirmar con frecuencia que «tierra virgen» o salvaje», como región geográfica, fenómeno biológico e imagen tiene un significado puramente negativo a lo largo de la Biblia, las connotaciones de referencias no figuradas a estas tierras van desde el uso relativamente neutral como identificación topográfica de rutas de *viaje, ciudades y enclaves de *batalla hasta implicaciones de pronunciadas implicaciones negativas como lugar de peligro y *muerte, *rebeldía, *castigo y *tentación, y como morada de los espíritus malignos, hasta los recuerdos positivos de la dirección y la ayuda de Dios, sus milagros y la revelación de su voluntad y mandamientos. Algunos personajes bíblicos experimentan el desierto o tierra virgen en contra de su voluntad. El uso figurado del término refleja connotaciones negativas y positivas a la vez: se emplean símiles y metáforas para mostrar una inversión de la fortuna en ambas direcciones.

Usos en el Antiguo Testamento. Muchas de las referencias al desierto o tierras vírgenes en el AT son, naturalmente, indicaciones de ubicaciones geográficas o rutas de viaje y, como tales, carecen de cualquier valoración positiva o negativa. Sin embargo, en ocasiones, como indicación topográfica se relaciona con una tierra de promesa, como en Deuteronomio 11.24 («Todo lugar que pisare la planta de vuestro pie será vuestro; desde el desierto hasta el Líbano, desde el río Éufrates hasta el mar occidental será vuestro territorio», RVR1960; cp. también Jos 15–20). En otros lugares, las regiones del desierto

son los enclaves de las batallas entre los israelitas y sus enemigos, como en Josué 8, Jueces 20 y 2 Crónicas 20.

Peligro y muerte. Las connotaciones negativas están arraigadas en parte en las pobres condiciones de vida que ofrece el desierto o tierra virgen. En el camino desde *Egipto a Canaán, el pueblo de Israel anduvo errante a través de «un desierto grande y espantoso, lleno de serpientes ardientes, y de escorpiones, y de sed, donde no había agua» (Dt 8.15 RVR1960), un lugar lleno de peligros que contrastaba claramente con la vida que llevaban en Egipto, donde ellos creían haber disfrutada de un relativo bienestar: «cuando nos sentábamos a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta saciarnos» (Ex 16.3 RVR1960). Pero también en otros casos el desierto presagia destrucción y muerte: del desierto llega el gran *viento que destruye la casa de los hijos de Job (Job 1.19).

Rebeldía y castigo. En muchos casos, esta privación llevó a los israelitas a rebelarse contra Dios y contra los líderes que él había nombrado para ellos. En tonos de ironía afrontan un mal tras otro: «¿No había sepulcros en Egipto, que nos has sacado para que muramos en el desierto?» (Ex 14.11 RVR1960). Hasta ese momento, el desierto parece ser un lugar de revuelta política, a menudo descrito como «murmuración» (Ez 16.2), pero implica una *rebeldía activa contra los mandamientos divinos (Nm 27.14) y provocan su ira. Esto lo recuerdan los profetas (p. ej., Ez 20.13, 21).

Como castigo de semejante infidelidad, Dios declara que deben errar por el desierto durante diez años: «hasta que el último de ustedes caiga muerto en el desierto» (ver Nm 14.32-33; Dt 9.28). Errar por el desierto se convirtió en uno de los temas fundamentales de la historia judía; más tarde se alude a ello en el libro de Job (Job 12.24), en Salmos (Sal 106.26) y en los profetas (Ez 20).

El mal y la tentación. Que el desierto se considerara también un lugar donde moraban los espíritus malignos es algo evidente en el ritual del *chivo expiatorio, sobre el cual todos los pecados de las personas se confiesan y que «se llevará todas las maldades de ellos a tierras deshabitadas» (Lv 16.22 NTV). Las cabras salvajes brincan allí (Is 13.21; 34.14). En otros casos, el desierto aparece como un lugar de inmoralidad (ver Jer 3.2).

El mal que mora en el desierto ocasiona la tentación del pueblo, y Dios mismo los humilla allí, «para probarte, para saber lo que había en tu corazón, si habías de guardar o no sus mandamientos», pero siempre con el plan «para a la postre hacerte bien (Dt 8.2, 16 RVR1960). Este día de tentación en el desierto (Sal 95.8-9) y sus consecuencias sirven de advertencia para las futuras generaciones.

Santuario y dirección. Las diversas regiones del desierto se convierten en lugares de refugio: el más destacado es cuando los israelitas escapan de Egipto al desierto. Sin embargo, es colocando a José en una cisterna en el desierto como Rubén salva la vida de su hermano (Gn 37.2); David escapa a una fortaleza en el desierto durante su huída de Saúl (1 S 23.14; 26.2-3), y esto se convierte en el tema de un salmo (Sal 55.7). Jeremías quiere dejar a su pueblo pecaminoso y marcharse a un «albergue de caminantes» (Jer 9.2 RVR1960) y les advierte que salven sus vidas y sean como una retama en el desierto (Jer 48.6).

Cuando Elías huye de Jezabel y se va al desierto (1 R 19.4) este se convierte en mucho más que un lugar de refugio: allí, Dios salva al profeta de morir de hambre y desesperación. Anteriormente, en el tiempo del éxodo, las pobres condiciones de vida en el desierto habían ocasionado muchos de los milagros que convirtieron el periodo errante de los israelitas en una experiencia de la gloria de Dios, de ayuda divina y de dirección (Nm 14.22). Fue el lugar donde recibieron el *maná —«He aquí sobre la faz del desierto una cosa menuda, redonda…» (Ex 16.14 RVR1960)—, *agua y codornices. Esta experiencia de ser salvo en el «yermo de horrible soledad» (Dt 32.10), reverbera por todo el AT, desde el discurso de Moisés («Pues el Señor tu Dios te ha bendecido en todo lo que has hecho; Él ha conocido tu peregrinar a través de este inmenso desierto. Por cuarenta años el Señor tu Dios ha estado contigo; nada te ha faltado» [Dt 2.7 LBLA]) hasta los salmos de David (Sal 68.7) y el símil de Isaías con respecto a que Dios condujo a Israel como a un *caballo en el desierto. La fiesta de los tabernáculos (que los judíos siguen celebrando como la fiesta de Sucot) es un recordatorio de la existencia del pueblo en el desierto (Lv 23.34-36).

Adoración y pacto. El éxodo de los israelitas desde Egipto empieza con la petición de permiso para celebrar una *festividad religiosa en el desierto —petición esta denegada por Faraón en varias ocasiones (Ex 3.18; 5.1; 7.16; 8.27). Esta práctica de *sacrificar y observar la *Pascua en el desierto se convierte en una costumbre (p. ej., Nm 9.5). Del mismo modo, el *tabernáculo y el *altar del holocausto suelen relacionarse con el desierto (p. ej., 1 Cr 21.29; 2 Cr 1.3). Una de sus importantes connotaciones más positiva es que Dios se reveló allí a su pueblo, en Horeb(Ex 3) y en el *Sinaí (Ex 19), donde entra en un *pacto con ellos y les da sus mandamientos (Ex 20), un hecho que relaciona firmemente la ley mosaica con la experiencia del desierto (Ex 24.9). La dimensión mesiánica del desierto se abre en Oseas 11.1, donde Dios llama a Israel, su *hijo, de Egipto (que en Tobías 8.3 se identifica como un desierto). En Mateo 2.15 se aplica esto a Jesús, que regresa de Egipto, adonde tuvo que huir con María y José.

Usos en el Nuevo Testamento. Las opiniones del NT sobre el desierto cubre toda la gama de connotaciones encontradas en el AT. El recuerdo de la peregrinación israelita por el desierto se encuentra en el trato de Jesús con los *fariseos (Jn 6.31-32, 49), en el discurso de Pedro ante el Sanedrín (Hch 7), en la advertencia de Pablo a los corintios de que no se conviertan en *idólatras (1 Co 10.31) y en la epístola a los hebreos (He 3.8-11).

El AT considera el desierto como la morada del mal y esta opinión también se cierne sobre el NT: un endemoniado es conducido por un demonio al desierto (Lc 15.4); Jesús vive y ayuna en el desierto con las bestias salvajes y es tentado por el demonio (Mt 4.1-11). Sin embargo, el Espíritu lo lleva allí, y con él están también los ángeles que le ministran. Pablo tiene que enfrentarse al peligro en el desierto (2 Co 11.26). Y Juan es llevado allí y ve a una mujer sobre una bestia escarlata, «llena de nombres de blasfemia» (Ap 17.3 RVR1960). Pero el desierto también es un santuario para la mujer del Apocalipsis que huye allí y es salvada del dragón (Ap 12.6, 14). El mal puede ser vencido con oración y el poder de Dios: Jesús se retira al desierto para orar (Mr 1.35; Lc

5.16), y hace algunos de sus milagros, como la alimentación de las multitudes (Mt 14.21; 15.32-39).

En el NT, el desierto también es el lugar de revelación y proclamación de las buenas nuevas. Como profetizó Isaías (Is 40.3), Juan el Bautista vive en el desierto (Lc 1.80); allí, la palabra de Dios viene a él (Lc 3.2), y predica y bautiza (Mr 1.3-5). El alcance misionero de Felipe al etíope tiene lugar en el desierto, entre Jerusalén y Gaza (Hch 8).

Significados figurados. En los escritos bíblicos, ya en un libro tan temprano como el de Salmos se utiliza el desierto en metáforas, símiles y metonimias. La aridez del entorno desértico que rodea el escondite de David lo lleva a expresar su anhelo por Dios de forma metafórica: «Mi alma tiene sed de ti... en tierra seca y árida donde no hay aguas» (Sal 63.1 RVR1960).

El uso figurado más pronunciado del desierto en la Biblia está en contraste con el suelo fértil y el poder de Dios se describe con frecuencia como ser capaz de convertir lo uno en lo otro. El salmista describe, pues, las «obras prodigiosas» de Dios en términos de un revés de la fortuna solamente:

El convierte los ríos en desierto,
y los manantiales de las aguas en sequedales;
la tierra fructífera en estéril,
por la maldad de los que la habitan.
Vuelve el desierto en estanques de aguas,
y la tierra seca en manantiales.
Allí establece a los hambrientos,
y fundan ciudad en donde vivir.
(Sal 107.33-36 RVR1960; cp. también 50.2).

Muchos pronunciamientos escatológicos den los Profetas hacen uso de la misma imagen, como cuando Isaías dice que con el derramamiento del Espíritu, el desierto se convierte en campo fértil (Is 32.15) o incluso que el desierto de Sion se volverá como el Edén (Is 50.2; ver JARDÍN). Por el contrario, los juicios de Dios se describen como la tierra fértil convertida en desierto (Jer 4.26) y su ira como «el viento del desierto» (Jer 13.24 RVR1960). Para un pueblo que vive en o cerca del desierto, estas imágenes tenían por supuesto una fuerte calidad metonímica; experimentaban *sequía y destrucción, *lluvias y buenas cosechas como actos de Dios.

No obstante, el uso figurado del desierto va más allá de la metonimia: el desierto se compara a Israel (Os 2.3) o -en irónica reversión- incluso a Dios, que pregunta: «¿He sido yo un desierto para Israel?» (Jer 2.31 RVR1960). En el NT esto aparece en el contexto de referencias antetípicas, como cuando Jesús se compara (Jn 3.14) a la *serpiente de bronce que Moisés levantó en el desierto para salvar al pueblo de las mordeduras de las ardientes serpientes que Dios había enviado como castigo por sus pecados (Nm 21).

Las parábolas de Jesús abundan en alusiones al desierto, por lo general como representación del mal y de peligro, de estar perdido y de declive espiritual. Es el entorno del *robo que ocasiona la buena acción del caritativo samaritano (Lc 10.25-37) y de las

búsqueda de la oveja *perdida (Lc 15.4), y caracteriza la zona más allá del campo fértil de la parábola del *sembrador (Mt 13.1-8).

Habiendo adoptado una visión tipológica de sí mismos como nuevo pueblo de Israel, Los puritanos estadounidenses equipararon el desierto de Nueva Inglaterra que los rodeaba -a pesar de diferencias obvias- con su contrapartida bíblica y lo consideraron la esfera del diablo y sus demonios. Una visión completamente positiva del desierto y sus habitantes fue la introducida por la Ilustración, pero la celebración de la «tierra virgen» y el «noble salvaje» tuvo lugar ampliamente sin *teofanías o recuerdos de dirección divina. El materialismo de la civilización occidental posterior sustituyó este criterio idealista con una visión positiva de otro tipo: consideraba las regiones del desierto en términos de sus recursos potenciales, pero igualmente sin ninguna de las connotaciones espirituales del AT y NT. Incluso el contramovimimento de esto -el movimiento ecologista del siglo xx- valora el desierto, principalmente, en términos de posibles teofanías, pero como repositorio de la vida salvaje que merece la pena ser salvada para futuras generaciones. En la cultura contemporánea ningún redescubrimiento de las dimensiones bíblicas del desierto está aún a la vista.

En resumen, el desierto es una imagen ambivalente en la Biblia. Si es un lugar de privación, peligro, ataque y castigo, también es el sitio donde Dios libra a su pueblo, provee para él y se revela a sí mismo.

Ver también ÉXODO, SEGUNDO ÉXODO; RÍO JORDÁN; TERRITORIO; TIERRA QUE FLUYE LECHE Y MIEL; TIERRA PROMETIDA; SINAÍ; ERIAL.

BIBLIOGRAFÍA. O. Böcher, “Wilderness etc.,” *NIDNTT* 3:1004-15; R. Nash, *Wilderness and the American Mind* (3d ed.; New Haven, CT: Yale University Press, 1982); M. D. Howe, *The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History* (Chicago: Chicago University Press, 1965).

TIMÓN. *Ver* BARCO.

TIMOTEO Y TITO, CARTAS A

Las tres cartas de 1 Timoteo, 2 Timoteo y Tito se conocen en general como las Cartas Pastorales. Aquí, Pablo se dirige a sus dos ayudantes de confianza, principalmente en relación a asuntos relacionados con el orden interno de la iglesia. Las imágenes y los temas más importantes de cada una de estas cartas tienen un estrecho parecido familiar y se pueden tratar juntas de manera conveniente.

Pablo y sus pastores. *Pablo.* La imagen que se da de Pablo es de «heraldo», «apóstol» y «maestro de los gentiles» (1 Ti 2.7; 2 Ti 1.1), así como padre espiritual de Timoteo y Tito. En 1 Timoteo, su anterior fanatismo religioso se describe en términos oscuros: era un blasfemo, un perseguidor y un hombre *violento (1 Ti 1.13), el «peor de los pecadores» (1 Ti 1.15). Pero ahora es un recipiente agradecido de *misericordia divina (1 Ti 1.16) y una «abundancia» de gracia divina (1 Ti 1.14). Se siente eternamente obligado para con su Salvador y benefactor divino, y desempeña su deber como siervo principal en la casa de Dios.

*El sufrimiento por el evangelio es el distintivo del apostolado de Pablo (2 Ti 1.8, 12; 2.9), y 2 Timoteo presenta una imagen memorable de él como *prisionero: es un

«prisionero de Cristo» (2 Ti 1.8), «encadenado como un criminal» (2 Ti 2.9; cp. 1.16). A esto se añade al patetismo del abandono y de la deserción (2 Ti 1.15; 4.10), del peligro y de la muerte inminente. En su primera defensa en el tribunal nadie lo respaldó. Todos lo habían abandonado, y solo el Señor estaba a su lado (2 Ti 4.16-17). En contraste, Onesíforo lo «buscó sin descanso hasta encontrar[le]» en Roma (2 Ti 1.17), pero como escribe Pablo, solo Lucas está con él (2 Ti 4.11). La peligrosidad a la que se enfrenta Pablo se ilustra gráficamente en su *rescate «de la boca del león» y su confianza de que el Señor lo rescataría de todo ataque maligno y salvarlo para su *reino celestial (2 Ti 4.18). Este rescate no excluye la *muerte, una muerte representada como el inminente «tiempo de la partida» o como ser «derramado como una ofrenda de libación» (2 Ti 4.6).

Las metáforas *atléticas proporcionan una gráfica retrospectiva del ministerio apostólico de Pablo: «He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe» (2 Ti 4.7). La «*corona de justicia» del vencedor está siendo apartada para Pablo, para que se la dé «aquel día» el Señor, juez justo (2 Ti 4.8). Todo esto le presta patetismo a la súplica del apóstol para que su amado Timoteo «venga pronto» (2 Ti 4.9). Tiene que ir «antes del invierno» (2 Ti 4.21), momento en que cierran las vías marítimas, y llevarle a Pablo su capote, sus libros y los pergaminos (2 Ti 4.13). Esas pocas posesiones materiales que dejó en Troas evocan una escena de itinerario imprevisto, la necesidad de ropa cálida, de compañerismo a lo largo del invierno que está por llegar y la esperanza de que quede un poco de tiempo bien empleado con libros y pergaminos. La virtud y el poder apostólicos no son una protección contra la vulnerabilidad humana.

Timoteo. En 1 Timoteo se ha congelado en el tiempo la imagen de un joven Timoteo, uno que no debe permitir que le juzguen por su apariencia ni que lo menosprecien por su juventud (1 Ti 4.12). Pablo lo considera un «verdadero hijo en la fe» (1 Ti 1.2, 18; cp. 2 Ti 1.2; 2.1), pero Timoteo debe mantener su papel de líder en un delicado equilibrio entre las relaciones familiares en las que es el *hijo de un anciano y hermano en la familia de la fe (1 Ti 5.1-2). Timoteo es heredero de un legado maternal de sincera fe cristiana evocado en los nombres de su madre Eunice y su abuela Loida (2 Ti 1.5). Este fundamento espiritual se representa en una fe firme arraigada en su conocimiento de «las sagradas Escrituras, las cuales te han dado la sabiduría» desde la niñez (2 Ti 3.14-15). Pero su herencia conlleva responsabilidad, y Timoteo no solo debe guardar el «buen depósito» que se le dio (2 Ti 1.14), sino que encomendárselo a otras personas fieles (2 Ti 2.2). Con su juventud vemos una vulnerabilidad marcada con *«lágrimas» (2 Ti 1.4), pero la ternura no es exención para servir como «un buen soldado de Jesucristo» (2 Ti 2.3) y «las aflicciones por el evangelio» (2 Ti 1.8). Un buen soldado sabe cuándo *huir y cuando perseguir: Timoteo debe «huir» de las pasiones de la juventud y «perseguir» la justicia, la fe, el amor y la paz (2 Ti 2.22). Y como ministro de la fiel y sana palabra del evangelio, debe *«guardar» lo que se le ha encomendado (2 Ti 1.14).

Tito. Como Timoteo, Tito es «hijo leal» de Pablo, pero su perfil es más maduro. El apóstol lo dejó en Creta para que «pusieras en orden lo que quedaba por hacer» y «en cada pueblo nombrar ancianos» (Tit 1.5 NVI). Tito recibe diversas directrices de Pablo

sobre el orden en la iglesia y la controversia, y se espera que sea un modelo de «buenas obras... integridad y seriedad, y con un mensaje sano» (Tit 2.7 NVI). Debe «hablar, y exhortar y reprender con toda autoridad» (Tit 2.7 RVR1960) y no dejar que nadie lo desprecie (Tit 2.15 RVR1960). A lo largo de esta breve carta, Tito aparece como fiel lugarteniente en el que se puede confiar para recibir órdenes y ejecutarlas sin miramientos.

Nuestro gran Dios y Salvador. En 1 Timoteo, se representa a *Dios morando en trascendente esplendor. El lenguaje doxológico amontona el honor sobre la alabanza a Dios: «al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al único... Dios, sea honor y gloria por los siglos de los siglos» (1 Ti 1.17 RVR1960; cp. 1 Ti 6.15-16). Cristo también está radiante con el resplandor del cielo que inunda la historia de un mediador que se mueve entre *cielo y *tierra: «Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos» (1 Ti 2.5-6 RVR1960). De manera extraordinaria, en Tito 2.13 leemos que «la manifestación gloriosa de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo». Es bastante probable que los títulos «Dios» y «Salvador» se refieren tanto a Jesucristo (ver comentarios para una consideración detallada). En este caso, a Cristo se le adscribe, en su manifestación, el más alto estatus divino.

La brillante imaginería de la *«epifanía» es un tema recurrente en estas Cartas Pastorales. Se subraya en el himno de 1 Timoteo 3.16, con las imágenes alternativas de su recepción terrenal (E) (carne, naciones, mundo) y su exaltación celestial (H) (espíritu, ángeles, gloria):

Fue revelado en la carne, (E)
Justificado en Espíritu , (H)
Se le apareció a los ángeles, (H)
Fue proclamado entre los gentiles, (E)
Creyó en el mundo, (E)
Fue ascendido en gloria. (H)
(traducción del autor)

Con este soberano ahora ascendido al cielo, su pueblo espera la «bendita esperanza, es decir la gloriosa venida [*epiphaneia,* «epifanía»] de nuestro gran Dios y Salvador Jesucristo» (Tit 2.13 NVI; 1 Ti 6.14). En 2 Timoteo, el que Cristo sea digno de *adoración —«honor y gloria» (2 Ti 4.18)— se evoca de forma similar en el lenguaje luminiscente de su «aparición» o «epifanía», tanto en el pasado (cp. Tit 3.4) y aún en el futuro (2 Ti 4.8) cuando su reino celestial será revelado (2 Ti 4.1, 18).

Las imágenes del Salvador y de la *salvación son características de estas cartas de un modo que no se encuentra en las demás cartas paulinas. En tito, el tema de la epifanía está relacionado con la acción oportuna y poderosa de Dios en Cristo Jesús como «la bondad y el amor de Dios nuestro Salvador» (Tit 3.4 NVI). En su benevolencia, Dios encarna la virtud clave de un gobernante helenístico ideal: *philantrhōpia* (del que deriva *filantropía*), el amor por sus súbditos. Cristo ha venido «al mundo a salvar a los pecadores» (1 Ti 1.15) y, como Dios (1 Ti 1.1; 2.3; Tit 1.3; 2.10; 3.4), ahora se le

aclama como «Salvador» (1 Ti 4.10; Tit 1.4; 3.6). Las imágenes de Dios y de Cristo como Señor, Rey y Salvador (*ver* JESÚS) están en contraste implícito con «Reyes y por todos los que están en eminencia» (1 Ti 2.2), porque César también reivindicaba los títulos *dominus, deus, soter* (señor, dios, salvador). En 2 Timoteo descubrimos que la gracia de Dios «ahora ha sido manifestada por la aparición de nuestro Salvador Jesucristo» (2 Ti 1.10). La entrada de Cristo al mundo es a través del punto focal de la historia de Israel, el «descendiente de David» (2 Ti 2.8). La obra de este poderoso Salvador (2 Ti 2.10) se contrasta con el desamparo humano («no conforme a nuestras obras», 2 Ti 1.9).

Acompañando a la epifanía del Salvador está el tema de la salvación realizada. La característica tensión paulina entre el presente y el futuro queda eclipsado por un momento por la imagen del Cristo resucitado (2 Ti 2.8) que *ya* ha abolido la *muerte (cp. 1 Co 15.26) y «sacó a luz la vida y la inmortalidad» (2 Ti 1.10). No obstante, la esperanza futura se mantiene al ver que los que mueren con Cristo también vivirán (la resurrección de los muertos no ha ocurrido aún, 2 Ti 2.18) y reinar con él (2 Ti 2.11-12) en «gloria eterna» (2 Ti 2.10).

La obra de Cristo no se limita al pasado y al futuro, porque incluso ahora está activo, rescatando a Pablo de la boca del *león y del ataque del maligno (2 Ti 4.17-18), demostrando ser fiel (2 Ti 2.13) y «guardando» el depósito que le ha encomendado a Pablo (el significado se discute, ver comentarios) hasta «aquel día» (2 Ti 1.12).

La familia. En las Pastorales, la imagen de la iglesia como la «asamblea [ekklēsia] del Dios vivo» (1 Ti 3.15) toma el segundo lugar en la imagen de la «casa de Dios» (oikia theou, 1 Ti 3.15). La familia es, en primer lugar, una imagen relacional, una gran y extensa familia que incluye a varios asociados y siervos de la casa conocidos afectuosamente como «hermanos y hermanas» (p. ej., 2 Ti 4.19, 21). Pero estrechamente relacionado con esto tenemos la imaginería arquitectónica de la iglesia como *«columna» y «fundamento de la verdad» (1 Ti 3.15). Esto evoca un edificio en construcción (en otro lugar un *templo, cp. Ef 2.19-22), que se erige desde el suelo, con el *fundamento y las columnas que soportan el peso construidos con el material más fiable y duradero que se pueda encontrar: la verdad.

1 Timoteo se caracteriza en particular por su atención sostenida a las cualidades de los líderes -llamados supervisores/ancianos y diáconos- dentro de la familia de Dios. Entre las virtudes del liderazgo masculino de la familia (incluido el matrimonio y ser padres) y los requisitos para el liderazgo en la familia de Dios (1 Ts 3.1-12) se establece una impresionante correspondencia. El listado de virtudes y defectos también es un rasgo relevante de Tito. Las preocupaciones conductuales pasan al primer plano en la ordenación de la familia de Dios, se trate de ancianos/supervisores (Tit 1.5-9), hombres y mujeres más *mayores (Tit 2.2-3), hombres y mujeres *jóvenes (Tit 2.4-6), *esclavos (Tit 2.9-10) o cretenses. Es como si el reforzamiento de la virtud y la «sana enseñanza» junto con el «orden» (Tit 1.5) sirve de protección contra los falsos maestros destructores que amenazan a las comunidades creyentes de Creta. Los dones carismáticos del

ministerio (Ro 12; 1 Co 12) han pasado a un segundo plano para dejar un perfil de las virtudes prácticas del carácter.

En 2 Timoteo encontramos a miembros dentro de la iglesia que se asemejan a los utensilios de *oro y *plata, o *madera y *barro de una casa; unos para un uso «honroso» (timē) y otros para una utilización ordinaria o «deshonrosa» (atimē). El contexto de esta metáfora es una comparación entre los que son fieles a la verdad y los que se han apartado de ella. Los que se limpian serán «utensilios especiales» [timē], dedicados y útiles para el dueño de la casa, preparados para toda buena obra» (2 Ti 2.21-22 RVR1960).

Como en una gran familia de antiguo mundo mediterráneo, el bienestar de la familia extendida y asociados es una preocupación. En 1 Timoteo, el cuidado de las *viudas, mujeres de un estatus más que vulnerable, sale a la superficie (1 Ti 5.3-16), y surge un ministerio familiar establecido de viudas. Son llamadas a este servicio de la casa de Dios como *casadas con Cristo. Para ellas, volver a casarse con un marido humano sería rendirse al deseo sensual, un «apartarse por lujuria» de Cristo, una violación de su primer compromiso (1 Ti 5.11). El perfil de una viuda que cumple los requisitos para el apoyo y el servicio es el de una matrona estimada en la familia de Dios, de sesenta años por lo menos, «mujer de un solo hombre» que ha criado a sus hijos, dedicada a la oración (1 Ti 5.5), que ha demostrado su *hospitalidad, que ha lavado los *pies de los santos y que ha demostrado de diversas formas su capacidad para buenas obras (1 Ti 5.9-10). Las jóvenes viudas, por el contrario, no son candidatas probables para el cargo, porque son susceptibles de «vivir con permisividad» y estar «muertas» incluso estando vivas (1 Ti 5.6). La imagen ideal de una joven viuda es volverse a casar, tener hijos y administrar de forma responsable sus propios asuntos familiares (1 Ti 5.14). Escapará a la trampa de vivir de forma ociosa, callejeando como una cotilla y una entrometida (1 Ti 5.13; cp. 5.15).

La imaginería de la familia sigue con un retrato distinto de la *belleza femenina. No se define por el *cabello trenzado, por el *oro o *perlas y la ropa cara, sino por el vestido modesto y el adorno espiritual de las buenas obras (1 Ti 2.9-10). La verdadera belleza está dentro —como el «corazón puro» (1 Ti 1.5)— y se expresa en virtudes como la fe, el amor, la santidad y la modestia (1 Ti 2.15). *Se imagina a las mujeres viviendo su vida dentro de los límites de su entorno definido por la cultura: aprender en silencio y en sumisión, mantener el silencio en la asamblea de adoración y no ejercer una autoridad impropia sobre los hombres. La lógica justifica apelar a las figuras arquetípicas: la mujer es a *Eva lo que el hombre a *Adán. Sin embargo, la mujer piadosa lleva la distinción de ser salva «engendrando hijos» (1 Ti 2.15; ver NACIMIENTO), una imagen quizá oscura que alude a la participación del género femenino en traer al mundo al renuevo (el Mesías) que aplastará la cabeza del engañador, la serpiente (Gn 3.14-16).

La familia de Dios está forjando una nueva sociedad dentro de otra mayor y, en este sentido, 1 Timoteo subvierte el significado que el mundo le da a la riqueza a través de una imaginería memorable. «*Raíz* de todos los males es el amor al dinero» (1 Ti 6.10 RVR1960). Los que desean y buscan la riqueza sufren de un sinfín de consecuencias

imprevistas: caer en la *tentación, en una *trampa, hundirse en la ruina y la destrucción, andar caprichosamente *errante y ser traspasados por el *dolor (1 Ti 6.9-10). La búsqueda de la piedad como medio de «*conseguir* riqueza» es la ocasión para un juego de palabras: «gran ganancia es la piedad acompañada de contentamiento» (1 Ti 6.6). No obstante, ¡esto no es excusa para negarle el apoyo al ministro del evangelio! Las Escrituras proporcionan una imagen memorable de la relación correcta entre un trabajador y el fruto de su labor: «No le pongas bozal al buey mientras esté trillando» (1 Ti 5.18; cp. Dt 25.4). La *prosperidad se pone en su lugar mediante un breve esquema de vida encuadrada por una máxima: «Nada hemos traído a este mundo, y sin duda nada podremos sacar» (1 Ti 6.7-8). Los ricos no deberían poner su esperanza en la «incertidumbre de las riquezas», sino en Dios. Cultivar la buena vida debería transponerse a una clave espiritual: «compartir», «ser rico en buenas obras» y «almacenar para sí un tesoro de buen fundamento para el futuro, para que puedan aferrarse a una vida que es verdadera» (1 Ti 6.19 RVR1960; *ver* TESORO).

Controversias familiares e intrusos. Dentro de la familia de Dios la vida conlleva sus propias tensiones y amenazas subversivas de adversarios, gran parte de ellas centradas en palabras. Algunos son desviados por «mitos y genealogías interminables», «discusiones», «fábulas profanas y de viejas» (1 Ti 1.4; 4.7) que subvierten la historia y el propósito de la familia. Esto es «la falsamente llamada ciencia» (1 Ti 6.20). Algunos, como los marineros que han perdido su rumbo, han «naufragado en la fe» (1 Ti 1.19) y otros se han «desviado» (1 Ti 6.21). Algunos, como los esclavos marcados, habían cauterizado su conciencia como con hierro ardiente (1 Ti 4.2) y se habían puesto al servicio de la falsedad. Dos individuos habían sido «entregados a Satanás» bajo cuyo amargo tutelaje «aprenderán a no blasfemar« (1 Ti 1.20). En 2 Timoteo encontramos a Himeneo y Fileto que se han «desviado de la verdad» (2 Ti 2.18 RVR1960) y «trastornan la fe de algunos» (2 Ti 2.18), y se menciona a Alejandro el herrero que ha provocado «gran daño» a Pablo (2 Ti 4.14). Después, la imagen irrecusable de los condenados por tener «apariencia de piedad, pero negarán la eficacia de ella» (2 Ti 3.5 RVR1960). El peligro espiritual los rodea y la familia debe estar atenta a los «espíritus engañadores», a las «doctrinas de demonios» (1 Ti 4.1) y a la «trampa del diablo» mediante la cual mantiene a los seres humanos «cautivos a su voluntad» (1 Ti 3.7; 2 Ti 2.26).

En 2 Timoteo vemos un minidrama diurno basado en sucesos localizados: falsos maestros se infiltran en las casas y toman cautivas a «mujeres débiles cargadas de pecados, que se dejan llevar de toda clase de pasiones» que «siempre están aprendiendo, pero nunca logran conocer la verdad» (2 Ti 3.6-7 NVI). El sentido de esta imaginería es el carácter de estas mujeres en particular y no de su género.

Palabras sanas y palabras poco sólidas. El meollo del conflicto son las palabras, palabras que componen la Palabra de Dios y la doctrina cristiana, y palabras que fomentan la polémica y el error. La verborrea de los que están en el error se denigra de forma colorida. Es «discutir sobre palabras» (*logomachein,* 2 Ti 2.14), «discusiones profanas» (*bebēlos kenophōnias,* 1 Ti 6.20; 2 Ti 2.16), conversaciones que se extienden «como gangrena» (2 Ti 2.17), y «discusiones necias y sin sentido» que «terminan en

pleitos» (2 Ti 2.33). Estos «mitos» y «contiendas de palabras» (1 Ti 6.4) deben ser lo opuesto a un baluarte de doctrina «sana» e «irreprochable» (1 Ti 1.10; 2 Ti 1.13; Tit 2.1, 8), una dieta de palabras nutritivas (1 Ti 4.6), la «palabra fiel» (2 Ti 2.11), el «buen depósito» (2 Ti 1.14), el «mensaje digno de confianza» (Tit 3.8), la «palabra de verdad» (2 Ti 2.15) que tiene que ser «digna de ser recibida» o «explicada» un fundamento de «palabras sanas» y «fieles» (1 Ti 1.15; 4.9; 6.3; 2 Ti 2.19). Los ancianos/supervisores nombrados por Tito tienen que ser «retenedores de la palabra fiel tal como ha sido enseñada», capaces de «exhortar con sana enseñanza y convencer a los que contradicen» (Tit 1.9 RVR1960). Pero incluso al margen de la implicación humana, la «palabra de Dios no está encadenada» (2 Ti 2.9). Es «inspirada por Dios» (*theopneustos,* 2 Ti 3.16), una imagen que evoca la memoria del *aliento de vida que Dios insufló en la boca de Adán.

Estas imágenes de doctrina establecida y sana evocan un nivel de verdad por el cual las personas y las comunidades han de ser ordenadas e identificadas. Las «sanas palabras» ordenan la vida de «buenas obras». Tito tiene que ser «en todo... ejemplo de buenas obras» (Tit 2.7 RVR1960) y, aunque Dios no ha salvado a su pueblo «por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho» (Tit 3.5 RVR1960), él desea que seamos «celosos», «preparados» y dedicados a «buenas obras» (Tit 2.14; 3.1; 3.8, 14). Incluso la sumisión de los *esclavos en la comunidad se realza como adorno de «la doctrina de Dios nuestro Salvador» (Tit 2.10 RVR1960). Este tema de alentar las buenas obras resuena con la imagen de Dios como instructor en las virtudes de la era venidera (*ver* MAESTRO). En Tito 2.12 leemos que la gracia de Dios ha aparecido trayendo salvación a todos y «enseñándonos que, renunciando a la impiedad y a los deseos mundanos, vivamos en este siglo sobria, justa y piadosamente (RVR1960).

Ver también IGLESIA; SALVACIÓN; MUJERES, IMÁGENES DE.

TIRANÍA. *Ver* TIRANO, TIRANÍA.

TIRANO, PADRE, ESPOSO

El padre tiránico y obtuso es una figura estándar en la comedia clásica y en la romántica de Shakespeare, donde desempeña el papel de personaje obstáculo a quien la joven pareja debe engañar para llegar a la feliz conclusión de su romance. Los ejemplos bíblicos del arquetipo tienen un alcance más largo, y nos proveen más bien una figura repulsiva que un hazmerreír.

El «libro de los principios» de la Biblia nos provee algunos ejemplos antiguos. El arquetipo es latente en el violento y rudo Lamec, que pone de manifiesto su poder de intimidación delante de sus esposas en una letanía de hazañas vengativas (Gn 4.23-24). La idea aparece también cuando *Abraham dice a su esposa que debe hacerle una «merced» ya que viajan por tierras potencialmente hostiles. Debe decir que él es su hermano en lugar de su esposo (Gn 20.13 RVR1960), una estratagema que acaba con ella dos veces en el harén de un rey extranjero y ocasiona el primer sermón moral en la Biblia, ¡de *Faraón al patriarca! Labán también cumple ese papel de padre y suegro dominante cuando sustituye a Raquel por Lea en la noche de bodas así como en sus negocios con Jacob.

El libro de *Jueces, una verdadera galería de varones decididos, provee más ejemplos. La hija del impulsivo Jefté paga el precio del voto imprudente de su padre (Jue 11). El *embaucador *Sansón manipula a Dalila hasta que ella gira las tornas (Jue 16). El hombre de Belén, como Lot en una ocasión parecida (Gn 19.8), ofrece a su hija virgen y a la concubina del levita a los hombres lujuriosos que acechan su casa, echando finalmente a esta fuera de la casa para que abusen de ella hasta la muerte (Jue 19.22-26).

En el libro de *Ester, el rey persa Asuero es un esposo tiránico estándar. Como parte del entretenimiento de un banquete, ordena a su reina Vasti exhibir públicamente su *belleza física. Cuando ella se niega, el monarca monta en cólera, la depone y pone en marcha el famoso servicio postal persa para publicar un edicto: «Todas las mujeres darán honra a sus maridos, desde el mayor hasta el menor» (Est 1.20 RVR1960).

El ejemplo bíblico más claro de padre exasperante es quizá el rey Saúl, cuyo temperamento volátil asusta tanto a sus hijos como a sus mejores amigos (1 S 19–20). Saúl trata de intimidar a su hijo Jonatán para que se una a él contra David, llegando incluso a tirarle una lanza en un intento de matarlo cuando se resiste (1 S 20). Anteriormente, el rey había estado dispuesto a ejecutar a su hijo por comer miel y violar la prohibición impuesta a tal efecto que desconocía. Finalmente, los soldados de Saúl rescatan a Jonatán de la ira irracional de un padre equivocado (1 S 14). Cuando Mical ridiculiza a su esposo *David por su danza descontrolada delante del *arca de Dios, él reacciona duramente y deja de mantener relaciones sexuales con ella (1 S 6.20-23). Mardoqueo parece agobiar a su sobrina Ester, tratándola casi como una niña perpetua.

Dos maridos del AT no son tan tiranos como obtusos e insensibles. Uno de ellos es Elcana, que en el peregrinaje anual a Silo dio muchas porciones de comida a su mujer fructífera y a sus hijos pero solo una a la estéril Ana, preguntándole cuando la vio llorar: «¿No te soy yo mejor que diez hijos?» (1 S 1.8 RVR1960). Casi podemos oír la respuesta silenciosa de Ana: *Ni hablar*. Y la sabia y bella Abigail tiene que compensar la necedad de su esposo Nabal, que es «duro y de malas obras» (1 S 25.3 RVR1960).

El marido y el padre dominantes también acechan en el trasfondo de varios pasajes del NT. La interpretación que Jesús hace de las leyes mosaicas que rigen el divorcio es que las normas eran necesarias para proteger los derechos de las mujeres ante la dureza del corazón de su marido (Mr 10.2-12). Y las órdenes de Pablo de que el esposo debe amar a su cónyuge y no ser duro con ella (Col 3.19 RVR1960; cp. Ef 5.25), y de los padres no deben «provocar a ira» a sus hijos (Ef 6.4 RVR1960) ni desanimarlos (Col 3.21) evocan la imagen contraria de los maridos y padres tiránicos.

Ver también CARÁCTER, TIPOS DE; DOMINANTE, MADRE, ESPOSA; HOMBRE, IMÁGENES DEL; MARIDO; PADRE, PATERNIDAD; TIRANO, TIRANÍA.

TIRANO, TIRANÍA

Aunque los términos *tirano* y *tiranía* raramente aparecen en las traducciones de la Biblia, la imagen de alguien que asciende al poder de forma inconstitucional y seguidamente explota y oprime a un pueblo es común en el texto bíblico. Gran parte del AT es literatura de *esclavo, que surge de una cultura oprimida por tiranos extranjeros.

Como en otras obras del mismo estilo, se discierne frecuentemente un tono burlón, acompañado por un *temor generalizado basado en una conciencia de lo miserable que puede ser la vida bajo un tirano. En la Biblia, el poder asumido por estos solo pertenece legítimamente a Dios. El *pecado del tirano es su negativa a confesar y vivir bajo la soberanía del Señor. La justicia y el juicio inminente de Dios contra los tiranos y la tiranía son temas relacionados.

La historia de la tiranía en la Biblia se remonta hasta la *caída (Gn 3). *Satanás es el usurpador original que toma lo que no le pertenece legítimamente y seguidamente explota a la raza humana. Una vez que los seres humanos caen en el pecado, la tendencia a la tiranía caracteriza su vida en el mundo. Observamos esta tendencia en el problemático pasaje de Génesis 6.1-4. Sea cual sea la identidad de los «hijos de Dios» en Génesis 6.2, se hace hincapié en la arrogancia de los *«hijos», que luchan por la fama y la fertilidad. Como símbolo de lo corrupto que se había vuelto el mundo, estos «hijos» explotan sexualmente a las «hijas de los hombres». El resultado de la unión es una raza de «varones de renombre», una referencia al uso del poder político para explotar.

Nimrod es otra figura tiránica. Como su nombre parece estar conectado con el verbo hebreo «rebelarse» (*mārad*), la tradición lo ha identificado con el poder tiránico. Él fundó las primeras potencias mundiales imperiales, *Babilonia y Asiria (Gn 10.10-11). En Génesis 10.9 se dice de él que es un «valiente cazador» (NVI), un rasgo característico de los crueles y tiránicos reyes asirios. En la literatura posterior a la Biblia (p.ej., la Hagadá judía y textos musulmanes), se destaca a Nimrod como el mayor pecador desde el diluvio, cuyas maldades más destacadas fueron su reivindicación de ser divino y su disposición a promover la torre de *Babel, el símbolo de la *rebelión humana contra Dios.

No existe mayor tirano humano en la Biblia que *Faraón y por extensión los egipcios, que hicieron de *Egipto una casa de *esclavitud para la incipiente nación israelita (Ex 1), se resistieron ante los planes del Señor para su nación escogida (Ex 5–12) y persiguieron a los israelitas con el propósito de volver a esclavizarlos (Ex 14). Aunque nunca se minimiza el terror representado por esa tiranía, la narración se cuenta de tal forma que se burla del tirano, poniendo de manifiesto que sus esfuerzos son inútiles y satirizando su contribución involuntaria a su propia caída al preservar al futuro líder Moisés e incluso pagar a la madre de este para que cuide a su propio hijo (Ex 2.1-10). Un tono parecido impregna la historia del asesinato de Eglón a manos de Aod (Jue 3.15-30). Ese tono también es evidente en la historia del equivalente a Faraón en el NT, Herodes, que comete actos horribles como la matanza de los inocentes (Mt 2.1-18) y la decapitación de Juan el Bautista (Mt 14.1-12), pero es superado por los sabios de Oriente engañan volviendo a su patria por una ruta diferente, así como por la *huida a Egipto de los padres de Jesús.

Tenemos otra imagen poderosa de la arrogancia de la tiranía en Nabucodonosor, que se jactaba de que Babilonia fue edificada «con la fuerza de mi poder, y para gloria de mi majestad» (Dn 4.30 RVR1960). De acuerdo con el siempre presente concepto del juicio de Dios contra la tiranía humana, el Señor castigo inmediatamente a Nabucodonosor con

una enfermedad mental. El sentido de la narración es que Nabucodonosor, y todos los gobernantes, deben aprender que Dios «tiene dominio en el reino de los hombres, y que lo da a quien él quiere» (Dn 4.25 RVR1960). El poder tiránico no puede usurpar la soberanía del Señor.

No todos los tiranos del AT son reyes extranjeros. Salomón parecía uno de ellos a los ojos de las tribus del norte (1 R 12.4, 14; 2 Cr 10.4, 10, 14). Acab acosaba a sus propios súbditos (1 R 21), y su esposa Jezabel fue incluso peor, pues mató a los profetas de Dios y maquinó la muerte de Nabot en base a falsas acusaciones. El Señor la castigó con un rápido juicio y los *perros se comieron su cuerpo (1 R 16–21; 2 R 9.30-37). En el libro de Ezequiel, Dios condena que los líderes de Israel hayan gobernado «con dureza y con violencia» (Ez 34.4 RVR1960).

El architirano de la Biblia es *Satanás, o el diablo, que epitomiza el espíritu de la tiranía. Descrito en Ezequiel 28.12-19 (y posiblemente Is 14.12-21) como el vigorizador de poderosos reyes terrenales, intenta usurpar la posición de Dios como gobernador del universo. Se le asignan los títulos del NT «príncipe de este mundo» (Jn 12.31; 14.30; 16.11) y «dios de este siglo» (2 Co 4.4). Motivado por la soberbia (1 Ti 3.6), tanto él como sus huestes demoníacas acusan, tientan, explotan, manipulan y aterrorizan a los seres humanos cuando tratan de sabotear el gobierno soberano de Dios. En la misma categoría encontramos la figura del NT del anticristo, que niega la deidad de Cristo y ya está presente en el mundo (1 Jn 4.3; 2.18; 2 Jn 7). La tiranía de este tipo es una realidad apocalíptica futura, y se opone a Cristo, cuyo poder y tiranía se incrementan antes del escatón (cp. el dragón de Apocalipsis).

En todos los casos, la Biblia confirma la derrota de la tiranía. El poder tiránico viola la justicia y la soberanía de Dios y siempre se encuentra con el juicio y la destrucción. Por tanto, el NT describe al architirano Satanás como ya derrotado en la *cruz (Lc 10.18; Jn 12.31; 16.11; Ro 16.20). Su condena definitiva es el juicio en el lago de fuego (Ap 20.10). La tiranía que explota se sustituirá por el reinado benevolente y justo del *reino de Dios.

Ver también ANTICRISTO; BABILONIA; EGIPTO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD; FARAÓN; REY, REINADO; SATANÁS; TIRANO, PADRE, ESPOSO.

TIRO CON ARCO

El uso del arco y la *flecha, del que existen evidencias de 1900 a.C., aparece desde Génesis (21.20: 27.3) hasta Apocalipsis (6.2). Aunque se mencionan ocasionalmente en referencia a la *caza o en actividades inofensivas, se consideraban principalmente efectivas *armas de *guerra e instrumentos de ejecución (Gn 48.22; 1 S 31.3; 2 S 11.24; 2 R 9.24; 2 Cr 35.23). Los arqueros eran muy importantes en el fragor de la batalla. El sentido de su precisión penetrante y mortal está detrás de este simbolismo. Los arqueros formaban parte de la guerra del antiguo Israel, pero la mayoría de los mencionados en las Escrituras pertenecen a ejércitos extranjeros. Los arqueros mataron a Urías heteo (2 S 11.24); un arquero sirio hizo lo propio con Acab (1 R 22.34); y arqueros egipcios con Josías (2 Cr 24.23).

Job se quejó de que su sufrimiento lo hacía sentirse como el blanco de prácticas de Dios. Se sentía arrinconado por sus arqueros y describe gráficamente cómo lo acosan y atacan sin piedad: «Sus arqueros me rodearon. Sin piedad me perforaron los riñones, y mi hígado se derramó por el suelo» (Job 16.13 NVI; cp. 7.20; 16.12). Jeremías repitió esta queja en Lamentaciones (2.4; 3.12-13). Habacuc (3.9) recurre de forma parecida a la imagen de la arquería como un símbolo de la ira de Dios. Se dice que el Señor ejecutaría su juicio contra la maldad de *Babilonia enviando arqueros sin límite (Jer 50.9, 14, 29; cp. 5.13). La capacidad de una flecha de encontrar una rendija en la armadura y llevar a cabo el juicio de Dios (p.ej., Acab en 1 R 22) hace de la flecha y el arquero un símbolo de la vulnerabilidad de todos los humanos, por muy poderosos que sean o muy protegidos que estén, así como de la inevitabilidad del juicio del Señor.

La destructividad penetrante de la flecha pasa a ser una imagen apropiada de otros elementos destructivos, desde la lengua conspiradora o engañosa en un nivel personal (Sal 64.3; Jer 9.8) hasta el principio de la hambruna en uno nacional (Ez 5.16). En el NT, Pablo adopta el simbolismo de las flechas con cabezas incendiarias para advertir a los creyentes de los ataques del diablo y animarlos a buscar protección tomando el *escudo de la fe (Ef 6.16).

En concordancia con su uso militar, la paz se simboliza con arcos rotos y la eliminación de estos y de las flechas (Sal 46.9; Os 2.18; Zac 9.10). En una ocasión, Oseas 1.5, el arco quebrado se emplea de forma menos feliz para señalar la derrota de Israel. Los arcos pueden fallar, y se insta al pueblo de Dios a no sustituir su confianza en él por la confianza en aquellos (Sal 44.6-7; Os 1.7). La imagen del arco defectuoso también se desarrolla de forma diferente como una imagen de personas poco fiables en quienes Dios no puede depositar su confianza (Sal 78.57; Os 7.16).

La arquería también se emplea como base para imágenes más positivas. Salmos 18, un cántico de victoria que celebra la victoria de un guerrero en el campo de batalla, pinta un cuadro elocuente sobre la habilidad y la fuerza muscular necesarias en las manos y los brazos de un arquero para tensar un arco (v. 34), atribuyendo a Dios el entrenamiento en las mismas. Los salmos también comparan la bendición de muchos hijos a la felicidad de un arquero con su aljaba llena de flechas (127.3-5). Este pasaje también puede indicar que el arquero no solo se había vuelto un símbolo de habilidad y terror sino también de virilidad y hombría.

Isaías habla del siervo del Señor como «flecha pulida» escondida en la aljaba de Dios (49.2). Como tal, libre de la desigualdad o la agitación que pudiese desviar su vuelo, penetrará con precisión en el objetivo distante siendo una luz para los gentiles. Sin embargo, el siervo sería protegido hasta que llegase el momento apropiado para avanzar (Is 49.1-7).

Una idea que los predicadores han popularizado no funciona si se examina detenidamente. Frecuentemente, se dice que «estar destituido de la gloria de Dios» (Ro 3.23) es fallar a la hora de acertar en el objetivo, no digamos ya el centro de la diana, o que la flecha se queda corta. Sin embargo, *hystereo*, la palabra que Pablo emplea aquí, significa simplemente «ausente» o «insuficiente».

Ver también ARMADURA; ARMAS, HUMANAS Y DIVINAS; CAZAR; ESCUDO; FLECHA, FLECHA DE DIOS; DIVINO GUERRERO.

TOQUE

A lo largo de la Biblia se reconoce la importancia de «tocar» o del «toque» para los seres humanos, tanto el placer como la tranquilidad, el pecado y el dolor que puede causar. Como Dios sabe que somos criaturas materiales, se comunica con nosotros de maneras concretas, pero también exige que reconozcamos las limitaciones y los obstáculos de nuestros sentidos temporales. La Biblia está impregnada de imágenes positivas y negativas de toque.

La intocabilidad como protección de lo que es santo. El vocabulario de tocar aparece de manera destacada en la ley mosaica del AT (cuarenta referencias en Levítico, Números y Deuteronomio). En el sistema legal de Israel, la *pureza externa del toque se convierte en un símbolo de la pureza moral del corazón que Dios desea enormemente. Por consiguiente, Dios designa que ciertos objetos son *santos y otros profanos o impuros al tacto. Entre los elementos santos están el *altar y las carnes *sacrificiales de Dios (Ex 29.37; Lv 6.27). Dios pretende que esta santidad material sea tan real para su pueblo que declara que «cualquier cosa que toque el altar quedará santificada» (Ex 29.37 NTV). Igualmente poderoso es el contacto físico con cualquier cosa que Dios catalogue de inmundo: si algún israelita tocaba cualquiera de estos objetos, debían purificarse ritualmente (Lv 5.2-3; 7.19, 21). Entre los objetos inmundos están los cadáveres, las personas con *enfermedades o emisiones corporales, ciertos *animales y todo lo sacrificado a los *ídolos. El alcance de la impureza de estos objetos se demuestra en el detalle de las instrucciones dadas en Levítico. Por ejemplo, cualquier persona que tenga contacto físico con un hombre que padezca flujo de semen, con su cama o con cualquier cosa sobre la que se haya sentado deberá «lavar sus vestidos; se lavará también a sí mismo con agua, y será inmundo hasta la noche» (ver Lv 15.5-11 RVR1960). Incluso las vasijas de barro que haya tocado deben quebrarse por la inmundicia que han recibido de él (Lv 15.12).

Es evidente que muchos de estos mandamientos están relacionados con la higiene y la protección contra la enfermedad. Sin embargo, el detalle de las instrucciones de Dios sobre el contacto físico demuestra el alto valor que le otorga a la santidad interna que estos actos representaban.

La intocabilidad de la deidad. La deidad es completamente intocable (incluso invisible) en el AT. En los rituales de separación que se promulgan antes de que *Moisés ascienda al Monte *Sinaí para encontrarse con *Dios, el legislador establece límites para el pueblo alrededor del monte y les ordena: «Guardaos, no subáis al monte, ni toquéis sus límites; cualquiera que tocare el monte, de seguro morirá. No lo tocará mano» (Ex 19.12-13 RVR1960). Cuando el *arca del pacto estaba siendo trasladada y Uza extiende su mano para sostenerla cuando tropiezan los bueyes, Dios lo fulmina, asustando tanto a David que el arca permaneció en otra casa durante tres meses (2 S 6.6-11).

El toque externo frente a la realidad espiritual interna. El propósito primordial de la ley en el AT no es tanto la pureza física como la pureza del corazón. Dios condena a su

pueblo por no entender que así como son impuros cuando tocan un cadáver, también «toda obra de sus manos; y todo lo que aquí ofrecen es inmundo» (Hag 2.14 RVR1960). De hecho, Dios considera que el pecado humano es tan grave que las personas están tangiblemente marcadas por él: «Titubearon como ciegos en las calles, fueron contaminados con sangre,
De modo que no pudiesen tocarse sus vestiduras» (Lm 4.14 RVR1960).

En el NT, Cristo establece un nuevo *pacto que requiere pureza de *corazón. Pablo considera que los antiguos mandamientos «no manejes, ni gustes, ni aun toques» son superficiales, «mandamientos [en referencia a] cosas que todas se destruyen con el uso», que «no tienen valor alguno contra los apetitos de la carne» (Col 2.21-23). Para Pablo, el problema real no está en los sentidos mismos, sino en el corazón humano que nos hace seguir «los deseos de nuestra carne» (Ef 2.3 RVR1960). Por tanto, Pablo no llama a los cristianos al ascetismo —la normativa de lo que se puede tocar—, sino a la reglamentación del corazón y sus deseos. Sin embargo, no niega el poder del toque.

La reversión del Nuevo Testamento. Dada la prohibición del AT de tocar lo que es santo, apenas se puede imaginar una reversión más chocante que la de la encarnación de Cristo en el NT. Juan le dice a su audiencia que él les proclamó «lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida» (1 Jn 1.1 RVR1960). Cuando Cristo resucita de los muertos, ofrece a sus seguidores pruebas concretas de la resurrección y les pide: «Palpad, y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo» (Lc 24.39 RVR1960). Cristo es, pues, el punto de reunión de lo etéreo y lo concreto.

La importancia del toque se ve también en la realización de milagros, porque a menudo en la Biblia un milagro solo se lleva a cabo mediante el contacto físico. Con esto no pretendo demostrar que sea el único mecanismo por el que se puede hacer los milagros ni que ese toque sea «mágico» en un sentido automático. Jesús realizó numerosos milagros desde cierta distancia. Sin embargo, el contacto físico identifica con claridad el agente del poder de Dios y los ejemplos de estos son numerosos. En un caso inusual, hasta el contacto con el cuerpo muerto de un profeta transmite un poder milagroso: cuando echaron a un muerto en la tumba de Eliseo «cuando llegó a tocar el muerto los huesos de Eliseo, revivió y se levantó sobre sus pies» (2 R 13.21 RVR1960).

Los ejemplos de toque en el NT son, por lo general, ejemplos de sanidad y sugieren por tanto que los individuos sean purificados en el sentido de la palabra del AT. El contacto físico es un método por el cual Jesús y sus discípulos sanan a las personas, haciéndose eco de la idea del AT de que nadie que toque algo santo, como el altar, se vuelva santo. Jesús lleva a cabo varios milagros mediante el toque, entre ellos limpiar a un hombre de *lepra, abrir los ojos a un *ciego y curar la *oreja del guarda al que Pedro se la cortó. Una mujer que llevaba largo tiempo sufriendo hemorragias tiene la fe para descubrirlo, y, por consiguiente, todos los que toquen el borde del manto de Jesús se sanan (Mt 9.20; 14.36). Lo mismo ocurre con los discípulos: «Dios hacía milagros extraordinarios por medio de Pablo... los pañuelos y delantales que habían tocado el cuerpo de Pablo» se

usaban para sanar a los enfermos (Hch 19.11-12 NVI). Tanto en el AT como en el NT, el toque es un importante método por el que Dios usa a sus siervos para sanar y restaurar la vida.

A pesar del énfasis sobre la accesibilidad de lo santo, el NT no elimina la espiritualidad esencial de la vida en Cristo. El libro de Hebreos declara que a pesar de lo tangible de la venida de Cristo, se preocupa de ofrecer la realidad espiritual de la gracia en lugar de la ley legal y externa recibida en el Monte Sinaí. El autor declara que el creyente del NT no se ha «acercado al monte que se podía palpar, y que ardía en fuego, a la oscuridad» y a una voz asombrosa que salió del monte y hasta hizo temblar de temor a Moisés, impidiendo a todos tocar la montaña por miedo a morir (He 12.18-21 RVR1960). En vez de esto, el creyente se ha «acercado al monte de Sion, a la ciudad del Dios vivo, Jerusalén la celestial… a Jesús el Mediador del nuevo pacto» (He 12.22, 24 RVR1960). Aunque la voz de Dios había sacudido antes toda la tierra, su voz hará temblar ahora «no solamente la tierra, sino también el cielo... indica la remoción de las cosas movibles, como cosas hechas, para que queden las inconmovibles (He 12.26-27 RVR1960).

El toque de Dios. Habiendo hecho del toque un elemento importante de comunicación en la vida de los seres humanos, Dios lo usa con frecuencia como método de comunicación o consuelo para su pueblo. Este toque adquiere una forma literal y espiritual. En 1 Samuel 10.26 se habla de los que conocían a Dios como aquellos «cuyos corazones Dios había tocado» (RVR1960). Jeremías dice que cuando empezó su ministerio, Dios «extendió el Señor la mano y, tocándome la boca» (Jer 1.9 NVI). Varias veces, cuando un ángel se apareció a Daniel, le tocó para darle fuerza tras la carga de la visión para que pudiera hablar y estar de pie (Dn 10.10, 16, 18). De manera similar, Dios promete consuelo espiritual a su propio pueblo y lo describe en términos tangibles como un toque: «Yo soy el Señor, tu Dios, que sostiene tu mano derecha; yo soy quien te dice: No temas, yo te ayudaré» (Is 41.13 NVI). Aunque mucho del consuelo bíblico habla, pues, en realidad de la consolación espiritual que Dios nos ofrece, esta es tan real que se describe como un toque.

La cercanía divina con su creación se describe con palabras concretas similares. Su potencia se expresa como su poder para hacer que los *montes humeen cuando él los toca y que la tierra se derrita entre sus dedos (Sal 104.32; Am 9.5). De hecho, Dios creó todas las cosas; los cielos y la tierra son «obra de [sus] *dedos» (Sal 8.3 RVR1960). Él estaba igualmente cerca de la creación de las personas. Los salmos lo describen como si hubiera tejido al salmista en la *matriz de su madre, e Isaías llama a Dios alfarero que moldea la *arcilla de su nación, Israel, para hacer una obra de su propio diseño (Sal 139.13; Is 45.9; 63.8). Dios se describe a sí mismo como íntimamente implicado en las obras de la creación que toca metafóricamente en todo momento.

El toque humano. El toque puede ser una gran fuente de placer para las personas. Entre otros placeres sensuales está la intimidad sexual, un placer que el Cantar de los Cantares celebra con gráficos términos poéticos. El amante se delicia en los *pechos de su esposa, tan *suaves y simétricos como dos «cervatillos, dos crías mellizas de gacela» y en su exuberante *cabello que lo cautiva como hilos de púrpura (Cnt 4.5 RVR1960; 7.5). A su

vez, ella alaba la solidez y la musculatura de él, comparando varias porciones de su anatomía al marfil, el alabastro y basas de oro (Cnt 5.10-16). Se deleitan el uno en el toque del otro: la esposa disfruta de los «besos de su boca»; el amante la compara a una *palmera, cuyos racimos son sus pechos; él se deleite en subir al árbol y «asirá sus ramas» (Cnt 1.2; 7.7-8 RVR1960). El gozo en el toque sensual es un elemento integrante de su relación.

Ver también DEDO; DURO, ENDURECER, DUREZA; MANO; PUREZA; SUAVE, SUAVIDAD.

TODO, TOTALIDAD

Los usos bíblicos de la totalidad y otras palabras relacionadas son más de trescientos, la inmensa mayoría de las cuales reflejan la sencilla idea del «todo» o de la «completitud». Son casi todas traducciones del hebreo kōl y šālēm (relacionadas con la palabra hebrea con frecuencia usada para paz, šālôm) y las griegas holos, pas, higiēys y sōdzō.

La totalidad se refiere a cosas como toda la *ofrenda quemada (Lv 1.13), todo un grupo de personas (Nm 1.2), al Dios del pacto propietario de la totalidad de la tierra (Ex 19.5), al corazón *obediente e intransigente que busca a Dios (Sal 119.2, 10), la provisión de la *muerte de Cristo (Is 53.5), la restauración de la salud física (Mt 9.22), el impacto universal de la *Caída (Ro 8.18) y la corrupción y culpabilidad de toda la humanidad (Ro 3.19). Con frecuencia, el contexto implicado es la fractura de la totalidad ocasionada por la Caída y el anhelo por una *redención futura que restaurará la completitud a la existencia humana.

La totalidad de Dios y el pueblo. El ideal de la totalidad humana debe entenderse a la luz del Dios infinito que se refleja en su creación humana finita (Gn 1.26-31). El único Dios (Dt 6.4; 1 Ti 2.5) es un ser trino (Mt 28.19). Dios es coherente (Stg 1.17). Sus perfecciones se expresan de forma acorde, nunca de manera antagónica (Jn 3.16; Ro 3.25-26; 1 Co 2.24; Tit 2.11). Aunque Dios experimenta diversas emociones, como la satisfacción (Gn 1.31), la compasión (Gn 4.6-7, 15), el dolor (Gn 6.6-7), los celos (Ex 20.5), el deleite (Jer 9.27), el enojo (Nm 14.12, 18), el gozo (Jn 15.12) y la paz (Ro 16.20), nunca carece de equilibrio ni se deja controlar por emociones irracionales como puede ocurrirles a los seres humanos (Nm14.18; Pr 25.28). El Dios trino es la encarnación de la totalidad autosuficiente (Hch 17.25). Sus acciones expresan un equilibrio perfecto, la infinita belleza y simetría de su persona.

En contraste con la totalidad de Dios, la condición de criatura tal como la conocemos es inherentemente carente en sí misma, al menos en dos dimensiones. Lo primero se expresa de forma contundente en el aforismo de San Agustín (dirigido a Dios): «Nos hiciste para ti, y nuestro corazón estará agitado hasta que descanse en ti». Las personas solo son completas en relación con Dios. La directiva moral de Dios (Gn 2.17), su mandato cultural (Gn 1.26-28), que estableciera el *matrimonio (Gn 2.18-25), las implicaciones de pasear «en el huerto, al aire del día» (Gn 3.8 RVR1960) y el distanciamiento emocional incluido en la *vergüenza, el *temor y la *culpa humanos (Gn 3.7-11) todo indica que Dios creó a los seres humanos con una necesidad de una importante relación con él. Después de la Caída, esta necesidad de relacionarse con Dios

se intensifica (Sal 16.1-2, 5; 73.25; Jer 9.23-24). La exhortación a amarle de una forma total (Mr 12.28-30) recalca que somos portadores de la imagen del Dios que también piensa (Ro 11.33-36), siente (Gn 3.9; Lc 15.22-25) y escoge (Gn 1.26). En su gracia, ha proporcionado el instrumento y la oportunidad para saciar esta necesidad, haciéndose accesible (Gn 3.9; Ex 29.45-46; Lv 1.1-2; Sal 91.14-15; Mt 11.28-29; He 10.19-22).

La segunda necesidad de totalidad de la criatura es horizontal: la necesidad de compañía humana y de comunidad, sin la que las personas permanecen carentes. Esta necesidad humana también está arraigada en la creación divina de las personas, y Dios crea a Eva, porque «no es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2.18 RVR1960). Se puede hallar confirmación en la entusiasmada respuesta de *Adán a la creación de *Eva (Gn 2.23), la segunda mitad del gran mandamiento (Mr 12.28-30), la interdependencia de los miembros del cuerpo de Cristo (1 Co 12.7, 24-27) y la multitud de pasajes que nos exhortan a perseguir unas relaciones interpersonales saludables (Jn 13.35; Gá 6.1-10; Ef 4.25–5.2, 21). La Biblia no considera nunca la posibilidad de que las personas puedan ser totales como individuos aislados; esto solo es posible en la relación. La imagen dominante a este respecto es la detallada elaboración de la analogía entre la *iglesia y el *cuerpo humano (1 Co 12).

Después de la Caída. La Caída agrava y tergiversa la doble necesidad legítima de totalidad y crea un triple obstáculo. La relación básica con el Creador pasa de labrar el *jardín a esconderse en él (Gn 2.15; 3.8), de la adoración y el gozo a la vergüenza y el temor (Gn 2.23; 3.10) y de la aceptación de la responsabilidad a su rechazo (Gn 2.15-20; 3.12). La gracia de Dios llama a esta alienación, invitando a Adán y Eva a darse cuenta de que sus hojas de *higuera nunca compensarán la pérdida de intimidad con él y la consiguiente pérdida de la totalidad.

El segundo ámbito de totalidad disminuida sucede entre las personas. El gozo de la igualdad (Gn 2.23-25) se sustituye por la superioridad (Gn 3.12) y la competición (Gn 3.16); el gozo de la intimidad se remplaza con la alienación (3.7); el privilegio de compartir la obra de dominio (Gn 1.26-28) se suple con el individualismo (Gn 3.2-13) y, en última instancia, el dominio (Gn 4.8, 23-24), y las palabras de confirmación se convierten en palabras de crítica (Gn 3.12).

La alienación se ve también en el desequilibrio interno que surge de las relaciones fracturadas. El temor y la vergüenza conducen a la creatividad mal dirigida cando Adán y Eva se hacen delantales (Gn 3.7). El reconocimiento de la responsabilidad moral (Gn 2.17; 3.2-3) se sustituye con la negación del hombre a aceptarla (Gn 3.12). La mente se oscurece; las emociones se degradan; la voluntad se embota (Ro 1.18-32; Ef 4.17-19). La paz interna está ausente; la angustia, presente (Gn 4.5; Is 57.16, 20-21). Antes de la Caída, la experiencia de la totalidad fluyó de forma natural de la comunión sin estorbos entre Adán y Eva, y entre ellos y Dios. Después, la experiencia de totalidad con Dios requiere la gracia de Dios, acompañada de humildad y disciplina personales, por culpa de la violencia de dentro y de afuera.

La imagen dominante de la totalidad humana en un mundo caído es que exige lucha y que siempre es precaria, en peligro constante de perderse. La oración de bendición

paulina para que la paz de Dios pueda «santifi[caros] por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo. Fiel es el que os llama, el cual también lo hará» (1 Ts 5.23-24 RVR1960) es esperanzadora, pero realista: se necesita el poder del Dios de paz para efectuar nuestra completitud y para guardarnos hasta la venida de Cristo. Aunque estamos completos en Cristo, habiendo llegado a «la plenitud de vida» en él (Col 2.10 RVR1960), y son restaurados como amigos y familia (Gá 4.4-7; Col 1.21-22), limitamos la intimidad por la desobediencia (Jn 14.21) y por la falta de disciplina (1 Co 9.27), la falta de fe (He 11.6) y la falta de resistencia (He 10.32-36).

La era venidera. Un destacado ingrediente en las imágenes *escatológicas bíblicas de la era futura es la totalidad restaurada que los santos glorificados disfrutarán por fin en perpetuidad. El libro de Apocalipsis contiene todos los temas bíblicos importantes (que también pueden hallarse dispersados por las visiones apocalípticas). Una es la unión de las personas con Dios y Cristo, descrita como un matrimonio (Ap 19.7; 21.2, 9) y como existencia en la que los redimidos «siguen al Cordero por dondequiera que va» (Ap 14.4 RVR1960). Ser completo es ser uno con el Dios cuya «morada... en medio de ellos» (Ap 21.3 NVI). La totalidad social también está presente, representada en la única ciudad donde residirán todos los redimidos por toda la eternidad (cp. la íntima imagen que Jesús da del *cielo como casa majestuosa con muchas habitaciones [Jn 14.2]). La totalidad interior está marcada con la verdadera paz de Dios que sustituye el *dolor y las *lágrimas con sanidad y compasión (Ap 21.4). Los sentimientos de inseguridad y alienación serán sustituidas por la seguridad y la intimidad (Ap 21.3). Este es el cumplimiento supremo de la profecía de Isaías en cuanto al siervo *sufriente: «aguantó el castigo que nos salva» (Is 53.5 BLPH).

Ver también FIN DE LOS TIEMPOS; PAZ; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN; TRANSFORMACIÓN; UNO; VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO;

TOMAR PRESTADO. *Ver* PRESTAR, PRÉSTAMO.

TONALIDAD. *Ver* SOMBRA.

TORBELLINO

El viento es una de las fuerzas de la naturaleza más poderosas. Aunque los humanos han utilizado y convertido su potencia con propósitos útiles, la simple mención de una gran tempestad recuerda habitualmente imágenes de destrucción y despierta sentimientos de desamparo e incluso terror. No sorprende, por tanto, que el AT emplee la estampa de una poderosa tormenta para representar la calamidad y el juicio divino irresistible.

Los términos hebreos traducidos «torbellino» (*sā'ar, se'ārâ y sûpâ)* se refieren generalmente a vientos fuertes (Sal 55.8; Os 8.7), como los parecidos a un tornado (Jer 23.19), a los que acompañan a las *tormentas en el mar (Sal 107.25, 29; Jon 1.4, 11-13) o a una tempestad destructiva (Job 27.20; Ez 13.11, 13). En varios casos, los términos, especialmente *sûpâ,* parecen referirse a las tormentas del cálido siroco o jamsin que barren Israel desde los desiertos del sur o el este al principio o el final del verano. Este

viento puede elevar la temperatura hasta niveles insoportables, casi sin eliminar la humedad del aire (ver Stadelmann, 105-7).

Los profetas, debido a su énfasis temático en el juicio, utilizan frecuentemente el torbellino como metáfora. Retratan al Señor viniendo en medio de una tempestad para luchar contra sus *enemigos. Isaías anunció que el Señor soberano atacaría Jerusalén (Is 29.6). Su aparición vendría acompañada por «truenos», «terremotos» y «gran ruido», así como por «torbellino y tempestad, y llama de fuego consumidor». Esta imagen del *guerrero divino *teofánico es estereotípica, y se da testimonio de ella en otros pasajes del AT (Nah 1.3; Zac 9.14) así como en la literatura del antiguo Oriente próximo. Por ejemplo. El rey asirio Adad-nirari II se jactaba de golpear como la arremetida del viento, y rugir como la tempestad» (A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 2: sect. 418). Los profetas representan la tempestad como uno de los instrumentos de juicio destructivo del Señor contra los impíos (Jer 23.19; 30.23; Ez 13.11, 13; Am 1.14; Zac 7.14) o asemejan sus *carros a un torbellino (Is 66.15). Las ruedas de los veloces carros, con su giro rápido, provocarían una gran nube de polvo, como un torbellino o una tormenta de polvo (ver Is 5.28; Jer 4.13). El torbellino del juicio de Dios se lleva a los gobernantes como si fuesen plantas desarraigadas (Is 40.24) y a las naciones hostiles como la *paja (Is 17.13; 41.16).

Como los profetas, la literatura de sabiduría del AT emplea la imagen del torbellino o la tempestad cuando habla del destino de los impíos. Job sabía que estos no sobreviven habitualmente a las calamidades, que los barren como haría un viento potente con la paja (Job 21.18; 27.20-21). La *Sabiduría advierte al necio de que se burlará de él en el día de la calamidad, porque el desastre lo arrastrará como una tormenta (Pr 1.27). En la misma línea, uno de los proverbios de Salomón observa: «Pasa la tormenta (= la calamidad), y desaparece el malvado» (Pr 10.25).

Ver también CLIMATOLOGÍA; TEOFANÍA; TERREMOTO; TRUENO; VIENTO.

BIBLIOGRAFÍA. R. B. Y. Scott, «Meteorological Phenomena and Terminology in the Old Testament», *ZAW* 64 (1952) 11-25; L. I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World* (Rome: Biblical Institute Press, 1970) 105-9.

TORCIDO

La comparación entre torcido y *derecho surge probablemente de la imagen ofrecida por las sendas de Palestina. La topografía de los territorios bíblicos exigía que las vías principales siguiesen cerros y valles o discurriesen a lo largo de la llanura costera o la meseta del desierto. La Corvea a lo largo de los siglos las volvió llanas y rectas para su uso por parte de ejércitos y carros de mensajeros y procesiones reales (Is 40.3; 45.2; 49.11). En un marcado contraste con las grandes vías, los senderos que conectaban los pueblos serpenteaban y eran escabrosos (Jue 5.6). El propósito de estos pequeños caminos era que se transitase por ellos a pie o en burro. Los mismos negociaban el terreno montañoso por medio de horquillas y zigzags, no como el vuelo del cuervo. El camino torcido exigía que se caminase más que si el trayecto fuese en línea recta. Todo habitante de Palestina tenía una imagen mental de esas sendas tortuosas, que hacían de «los caminos torcidos» y el «camino de los que se tuercen» una estampa gráfica y

común que se aplica a quien evita lo difícil, actúa de forma impredecible y es incapaz de hacer lo correcto (Sal 125.5 NVI). «El camino de los rectos se aparta del mal» (Pr 16.17 RVR1960).

Todo lo torcido se aparta de lo recto. Por tanto, siempre que la Biblia habla sobre cosas torcidas, presupone un modelo recto, basado en el carácter del propio Dios: «Bueno y recto es Jehová» (Sal 25.8 RVR1960). Como el Señor es recto, su pueblo también debe serlo. Dios mismo elogia a Job por ser «perfecto y recto, temeroso de Dios y apartado del mal» (Job 2.3 RVR1960). La rectitud del recto es un tema importante para el salmista, que observa que el Altísimo «salva a los de corazón recto» (Sal 7.10 NVI) y llega a la conclusión de que «es propio de los íntegros alabar al Señor» (Sal 33.1 NVI). Pablo insiste en que los ancianos de la iglesia sean rectos (Tit 1.8).

Los impíos son torcidos en lugar de rectos: «Dios hizo al hombre recto, pero ellos buscaron muchas perversiones» (Ec 7.29 RVR1960). Tuercen sus propios caminos, que llevan a la desolación y la destrucción (Is 59.7-8). Pedro identifica a Balaam hijo de Beor como el ancestro espiritual de todos aquellos que «han abandonado el camino recto y se han extraviado» (2 P 2.15 NVI; cp. Nm 22.32). La diferencia entre dos sendas morales es un tema predominante en el libro de Proverbios. En las palabras habladas por la Sabiduría, «no hay... cosa perversa ni torcida» (Pr 8.8 RVR1960). «La sabiduría te librará del camino de los malvados, de los que profieren palabras perversas, de los que se apartan del camino recto para andar por sendas tenebrosas, de los que se complacen en hacer lo malo y festejan la perversidad, de los que andan por caminos torcidos y por sendas extraviadas» (Pr 2.12-15 NVI). Un «corazón retorcido» y una «lengua mentirosa» van juntos (Pr 17.20 NTV). Es mejor seguir al Señor, porque «él enderezará tus veredas» (Pr 3.6 RVR1960; cp. Is 26.7).

En una época de letargo espiritual toda una generación puede apartarse del modelo recto de Dios. Moisés lamenta que los hijos de Israel sean «una generación torcida y perversa» (Dt 32.5 NVI), argumentando que esa corrupción es una compensación pobre para el Dios que es «justo y recto» (Dt 32.4). Pedro resume su mensaje de Pentecostés: «¡Sálvense de esta *generación perversa!» (Hch 2.40 NVI). Pablo también ruega a la iglesia primitiva que no repita el error de sus antepasados sino que viva como «hijos de Dios sin culpa en medio de una generación torcida y depravada» (Fil 2.15 NVI). La etiqueta «generación torcida» recuerda el nombre por el que Jesús llama a sus enemigos, «generación de víboras» (Mt 3.7; 12.34; 23.33; Lc 3.7), vinculado a las descripciones mitológicas del enemigo de Dios, la *serpiente tortuosa (Is 27.1).

Como Dios es recto, se enfrenta a los que son torcidos. David alaba al Señor por la sagacidad de sus tratos con los torcidos (2 S 22.27; Sal 18.26). Ni siquiera la persona que se escabulle del camino recto puede escaparse del juicio divino, porque «quien anda en malos pasos será descubierto» (Pr 10.9 NVI), y todos «los que se apartan tras sus perversidades, Jehová los llevará con los que hacen iniquidad» (Sal 125.5 RVR1960).

El predicador de Eclesiastés emplea la idea del torcimiento para exponer su sobria visión de la vida bajo el sol y su gran respeto por la providencia divina: «Contempla las obras de Dios: ¿quién puede enderezar lo que él ha torcido?» (Ec 7.13 NVI). El propósito del

Señor es que al menos algunas cosas sean torcidas. Es mejor someter la voluntad propia a tales cosas que tratar de enderezarlas.

Dios ha escogido a su propio Hijo como rey a fin de enderezar todo lo torcido. Él se acerca por un camino liso y recto: «Preparad el camino del Señor; enderezad sus sendas. Todo valle se rellenará, y se bajará todo monte y collado; los caminos torcidos serán enderezados» (Lc 3.4-5 RVR1960; cp. Is 40.3-4).

Ver también DIRECTO.

TORMENTA

Las tormentas proporcionan muchas y variadas imágenes bíblicas, en ocasiones incluso algunas contradictorias. La tormenta es un peligro y una necesidad. Proporciona vida por medio de su *agua, pero *muerte a través de su violencia. Como fuerza incontrolable de la *naturaleza, es una herramienta de *juicio en la mano de Dios y también una amenaza maligna para el pueblo de Dios, un agente del caos contra el mundo ordenado de Dios.

La tormenta como viento. El *viento como fuerza invisible, pero con un poder y unos efectos claramente evidentes, sirve de metáfora ideal para Dios como actor poderoso aunque invisible (Jn 3.8; 4.24). En realidad, ni el *rûah* hebreo ni el *pneuma* griego, ambas palabras con los significados de «viento», «espíritu» y «aliento» requerían que el orador o el oyente hiciera una distinción entre esas ideas. Para los protagonistas bíblicos, el viento servía con frecuencia como prueba de la presencia de Dios. *Adán y *Eva escucharon el «oyeron al Señor Dios que se paseaba… al fresco [es decir, brisa; heb. *rûah*] del día» (Gn 3.8 LBLA). La ayuda y la presencia de Dios en la *batalla quedan aseguradas por el sonido de su *ejército sobre las copas de los árboles (2 S 5.24). La presencia del Espíritu de Dios se demuestra por el sonido de un «un viento fuerte e impetuoso» (Hch 2.2). Un buen viento/espíritu es bendición de Dios (Sal 143.10).

El *aliento también era una señal de actividad de Dios. La prueba de que los *ídolos son falsos *dioses es que, a diferencia de Dios, no tienen aliento (rûah) en ellos (Jer 10.14) ni instilan su espíritu en la humanidad como aliento de vida (Gn 2.7). Cuando el aliento regresa a una persona, el alma también lo hace (1 R 17.17, 22).

La tormenta como deidad. Los escritores bíblicos eran bien conscientes de que sus vecinos adoraban a los dioses de la tormenta. Los hititas tenían a Teshub, los acadios y los arameos a Hadad. En Ugarit, Hadad era la principal deidad bajo el término genérico Baal. El vínculo evidente entre la fecundidad de la *tierra y la llegada de las *lluvias dieron lugar a la adoración al dios de la tormenta que moría cada año y era sacado del inframundo coincidiendo con la floración de las cosechas (ver RESURRECCIÓN). El temor a las tormentas sin lluvia (Pr 25.13), a la *sequía, a las malas cosechas, a las crecidas, etc. aseguraban un culto floreciente en torno al dios que camina por el *mar, cabalga sobre las *nubes y trae las lluvias. Por el contrario, el AT ve en última instancia el poder de Dios, pero no a Dios mismo, en las fuerzas de la naturaleza (1 R 19.11-12).

La tormenta como acompañante de Dios. Las Escrituras se detienen antes de afirmar que Dios es una tormenta, pero afirma una y otra vez que esta advierte de su proximidad (Is 29.6). Está rodeado por la tempestad (Sal 50.39. Una tormenta marca la presencia de Dios (He 12.18). Su camino está en el torbellino y la tempestad (Nah 1.3;

Zac 9.14). La tormenta no es el Señor; más bien lo acompaña como lo hacen con él sus siervos/*ángeles llamados *relámpago, llama, *hambre, pestilencia y cosas por el estilo (Hab 3.5). Aun así, para el poeta el *trueno es la *voz de Dios (Job 40.10), y él habla desde el torbellino (Job 40.6).

La tormenta como agente del juicio de Dios. La tormenta acompaña a Dios como agente suyo y medio de castigo, una expresión palpable de su *enojo. «El huracán del Señor se ha desatado con furor; un torbellino» (Jer 23.19 NVI). Un gran viento mata a los hijos de Job (Job 1.19). La tormenta epitomiza temores, reales e imaginarios (Job 27.20-23). «Pero mis hermanos me traicionaron como un torrente» (Job 6.15 RVR1960). En la cosmología primitiva de los hebreos, el Señor almacena los vientos en cámaras o *almacenes en los rincones del mundo, liberándolos para que hagan lo que él quiera (Job 37.9; Jer 10.13; cp. Ap 17.1). La irregularidad de la lluvia ofrecía el testimonio mudo de un plan divino (Am 4.7).

El capricho y lo impredecible de las tormentas hacían que su violencia pareciera una animosidad personal. Los israelitas y sus vecinos temían al mar por igual. Jonás sabe que la ira de Dios estás detrás del mar rugiente (Jon 1.9-12). Los habitantes de Malta pensaron que una víbora (*ver* SERPIENTE) había sido enviada contra Pablo, porque había escapado al *juicio de la tormenta (Hch 28.4). La confianza de Pablo en Dios lo liberó del temor que se apoderó de los que lo rodeaban (Hch 27.20-25).

Como símbolo de juicio, la tormenta también forma una metáfora adecuada para la batalla inminente. Los profetas recurren una y otra vez a la imaginería de la tormenta. Tanto la guerra como las tormentas sirven a los propósitos de Dios (Is 28.2). Ambas cosas se reúnen de forma inquietante antes de estallar (Jer 25.32). Ambas barren con rapidez y aturden al individuo (Pr 1.27; Is 5.28; Hab 3.14). Ambas rugen hasta deshacerse y desaparecer (Sal 57.1). Ambas dejan tras ellas una carnicería y la destrucción a su paso (Pr 10.25; 28.3). Como la guerra y la paz que le sigue, la tormenta se levanta en firme contraste con los claros cielos y con la calma que sigue (Job 37.21). Al asemejar la batalla a la *cosecha, también la tormenta avienta a los impíos (Sab. 5.23) y los arrebata como *paja (Job 21.18; Sal 1.4; 83.13; Is 17.13; 40.24).

La tormenta como enemigo de Dios. Para ser precisos, es el *Mar mitológico (la Profundidad, el Abismo) y su aliado, el Monstruo Marino (el Dragón, Leviatán; *ver* ANIMALES MÍTICOS), que son *enemigos de Dios. La tormenta que procede del mar es el producto de su rebelde paliza y rugido contra Dios y su orden (Job 41.31). El agua que azota la tierra es una invasión del mar tempestuoso. La inunda y amenaza todo lo que respira. La historia del diluvio sirve para recordar que solo Dios impide que el Mar reclame la tierra seca.

El antiguo mito semita de un dios que lucha contra el mar le resultaba familiar al pueblo del Mediterráneo oriental. La Biblia alude una y otra vez a ese tema, pero coloca sistemáticamente del Señor en el papel victorioso. «El Señor tiene su trono sobre las lluvias» (Sal 29.10 NVI). «Pisoteaste el mar con tus caballos» (Hab 3.15 NTV). El Señor es «más poderoso que el estruendo de muchas aguas..., más que las recias ondas del mar» (Sal 93.4 RVR1960; 107.29). La violencia del mar se reinterpreta de manera que el mar

«rugirá» y «los ríos batan las manos» en alabanza a Señor (Sal 98.7-8 RVR1960). Un relato rutinario de la provisión del Señor para cruzar el Mar Rojo en Éxodo 14 parece refundirse poéticamente como una batalla entre el Señor y el mar creciente de Éxodo 15 (cp. Sal 114.3, 5; Is 51.9-10). El Señor reprende la tormenta y esta se calma (Sal 18.15-16; 104.6-7; 106.9) y esto tiene vínculos literarios con esta antigua imaginería (Mt 8.26; Mr 4.39; Lc 8.24).

La tormenta como espíritu maligno. Si una tormenta podía definirse como un viento maligno, también podría ser un espíritu perverso. Los escritos acadios explican las tormentas estacionales como *demonios o vientos agitados por las *alas de los demonios, proporcionando una etiología de por qué ocurren al mismo tiempo, como fiebres estacionales y *plagas (que también se creían la obra de los demonios). La interpretación judía sostenía que los dioses paganos eran en realidad demonios que habían engañado a los gentiles para que los adoraran. La fuerza detrás de la tormenta era, pues, maligna e intentaba rugir fuera de control y destruir el orden de Dios. Esta amalgama del dios pagano de la tormenta y la demoníaca tempestad se mantuvieron bajo control por la «reprensión» del Señor.

La tormenta como inundación. La tormenta es, simbólicamente, el mar fuera de sus límites. La gran inundación representa la tormenta suprema. Dios no solo permitió que lo *profundo escapara a los márgenes a los que se él lo había sometido en la *creación cuando impuso el orden (*kosmos*) sobre la superficie de las profundidades (*tehôm,* Gn 1.2, 6), sino que también permitió que el agua entrara a raudales desde el firmamento. «Se reventaron las fuentes del mar profundo y se abrieron las compuertas del cielo» (Gn 7.11 NVI).

Las dos fuentes de agua resultaron en un cataclismo. También sucedieron inundaciones más pequeñas. El agua podía aparecer en canales secos sin indicios de lluvia. «Aunque no vean viento ni lluvia —dice el Señor—, este valle se llenará de agua» (2 R 3.17 NVI). El sabio que edificó sobre la *roca lo hace para estar a salvo de las inundaciones estacionales repentinas. La «inundación», el «torrente», «las aguas turbulentas» son peligros reales (Sal 124.4-5 RVR1960). Sería más fácil construir sobre la plana arena aluvial del fondo de un valle, pero los torrenciales arroyos repentinos posteriores a la lluvia la removerían y socavarían los cimientos; sería un riesgo necio (Mt 7.24-27). Este tipo de inundaciones perjudicaban mientras duraban y desaparecían con rapidez; «la riqueza de los injustos se secará como un torrente (Eclesiástico 40.13).

Por peligrosas que pudieran ser estas inundaciones, también eran necesarias para la vida. Esta agua procedente de ninguna parte ejemplificaba la bendición divina y provocaba la oración: «Haz volver nuestra cautividad, oh Jehová, como los arroyos del Neguev» (Sal 126.4 RVR1960).

Salmo de la tormenta. El Salmo 29 combina tantos de estos temas de tormenta que merece una mención especial. Esta parodia de poesía cananea basada en el mito de Baal describe una tempestad que se origina en el Mar Mediterráneo y que se va desplazando hacia el *este, a la región costera y, desde allí, a las *montañas y sigue hasta el *desierto. La secuencia del salmo capta la estética de una tormenta tal como los amantes de la

naturaleza la describen, desde la anticipación, pasando por el asombro hasta llegar a la suave calma. La triple adscripción de alabanza al Dios de la tormenta va seguida de un *séptuple relato narrativo de lo que hace «la voz del Señor».

A nivel literal, el poema hace un trabajo admirable recreando los acontecimientos de una tormenta en movimiento. Pero el poema también es polémico, y declara en efecto que Yahvéh es realmente Aquel que hace lo que los paganos le atribuyen a Baal. La terminología y el vocabulario del salmo lo sitúan más al norte que la nación de Israel, confirmando que el poema es una parodia de la poesía cananea existente. Las acciones que los paganos le adscriben a Baal y que el salmista le atribuye a Dios incluyen la conquista divina del mar y su movimiento hacia la tierra donde es entronizado. Sin embargo, en lugar de ser el Dios de la tormenta, él se sienta en su trono sobre la inundación, y no solo después de haber vencido al mar ese año, sino para siempre (Sal 29.10).

La tormenta como sufrimiento. Los problemas propios pueden describirse como el viento o la tormenta personificada como enemigo y agente de destrucción (Job 30.22). El enojo injusto del impío se asemeja a una inundación repentina (Sal 124.3-5). Alguien necesitado de consuelo o de refugio está sacudido por la tempestad» (Is 54.11). Alguien acosado por las dudas es como un barco que se balancea sobre las profundidades, llevado por el viento sin rumbo (Stg 1.6).

Ver también COSMOLOGÍA; GRANIZO; DIVINO GUERRERO; INUNDACIÓN; LLUVIA; MAR; NUBE; RELÁMPAGO; TIEMPO; TRUENO; VIENTO.

TORMENTA DE DIOS. *Ver* COSMOLOGÍA; GUERRERO DIVNO; TORMENTA.

TORMENTO

Las imágenes bíblicas de tormento y los significados que los lectores vinculan a las mismas varían ampliamente. El tormento, el *sufrimiento y la *tortura se asocian continuamente con el *infierno y lo *demoníaco. Por ejemplo, se dice que Jesús atormenta a los demonios que castigan a aquellos en quienes moran (Mt 8.29). Las imágenes escatológicas del libro de Apocalipsis incluyen las del castigo eterno para el diablo y aquellos que se han alineado con él, incluyendo las de arder eternamente (Ap 14.10-11; 20.10; *ver* Fuego; Satanás).

Quizá sea más familiar para los lectores de la Biblia el tormento de fuego descrito en la narración del Evangelio de la historia de Lázaro, el hombre rico y Abraham (Lc 16.19-31). En ella, Lázaro el leproso, tras ser ignorado por el hombre rico a cuya puerta mendigaba cada día, es llevado por los *ángeles a sentarse al lado de Abraham (*ver* Abraham, seno de). El rico acaba en el infierno y, cuando sufre el tormento eterno, suplica a Abraham que permita a Lázaro, a quien puede ver, traerle un poco de *agua para refrescarse la *lengua achicharrada. Abraham le recuerda que recibió sus cosas buenas mientras estaba en la tierra, que ahora sus posiciones se habían invertido y que el cisma entre ambos no podía cruzarse.

En cada uno de estos ejemplos, la imagen de tormento se origina en una respuesta al *pecado o la separación de *Dios. Además, cada imagen hace hincapié en la naturaleza eterna de este castigo, dispensado por el Señor. Los escritores bíblicos presentan el lago

de fuego y azufre de Apocalipsis junto a la lengua ardiente del rico como una situación permanente e inmutable.

Aunque muchas personas suponen que Pablo es el escritor del NT que provee las imágenes más aterradoras del infierno, Jesús es realmente quien (apropiadamente) retrata el lugar del castigo eterno. Él nos provee imágenes de un lugar «donde el gusano de ellos no muere, y el fuego nunca se apaga» (Mr 9.48 RVR1960) y de ser echado «en las tinieblas de afuera», donde «será el lloro y el crujir de dientes» (Mt 25.30 RVR1960).

Por otra parte, la Biblia provee muchas imágenes de tormento que está al menos en relación con el mencionado anteriormente, fugaz. En ocasiones, el mismo se origina en aquellos que rechazan a Dios cuando tienen poder para infligir sufrimiento sobre el pueblo del Señor (p.ej., Sal 73). En otros muchos ejemplos, el tormento procede de lo alto, bien como castigo para los malvados o para los fieles obstinados (p.ej., Jer 25.27-38).

La imagen más conmovedora y compleja de tormento en la Biblia es quizá la que aparece en el libro de Job, donde un hombre bueno es atormentado debido a un trato formalizado entre Dios y el diablo, del que el buen y generoso Job no sabía nada. Después de perder sus posesiones, su familia y su salud, Job no sigue el consejo de los que le rodean y se niega a maldecir al Señor. En este ejemplo, el escritor bíblico nos provee una imagen de tormento que sugiere tanto algo inexplicable (en marcado contraste con las demás imágenes mencionadas aquí, que indican propósito y *justicia) como soberanía divina (coherente con las anteriores imágenes). Las mismas muestran que Dios es el autor de todo tormento, e incluso los justos pueden sufrirlo.

Ver también CRIMEN Y CASTIGO; DOLOR; INFIERNO; SUFRIMIENTO; TORTURA.

TORO. *Ver* BECERRO; GANADO.

TORRE

Aunque en la literatura, la torre puede ser generalmente una imagen de contemplación intelectual y aspiración espiritual, las cincuenta referencias a la misma en la Biblia hablan casi todas de partes de una *fortaleza militar. La excepción principal es la torre de Babel, no tanto una estructura defensiva como un símbolo de aspiración humana más allá de los límites impuestos por Dios sobre la raza humana. En la época bíblica, se utilizaban cuatro tipos de torres de defensa, dos asociadas con las ciudades y dos en el interior. En las Escrituras, encontramos principalmente referencias literales a esas torres, que en ocasiones pasan a ser metáforas de Dios y de la protección que los creyentes encuentran en él.

Una torre incorporada al *muro de una ciudad se proyectaba fuera de la línea del mismo de forma que los defensores pudiesen dirigir flechas y otros proyectiles a los atacantes situados en la base del mismo. Se hace referencia a ella como «la torre que sobresalía» (Neh 3.26-27 RVR1960). La misma servía para fortalecer el muro en los intervalos y las esquinas. Los israelitas contaban con satisfacción las torres del muro que rodeaba *Jerusalén y las consideraban un testimonio de que «este Dios es nuestro Dios eternamente y para siempre» (Sal 48.12-14 RVR1960).

El segundo tipo de torre asociada con las ciudades era una ciudadela o fortaleza interior situada en el centro de la *ciudad y en su punto más alto (Jue 9.51). Era tanto un edificio gubernamental, como el palacio de un gobernador, así como un refugio de último recurso al que podían huir los gobernantes de la ciudad así como los habitantes supervivientes cuando los atacantes habían abierto una brecha en el muro. Contenía *almacenes (1 Cr 27.25) de provisiones para resistir un asedio. No es de extrañar que el cántico de David empezase diciendo «Jehová es mi roca y mi fortaleza, y mi libertador», y acabase con las palabras «Él salva gloriosamente a su rey» (2 S 22.2, 51 RVR1960).

Ambos tipos de torres urbanas tenían almenas como las representadas en los relieves asirios, por ejemplo, del asedio de Laquis. Originalmente se trataba de escudos situados en la parte alta del muro, detrás de los cuales un defensor podía cubrirse. Más adelante, evolucionaron a estructuras de madera y finalmente a almenas de piedra. Es probable que estas tuviesen la apariencia de adornos del muro e inspirasen por tanto orgullo y confianza a los ciudadanos que miraban a esas torres y muros para su protección comunitaria e individual. Durante las épocas de hostilidad y ataques, las personas debían de mirar frecuentemente por encima del hombro hacia su torre mientras llevaban a cabo sus rutinas cotidianas. Su aspecto proveía una sensación de seguridad y bienestar. De forma parecida, en un mundo lleno de peligros espirituales y físicos, el salmista podía mirar a Dios como «mi refugio, y torre fuerte delante del enemigo» (Sal 61.3 RVR1960). Huir a una torre en tiempo de terror provee la metáfora de Proverbios: «Torre fuerte es el nombre de Jehová; a él correrá el justo, y será levantado» (Pr 18.10 RVR1960).

Sin embargo, las torres defensivas también pueden ser una imagen negativa. Junto a los cedros del *Líbano, los montes altos, los muros fortificados y los barcos mercantes, la «torre alta» constituye un símbolo de arrogancia humana y soberbia en Isaías 2.12-18. Todas esas cosas elevadas serán rebajadas el día en que solo se exaltará al Señor.

Fuera de las ciudades, se utilizaban dos clases de torres de vigilancia, una doméstica y una militar. La primera se edificaba en una granja familiar (Is 5.2; Mt 21.33) o en un campo cultivado. Jesús la empleó como una imagen para advertir a los potenciales discípulos sobre el coste de seguirle: «¿Quién de vosotros, queriendo edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos...? (Lc 14.28 RVR1960). Además, se levantaban torres de vigilancia militares o pequeñas fortalezas en puntos estratégicos del territorio, entre ciudades y controlando rutas de viaje, principalmente para advertir sobre el acercamiento del enemigo (2 R 9.17). En la época romana, se colocaban en intervalos a lo largo de las vías construidas por el ejército, para controlar el tráfico y enviar señales en una línea defensiva.

Además de los cuatro tipos de torres defensivas existía una ofensiva, la de asedio, a la que se hace referencia en Isaías 23.13 y 29.3. Desarrollados por los asirios, el ariete y la torre de ataque móviles se utilizaban juntos para intentar abrir una brecha en el muro de la ciudad asediada. Se elaboraban rampas de tierra y piedra para atravesar los fosos existentes delante del mismo. Los arietes y las torres se empujaban por dichas rampas hasta llegar a este (Ez 21.22). Los defensores que habían depositado su confianza en las torres de su ciudad serían un espectáculo de desamparo en tales ocasiones.

Una lectura detenida de las cincuenta referencias a las torres muestra una imagen de lo fundamental que resultaba la edificación de las mismas en los planos de las ciudades del AT. Casi todas ellas son literales, y retratan medios físicos de protección. La imagen física tiene un doble significado. Por un lado, «torre fuerte» (Sal 61.3; Pr 18.10) y «seguridad en tus fortalezas» (Sal 122.7 NVI) constituyen una estampa de protección que evoca una sensación de seguridad. Sin embargo, la mención de torres que caen (Is 30.25) y son derribadas (Ez 26.4; 26.9) hace que tomemos conciencia de que son susceptibles de ser atacadas, pasando a ser una imagen de desamparo, vulnerabilidad y confianza equivocada del ser humano.

Además de las referencias literales a las torres, el Cantar de los Cantares emplea la imagen de forma metafórica. Se dice que el *cuello de la mujer es «como la torre de David... mil escudos están colgados en ella, todos ellos escudos de valientes» (Cnt 4.4 RVR1960). La idea de este símil no es la correspondencia visual sino una transmisión de valor: el cuello de la amada es el mejor de su tipo, y se eleva a un valor trascendente al rodearlo de asociaciones nacionales gloriosas. El mismo principio subyace a la comparación del cuello de la amada con una «torre de marfil» y de su *nariz con «la torre del Líbano» (Cnt 7.4 RVR1960). Al final del libro, la esposa, recordando sus años más jóvenes, descarta el ofrecimiento de castidad de sus hermanos (Cnt 8.8-9) afirmando: «Yo soy muro, y mis pechos como torres» (Cnt 8.10 RVR1960). En otras palabras, ahora que es madura ha demostrado su capacidad de protegerse e incluso de encontrar un marido.

Ver también CIUDAD; FORTIFICACIÓN; MURO; REFUGIO, RETIRO, LUGAR SEGURO.



Una torre de piedra de 11 metros descubierta en Jericó.

TORRE DE BABEL. *Ver* BABEL, TORRE DE.

TORRENTE

Los lectores poco familiarizados con el terreno abrupto y el clima árido de Palestina probablemente no entiendan el sentido del simbolismo del torrente en las Escrituras. Las dos principales palabras hebreas para el mismo (*naḥal*, utilizada en 140 ocasiones, y *ʾāpîq*, en 15) se han traducido «arroyo», «corriente», «desfiladero», «torrentes» y «valle». En muchos casos, estas palabras no pueden llevar a la mente del lector actual los fenómenos fundamentales para las imágenes empleadas por los escritores bíblicos.

El *naḥal* era un cauce (conocido habitualmente como wadi) en el que el agua solo fluye tras períodos de lluvia. De lo contrario está seco. Job emplea la intermitencia del torrente como una imagen de la falta de fiabilidad de sus amigos cuando se queja diciendo: «Mis hermanos me traicionaron como un torrente... al calentarse, desaparecen de su lugar» (Job 6.15-17 RVR1960). Cuando llegaban las lluvias, se producían frecuentemente desbordamientos-relámpago en los cauces. El salmista se refiere a uno de ellos cuando escribe: «Los lazos de la muerte me envolvieron; los torrentes destructores me abrumaron» (Sal 18.4 NVI). Amós, queriendo evocar el poder de un torrente desbordado por la lluvia sin la implicación de que pronto se secará, pide que la justicia avance «como impetuoso arroyo» (Am 5.24 RVR1960).

El *ʾāpîq* era el canal de agua más profundo en un valle, una garganta o un desfiladero. En las partes más secas de Palestina, estos torrentes no eran fáciles de encontrar, ni tampoco llevaban siempre agua. En Salmos 42.1, se emplea un ciervo que busca agonizante estos torrentes para retratar un anhelo de Dios insatisfecho. De igual manera, en Salmos 126.4 la restauración de la comunidad del exilio se compara con los torrentes del Neguev que se llenan de agua con las lluvias.

Otra imagen evocada por los torrentes es la del refrigerio. Muchos han encontrado desconcertante la referencia a *beber de un torrente en Salmos 110.7 al final de una serie de declaraciones acerca del estatus favorecido y exaltado del rey mesiánico. El concepto de esta afirmación quizá sea que Dios favorece al rey para que encuentre un torrente de agua en el que refrescarse del cansancio de la batalla.

Ver también AGUA; BEBER; LLUVIA; RÍO; VALLE.

TORTURA

La tortura es un acto a través del cual se inflige *dolor a alguien. Las personas bíblicas no vivían en una cultura amable, y la tortura era habitual, especialmente en la guerra. En el AT, esa *violencia formaba parte de la interacción de la nación israelita con otros pueblos, así como del trato dispensado a sus *sacerdotes y *profetas. En el NT, el *sufrimiento estaba muy presente en la vida de Cristo y sus seguidores, que sufrían por causa de la justicia. Aunque los medios de tortura en la Biblia eran numerosos y diversos, esta tiene a menudo relación con los *azotes y la *muerte, y se emplea con mucha frecuencia por crueldad o para infligir dolor más que con el fin de obtener información.

Atrocidades en la guerra y en el hogar. En la época del AT, la tortura se empleaba a menudo en tiempos de guerra, pero a pesar de su frecuencia, la misma no agradaba a Dios. Cuando el rey de Babilonia derrotó a Israel, «degolló... a los hijos de Sedequías [el rey de Israel] en presencia de este en Ribla», antes de dejarlo ciego para enviarlo a Babilonia (Jer 39.6-7 RVR1960). Según una interpretación, incluso David fue cruel en la guerra: cuando venció a Amón, sacó al pueblo de la ciudad y lo puso «a trabajar con sierras, con trillos de hierro y hachas de hierro, y además los hizo trabajar en los hornos de ladrillos» (2 S 12.30 RVR1960; algunos interpretan torturas en lugar de trabajos forzados). El trato despiadado dispensado a Amón probablemente fuese una respuesta a la crueldad de esta nación en la guerra. Al principio del reinado de Saúl, cuando algunos israelitas trataron de formalizar un tratado de paz con Amón, el rey amonita solo

aceptaría si su ejército pudiese sacar antes los ojos de todos los israelitas para asegurarse de que nunca atacarían a su pueblo (1 S 11.2). Más adelante, Dios juzga a Amón por su crueldad, condenándolo porque «abrieron a las mujeres de Galaad que estaban encintas» en busca de su propio beneficio (Am 1.13 RVR1960). Damasco era una nación igualmente sanguinaria: Dios la condena porque «trillaron a Galaad con trillos de hierro» (Am 1.3 RVR1960). Así pues, el Señor juzga en Amós a varias naciones por su crueldad innecesaria, aunque esta práctica era generalizada en tiempos antiguos.

En Israel, los individuos también se trataban con dureza unos a otros. Algunos varones de Benjamín «violaron... y ultrajaron toda la noche, hasta el amanecer» a una joven (Jue 19.25 NVI). Muchos de los profetas eran maltratados e incluso ejecutados. Por ejemplo, Jeremías recibió azotes en varias ocasiones, lo pusieron en un cepo y lo encarcelaron (Jer 20.2; 37.15). El profeta se describe como un «cordero inocente que llevan a degollar», ignorante de las conspiraciones contra él (Jer 11.19 RVR1960). Hebreos describe los muchos héroes que sufrieron *persecuciones y torturas a manos de los impíos: «Otros experimentaron vituperios y azotes, y a más de esto prisiones y cárceles. Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba, muertos a filo de espada... pobres, angustiados, maltratados» (He 11.36-37 RVR1960). Muchos profetas fueron apedreados, como Zacarías o los asesinados por Acab y Jezabel; Isaías fue aserrado, y los gobernantes israelitas maltrataron a otros innumerables hombres de Dios (1 R 19.10; 1 Cr 24.21). Así pues, incluso en tiempos de paz la tortura era un problema en Israel.

El coste del discipulado. El NT menciona la tortura tanto como el AT; sin embargo, lo hace principalmente haciendo referencia a los sufrimientos de Cristo y sus apóstoles a manos de los gobernantes que odiaban el evangelio. En el NT, la tortura toma frecuentemente la forma de azotes. Sin embargo, se centra menos en los detalles del dolor físico que en las implicaciones espirituales, como el hecho de que el cristiano sufre con Cristo y recibirá una recompensa por resistir la persecución. El NT no es el lugar para buscar descripciones físicas de la tortura.

El mayor ejemplo de tortura en el NT fue la *pasión de Cristo, que combinó tanto el sufrimiento físico como la indignidad del ridículo. Antes de enviar a Jesús a Pilato, los hombres que lo custodiaban «le escupieron en el rostro, y le dieron de puñetazos, y otros le abofeteaban» y ridiculizaban (Mt 26.67 RVR1960). Además, estos hombres, «vendándole los ojos, le golpeaban el rostro, y le preguntaban, diciendo: Profetiza, ¿quién es el que te golpeó?» (Lc 22.64 RVR1960). Tras la sentencia de Pilato, le pusieron un manto de escarlata y una corona de espinos, le escupieron y le golpearon con una caña en la cabeza (Mt 27.29-30). La crucifixión (*ver* Cruz) en sí misma fue otra dolorosa tortura, y los enemigos de Cristo añadieron a su agonía más burlas y le dieron a beber agua mezclada con vinagre cuando pidió beber (Mt 27.33-44).

Cristo, que sufrió tan gran rechazo y tormento, dijo a sus discípulos que ellos también debían esperar el mismo trato. De hecho, la iglesia primitiva no fue bien recibida en todas las naciones en las que se extendió, y los primeros cristianos se vieron sometidos a torturas. Sin embargo, las epístolas del NT contienen pocos detalles sobre estos sufrimientos; se centran más en la importancia de soportarlos con justicia que en relatos

sobre los mismos. Pedro explica que los creyentes deberían sufrir tal como Cristo sufrió, porque ese dolor por el que este pasó fue el que les dio la salvación, y «por sus heridas» fueron sanados (1 P 2.24). Pedro destaca que Cristo afrontó el sufrimiento aceptándolo en silencio: «Cuando padecía, no amenazaba, sino encomendaba la causa al que juzga justamente» (1 P 2.23 RVR1960).

Como sufrió de forma tan justa y generosa por ellos, Pablo consideraba un honor que tanto él como sus hermanos pudiesen sufrir con Cristo. El apóstol dice a los filipenses: «Porque a vosotros os es concedido a causa de Cristo, no solo que creáis en él, sino también que padezcáis por él» (Fil 1.29 RVR1960). De igual forma, Pedro aconseja a los cristianos que no se sorprendan «del fuego de prueba que os ha sobrevenido», porque no solo viene para ponerlos a prueba, sino que es también una bendición ser «participantes de los padecimientos de Cristo» (1 P 4.12-13 RVR1960). En el NT aparecen exhortaciones parecidas, cuyo propósito es mantener fuerte a la iglesia en tiempos de persecución.

Aunque encontramos pocos detalles en el NT de las cruentas torturas sufridas por los creyentes, podemos ver o deducir unos pocos en las cartas de Pablo a sus iglesias. En 2 Corintios, provee una pincelada de las pruebas que había experimentado en su ministerio porque había soportado «trabajos más abundantes» y más cárceles que otros miembros de la iglesia: «en azotes sin número; en cárceles más; en peligros de muerte muchas veces. De los judíos cinco veces he recibido cuarenta azotes menos uno. Tres veces he sido azotado con varas; una vez apedreado» (2 Co 11.23-25 RVR1960).

Aunque la mayoría de las descripciones bíblicas de la tortura hacen alusión a acontecimientos que ya han ocurrido, las Escrituras contienen unas pocas referencias generales a una tortura futura que todos los pecadores sufrirán. Las descripciones del infierno en los Evangelios ofrecen la primera pincelada de este castigo futuro. Por ejemplo, Cristo cuenta la historia de un hombre pobre, Lázaro, que va al cielo mientras su vecino rico es enviado al Hades. Allí, un «lugar de tormento», el rico se encuentra en una agonía tan grande que suplica a Abraham que envíe a Lázaro «para que moje la punta de su dedo en agua, y refresque mi lengua; porque estoy atormentado en esta llama» (Lc 16.24, 28). Abraham se niega a hacerlo, afirmando que existe un abismo infranqueable entre el cielo y el infierno. La palabra traducida «tormento» en Lucas 16.28 también se emplea para referirse a la prueba de fuego y golpeo a la que se someten los metales. En otros pasajes, Jesús describe el infierno como un lugar de tinieblas exteriores donde «será el lloro y el crujir de dientes» (Mt 25.30 RVR1960).

El libro de Apocalipsis provee una visión escatológica de los tormentos que Dios infligirá a la tierra y a sus habitantes pecadores. Con el toque de las siete trompetas, siete plagas caerán sobre la tierra. Las cuatro primeras implican que arde la tercera parte de la tierra, la destrucción de una tercera parte del mar y su vida, la amargura de un tercio de los manantiales de agua fresca, y el oscurecimiento de la tercera parte de los cielos (Ap 8.7-13). Aunque estas pruebas afectan sin duda negativamente a los habitantes de la tierra, la quinta trompeta trae una violenta oleada de tortura sobre los seres humanos. Dios envía un ángel a la tierra con las llaves del pozo del abismo, el cual abre, dejando que subiese

«humo del pozo como humo de un gran horno» para oscurecer el cielo (Ap 9.2 RVR1960). Terribles langostas demoníacas surgen del mismo, con un poder como el de «los escorpiones de la tierra» (Ap 9.3 RVR1960). Estas no pueden tocar nada excepto a las personas «que no tuviesen el sello de Dios en sus frentes», y «les fue dado, no que los matasen, sino que los atormentasen cinco meses» con aguijones como los de los escorpiones (Ap 9.4-5 RVR1960). La angustia de los atormentados será tan grande que «buscarán la muerte, pero no la hallarán» (Ap 9.6 RVR1960). Finalmente, se toca la sexta trompeta y una tercera parte de la humanidad muere por una serie de plagas (Ap 9.13-21).

Como las naciones no se arrepienten tras el toque de las trompetas, Dios envía siete copas, o plagas, sobre la tierra. La primera es «una úlcera maligna y pestilente» sobre las personas (Ap 16.2 RVR1960); la segunda es la destrucción de los mares; la tercera, los ríos de la tierra se convierten en sangre; la cuarta, un calor que abrasa a las personas; la quinta, una gran oscuridad que hace que estas se muerdan dolorosamente la lengua; la sexta, se seca el río Éufrates; y la séptima, un gran terremoto y piedras de granizo de más de cuarenta kilogramos de peso para destruir la tierra (Ap 16).

Finalmente, como las naciones siguen sin arrepentirse, Dios juzgará a los hacedores de maldad en el último juicio. Cualquiera que adore a la bestia «beberá del vino de la ira de Dios... y será atormentado con fuego y azufre delante... del Cordero; y el humo de su tormento sube por los siglos de los siglos; y no tienen reposo ni de día ni de noche» (Ap 14.10-11 RVR1960). La bestia, Satanás y todos los impíos desde el principio de los tiempos serán echados en ese pozo de tormento eterno como juicio final por sus pecados. Así pues, Apocalipsis llega a la conclusión de que aunque las personas de la tierra se han infligido increíbles torturas unos a otros, el tormento final de los impíos será aun más severo, peor de lo que ningún humano nunca ha intentado o imaginado.

Ver también DOLOR; FIN DE LOS TIEMPOS; INFIERNO; MÁRTIR; PERSECUCIÓN; SUFRIMIENTO; TORMENTO.

TRABAJADOR ASALARIADO

Jornalero contratado (habitualmente de forma temporal) para llevar a cabo una labor manual o cualificada para una ocasión específica. La naturaleza exacta del trabajo o servicio realizado variaba en gran manera. Los jornaleros podían contratarse para labores generales (1 S 2.5), agrícolas (Lc 15.17, 19), horticulturales (Mt 20.1, 7), o incluso en un barco de pesca (Mr 1.20). Los trabajadores cualificados incluían a los orfebres (Is 46.6), albañiles y carpinteros (2 Cr 24.12), así como soldados mercenarios (Jue 9.4). En la Biblia, la imagen de este tipo de trabajador indica tres conceptos principales: privación, transitoriedad y autoservicio.

La suerte de un jornalero es sobre todo una imagen de privación y dificultades. Podemos captar el aroma de lo que significaba ser uno de ellos por la forma en que Deuteronomio 24.14 los vincula con los pobres, los necesitados y los extranjeros, y Malaquías 3.5 con las viudas, los huérfanos y los extraños. Las tres referencias a trabajadores contratados en la parábola del hijo *pródigo (Lc 15.15, 17, 19) nos muestran que estos pertenecían a la más baja de las tres categorías de siervos: los

esclavos (que ocupaban una buena posición en la familia), los *siervos (subordinados a los esclavos), y los trabajadores contratados (solo para la ocasión). Como estos últimos eran propensos a sufrir explotación, se instituyeron leyes específicas para garantizar sus derechos (Lv 19.13; Dt 24.14-15). A pesar de estas medidas, los profetas dejan claro que estas personas eran explotadas y que esa fue una de las razones por las que Israel sufrió el juicio de Dios (Mal 3.5; Jer 22.13). La imagen del trabajador asalariado como un espectáculo de miseria de subraya en el memorable símil de Job: «¿No es acaso brega la vida del hombre sobre la tierra, y sus días como los días del jornalero? Como el siervo suspira por la sombra, y como el jornalero espera el reposo de su trabajo, así he recibido meses de calamidad, y noches de trabajo me dieron por cuenta» (Job 7.1-3 RVR1960).

Los jornaleros también simbolizan transitoriedad. Vivían al día con una paga de subsistencia. La NVI vincula en tres ocasiones al jornalero con el «residente temporal» (Ex 12.45; Lv 25.6, 40). Cuando Isaías quiere estipular la brevedad con la que el juicio de Dios caerá sobre una nación, emplea la expresión «como los años de un jornalero» (Is 16.14; 21.16). Los jornaleros, que solo tenían trabajo garantizado mientras tuviesen una tarea que realizar, no disponían de seguridad laboral. Una vez que la tarea se completaba, eran despedidos. Lo único que sostiene al jornalero es la perspectiva del pago al final del día (Job 7.2). Esta imagen de siervos contratados como jornaleros que reciben su pago al final de un día llevó a Jesús a incluirlos en su parábola de los obreros en la *viña (Mt 20.1-16), donde es importante para la lógica de la misma el hecho de que personas que han trabajado diferentes cantidades de horas reciben el mismo pago.

En los usos negativos, el jornalero bíblico pasa a ser un símbolo de autoservicio. Este no trabajaría más allá del fin de un contrato porque no tenía interés personal en el resultado de su labor. Esta es precisamente la idea en la referencia más ignominiosa al jornalero, la que tiene lugar en el discurso de Jesús del buen pastor, donde el asalariado abandona a las *ovejas cuando aparece un lobo (Jn 10.12-13). Sale corriendo porque las ovejas no son suyas y solo se preocupa por sí mismo.

Ver también OBRA, OBRERO; OVEJA, PASTOR; PAGA.

TRAGAR

En el mundo natural, el vencedor y la víctima se definen con un acto simple: el primero *come y la segunda es devorada. Un leopardo demuestra de dominio de forma excepcional cuando después de cazar un antílope, lo arrastra hasta su árbol y come tranquilamente. Lo más espectacular es cuando una criatura desencaja su mandíbula, obre su tremenda *boca y engulle de una vez a su oponente. Las Escrituras emplean este poderoso lenguaje para mostrar la total dominación de una parte sobre otra.

Faraón y sus magos no pueden igualar al Señor y sus siervos. Este hecho se comprueba de forma extraordinaria en el encuentro de las varas que se vuelven serpientes en Éxodo 7. Aarón tira la suya al suelo, y esta se convierte en un gran reptil. Para no ser superados, los hechiceros de Faraón hace lo mismo con sus varas, pero la serpiente de Aarón se traga las de Faraón (*ver* Aarón, vara de).

Ocurre lo mismo, pero en una escala mayor, cuando el *mar vence al necio Faraón y a sus huestes. Éxodo 15 recoge el cántico de victoria de Israel: «Alardeaba el enemigo.

Repartiré sus despojos hasta quedar saciado» (Ex 15.9 NVI). Pero «extendiste tu diestra; la tierra los tragó» (Ex 15.12 RVR1960).

Encontramos una exhibición igualmente poderosa del dominio del Señor cuando Coré y sus seguidores se rebelan contra Moisés. Este convoca una asamblea y declara la necesidad de que los rebeldes mueran de una forma totalmente novedosa de forma que no existan dudas acerca de quién ostenta la autoridad. Tan pronto como termina de hablar, «la tierra se abrió debajo de ellos; se abrió y se los tragó, a ellos y a sus familias, junto con la gente y las posesiones de Coré» (Nm 16.31-32 NVI).

La *tumba, o Seol, se personifica tragándose por completo a la persona. Este hecho incrementa la humillación y el temor de la misma (Pr 1.12; *ver* Muerte). En el contexto de la tumba, esa gran boca temida por todos, tendrá lugar el acto más asombroso de tragarse algo, en cumplimiento de Isaías 25.7-8: «Sobre este monte rasgará el velo que cubre a todos los pueblos, el manto que envuelve a todas las naciones. Devorará a la muerte para siempre» (NVI). Pablo dice que en la resurrección, «cuando lo corruptible se revista de lo incorruptible, y lo mortal, de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: "La muerte ha sido devorada por la victoria"» (1 Co 15.54 NVI).

Ver también BOCA; COMER; GARGANTA.

TRAGEDIA COMO TRAMA DEL ARGUMENTO

Una trama trágica pasa de la prosperidad a la calamidad. Como relato de un cambio de suerte debe diferenciarse del patetismo, que representa un sufrimiento no mitigado de principio a fin. Además, la tragedia es una historia de calamidades excepcionales, no de una desgracia común. Se centra en lo que más tememos y evitamos afrontar, el potencial destructivo del mal.

Aunque el denominador común más básico de la tragedia es que se trata de la historia de una caída, otros elementos se consideran habitualmente esenciales para que una trama se etiquete como trágica. La tragedia se centra en un protagonista, el héroe trágico, en contraste con el énfasis más social o comunitario de la comedia. El héroe trágico es típicamente una persona de elevada posición social, como un rey o un gobernante, alguien más grande que el ser humano común, aunque al mismo tiempo representativo de las personas en general. La tragedia en sí siempre viene provocada por algo que el héroe hace. Aristóteles lo llamó *hamartia*, un trágico defecto del carácter que no solo hace a la víctima responsable de la caída sino en cierto modo merecedora de la misma. La tragedia se basa por tanto en los cimientos del error o la fragilidad humanos, y destaca la capacidad humana de decidir frente al determinismo. Todas las tragedias bíblicas son variantes del tema de la desobediencia humana a Dios. Con frecuencia, el héroe trágico llega a un momento de percepción, habitualmente una perspectiva de lo que ha hecho mal para poner en marcha las fuerzas de la retribución. Conforme se desarrolla el argumento trágico, el héroe se va quedando aislado de la sociedad. Las tragedias terminan normalmente con la muerte del mismo.

La tragedia bíblica prototípica es la *caída de la inocencia en Génesis 3. Es la historia de una elección errónea en forma de desobediencia al mandato de Dios, así como de un crimen y un castigo. La gran obra maestra de la tragedia en la Biblia es la historia del rey

Saúl en 1 Samuel, que gira en torno al fracaso de este como líder. La tragedia de *Sansón tiene una importancia similar (Jue 13–16). En ella, el héroe es culpable de innumerables pecados, incluyendo el quebrantamiento de un voto nazareo y el desperdicio de los dones de Dios. De acuerdo con la tendencia de la tragedia de asignar una causa específica a la caída del héroe, la historia de *David narrada en 1 y 2 Samuel es una tragedia, teniendo en cuenta que es un relato de éxito hasta el episodio de *Betsabé y Urías, tras el cual tiene lugar el sufrimiento del héroe.

Las crónicas históricas del AT también contienen historias de tragedia. Numerosos personajes unen su destino al mal en lugar del bien y ponen de manifiesto defectos de carácter en el proceso. La relación de causa y efecto entre el *pecado y *sufrimiento está muy presente en estas historias individuales y nacionales. *Caín comete un asesinato y se condena a una vida errante (Gn 4.1-16). Acán oculta el botín de plata y oro en su tienda y muere por ello (Jos 7). Coré, Datán y Abiram se rebelan contra la autoridad de Moisés y Aarón, y la tierra se los traga junto a sus familias (Nm 16). La nación de Israel recurre a la *idolatría y es incapaz de poner en práctica sus responsabilidades del *pacto, por lo que acaba en el exilio. Estos son solo unos ejemplos de las narraciones trágicas que encontramos en la narrativa bíblica.

La literatura de *sabiduría del AT también sigue un hilo trágico. En ella encontramos retratos de la autodestrucción de las personas que viven con *violencia (Pr 1.10-19), que están apresados por los lazos del pecado o que mueren por falta de disciplina (Pr 5.22-23). Caer en la *tentación de una *seductora lleva a una muerte metafórica, una víctima abatida (Pr 7.21-27; ver también Pr 2.16-19; 5.3-6; 22.14).

Las parábolas de Jesús constituyen otra fuente de tragedias. En estos dramas de la elección del alma vemos un potencial inevitable para la tragedia o la comedia. La galería de figuras trágicas es impresionante: el *siervo perezoso que oculta el dinero de su amo, las cinco *vírgenes insensatas, los invitados a una *boda que rechazan la invitación, el hermano mayor que *rechaza la celebración del perdón, el rico que ignora al mendigo y comprueba que su suerte cambia en el más allá, el *fariseo santurrón que vuelve a casa de su oración en el templo condenado, el *campesino rico que hace planes complacientemente para su retiro.

Sin embargo, a pesar del hilo trágico de la Biblia, la tragedia no es la forma bíblica predominante. La narrativa de las Escrituras está llena de incidentes potencialmente trágicos pero en los que la tragedia se evita debido al arrepentimiento del protagonista y el perdón de Dios. El arrepentimiento de David después de su pecado con Betsabé (y Urías) es el paradigma. El mundo de la tragedia literaria es un mundo cerrado, sin vía de escape una vez que el héroe ha cometido el error trágico. Sin embargo, el mundo de la religión bíblica siempre está abierto al *perdón de Dios, incluso después de que se haya cometido un error trágico. La Biblia se preocupa por la obstinación humana pero también por el potencial *redentor de la tragedia, por lo que es más que trágico.

Ver también CAÍDA DE LA INOCENCIA; COMEDIA COMO PATRÓN RECURRENTE; TIPOS DE CARÁCTER; TRAMAS DEL ARGUMENTO.

TRAICIONAR, TRAICIÓN

La traición es el material del que se hacen los dramas. La Biblia contiene historias de este tipo, incluyendo la traición del secreto de *Sansón por parte de Dalila (Jue 16) y la de Jesús por parte de Judas (Mt 26.48-50). Sin embargo, estos actos no se etiquetan peyorativamente, como podrían serlo en los medios modernos. Más bien, los escritores emplean palabras expresivas, que pueden tener diversos significados positivos y negativos, con el fin de evocar la verdadera naturaleza de los actos oscuros.

La principal imagen de la traición en el AT es la exhibición indebida de lo que debería permanecer oculto (heb. *gālâ*). Así pues, «el chismoso que traiciona la confianza» (Pr 20.19 NVI) es literalmente quien «revela» una información que no debe. Sin embargo, Dios revela (*gālâ*) apropiadamente sus secretos a los profetas (Am 3.7). La misma palabra describe también las relaciones sexuales indecentes (Lv 18.6, literalmente «descubrir» la desnudez), indicando que cualquier exposición indebida de asuntos privados ejerce un impacto en la propia raíz de la identidad de la persona. Por tanto, la divulgación de las vidas privadas en la prensa sensacionalista se definiría como traición en términos del AT, al igual que la difamación, que las personas sabias evitan (Pr 20.19). Por el contrario, cuando el *adulterio de David salió a la luz, fue un desafío privado de un profeta, no una publicación para todos (1 S 12).

Una imagen secundaria de la traición en el AT es la del engaño, especialmente «quebrantar la confianza» con Dios u otra persona (heb. *bāḡad*); esto es, la deslealtad. Esta imagen es poderosa en una cultura que valoraba la solidaridad y la confianza. La amargura de Jeremías brota en parte del hecho de que su propia familia lo ha traicionado (Jer 12.6) de la misma forma que la nación ha sido infiel a Dios actuando como una esposa adúltera (Os 5.7). En este sentido, la traición pudre las relaciones y rompe los vínculos que mantienen unida a una comunidad.

La imagen de la traición en el NT, limitada mayoritariamente a los actos de Judas, es bastante diferente. Se trata de la «entrega» de una persona a otra (gr. *paradidōmi*), como en la entrega casi legal de Jesús a sus ejecutores por parte de Pilato (Mt 27.26). Judas Iscariote, apodado «el traidor» en muchas versiones, es literalmente en el griego «aquel que entregó [a Jesús]».

Este hecho sitúa sus actos firmemente en el ámbito del juego de poder humano, fuesen cuales fuesen sus motivos. Por un asombroso momento de la historia, Judas el mortal tuvo en su poder a Cristo el eterno, y pudo obligarle a conformarse a sus propios planes confusos. Jugó a ser Dios y se convirtió en el arquetipo de todos aquellos que imponen su voluntad sobre los demás.

Por extensión, Judas estaba traicionando mucho más que el paradero de Jesús (Lc 22.3-6) o incluso su amistad y confianza (Jn 13.26-30). También estaba traicionando los principios básicos de la conducta cristiana: negación de la propia voluntad, confianza en la providencia de Dios, y un amor por los demás que se niega a manipularlos. Lejos de permitir a los cristianos explicar el acto de Judas como pura codicia o inspiración satánica, el NT los obliga a considerar traición cualquier uso pertinaz del poder contra otra persona, ya sea físico, litigioso, emocional o espiritual. Al igual que el «descubrimiento» del AT, esos actos traicionan la humanidad, la identidad y la libertad

esenciales de una persona. Aun así, la traición de Judas forma parte del plan trascendente de Dios, de forma que se recuerdan extrañamente las palabras de José a sus hermanos: «Vosotros pensasteis mal contra mí, mas Dios lo encaminó a bien» (Gn 50.20 RVR1960).

Ver también ENGAÑO, HISTORIAS DE.

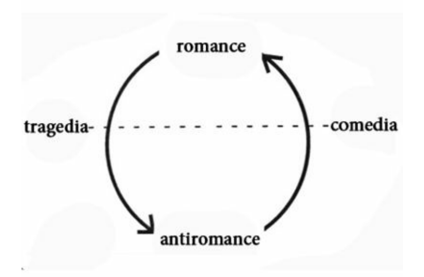
TRAMAS DEL ARGUMENTO

El material que sigue es, principalmente, la taxonomía de los temas del argumento. El tratamiento detallado del los temas del argumento principal puede hallarse en artículos individuales como se ha indicado. Aquí, la idea consiste en parte en despertar la conciencia sobre la prevalencia de temas de argumentos familiares en la Biblia, para ampliar el léxico propio en cuanto a estos y a la vez proporcionar una estructura exhaustiva para considerarlos como un único edificio interrelacionado.

Ninguna estructura única puede cubrir toda la gama de temas del argumento. Sin embargo, existen grupos identificables que facilitan la gestión de los detalles. Estos grupos constan de cuatro categorías amplias de material. Algunos temas son arquetipos, como la *iniciación y el *viaje. Otros son convencionalismos narrativos como la reversión o *giro de los acontecimientos y el *reconocimiento. Una tercera categoría es la de los géneros narrativos como la *historia de batallas y la *historia de amor. Otros temas del argumento, como las historias de *terror y las de *pecado, se basan en temas principales más que en elementos de forma literal.

El monomito. El paradigma simple más amplio para organizar los temas del argumento es el monomito: la historia compuesta sobre la que todas los relatos individuales se pueden construir. Esta «única historia» de la literatura se organiza como un círculo de cuatro fases que corresponden a las cuatro estaciones. Se podría representar de la forma siguiente:

Las dos fases por encima y por debajo de la línea del horizonte proporcionan relativamente pocos elementos para el argumento, porque consisten en estados estáticos, mientras que la narrativa tiende a enfocarse en el cambio y el desarrollo. Los elementos pertenecientes a la categoría del romance incluyen las historias de *prosperidad, de *hospitalidad y *provisión, así como escenas de *buena vida. En la categoría de antirromance encontramos historias de *sufrimiento, *opresión y *esclavitud, historias de pecado así como categorías de pesadillas (*ver* SUEÑOS, VISIONES) como historias de *violencia, *terror, *peligro y *asesinato.



El patrón genérico de movimiento descendente, desde la prosperidad a la pérdida es la *tragedia. Sus formas más específicas son la *caída de la inocencia, las historias de exilio o de expulsión, el tema del *crimen y del tema del castigo e historias de *infravaloración.

La categoría más numerosa entre los temas de argumento que se agrupan en torno al monomito son los de la *comedia, el progreso ascendente desde la esclavitud a la prosperidad, o desde un estado menos deseable a otro que más deseable. Aquí encontramos historias de *incremento, *misericordia, *reforma, *reunión/reconciliación, *renacimiento, *restauración, *recompensa, *redención y *regreso. Como atestiguan todas las palabras anteriores con el prefijo *re-,* el movimiento cómico revierte esencialmente una inclinación negativa hacia una meta positiva. Además, podemos observar el tema de la *transición de la pobreza a la riqueza e historias de *vuelta a casa y *burlas.

Unos cuantos temas de argumento recrean todo el patrón en forma de U del monomito. Podríamos destacar que el movimiento esencial es una constricción seguida por una expansión (como dan a entender algunos de los temas cómicos indicados en el párrafo precedente). Así es el tema del *rescate; la *terrible experiencia y la *prueba o el examen que se superan con éxito; la *búsqueda en el que los obstáculos para llegar a la meta se vencen de forma progresiva; el tema de *perdido y encontrado; y la *triste victoria del *desvalido.

Convencionalismos narrativos. El siguiente grupo más grande de temas del argumento surge de los convencionalismos básicos del narrador. En el corazón de cada historia hay un conflicto en la trama. El elemento de la polémica suele ser múltiple, y puede existir a varios niveles: las personas contra su entorno, contra otros seres humanos, contra la sociedad o las instituciones, contra las fuerzas sobrenaturales, contra elementos de su propio carácter. Los conflictos del argumento pueden ser, además, físicos, emocionales, morales/espirituales o psicológicos. La estructura de tales polémicas es un arco de lucha en aumento y de tensión seguido por una relajación de la tensión, con la resolución y el cierre del conflicto al final de la historia. El ritmo básico es un problema que se desplaza hacia la solución, una tensión resuelta. Los argumentos se basan asimismo en un patrón proporcionado de principio-centro-final. Como tal, son una destilación de los materiales disponibles puesto que los acontecimientos de la vida real rara vez se autocontienen de esta forma.

Dentro de la estructura lineal del movimiento de la trama recurren varios temas más específicos. De acuerdo con la tendencia de los conflictos del argumento a dirigirse hacia la resolución de las cuestiones presentadas al principio, los temas de *epifanía y *revelación/reconocimiento son comunes. Una vez más, el elemento de suspense implícito en el paradigma perfilado en el párrafo anterior genera temas como el *engaño, la *sorpresa y la *reversión. Las historias de *espías, de *batalla, de *aventura, de *fugas y de *escondite e intrigas son fenómenos relacionados. Aquí también hallamos historias de *riesgo, y la *apuesta o la osadía pertenecen a la misma familia de narrativa.

Las historias dependen, en última instancia, de las elecciones que hacen los personajes, y en ocasiones este elemento de escogimiento es tan destacado como para producir una categoría de historias de *elección. La dinámica de este tipo de historias está ligada con frecuencia a la *prueba y a los temas de la *tentación. Finalmente, de acuerdo con el

principio de las tramas para recoger el crecimiento y el cambio, los temas de la *transformación y la *conversión son importantes.

El tema del viaje. Los viajes literales y metafóricos proporcionan una categoría más de temas de argumento. El énfasis se halla en el progreso lineal de la acción, acompañada por el crecimiento de los personajes que emprenden dicho viaje. Dentro de este paradigma general encontramos historias de *viaje, de *búsqueda y de andar *errante, y de *peregrinación.

La vida del héroe. Otro conjunto de temas converge en la vida compuesta de un *héroe. El patrón resultante puede considerarse como una manifestación específica del monomito en forma de U observado con anterioridad. Las historias de héroe suelen empezar con las circunstancias del nacimiento especial y la infancia del protagonista (*ver* ANUNCIACIÓN; HISTORIA DE NACIMIENTO). Los héroes suelen ser llamados a una tarea o destino especiales (*ver* LLAMADO, VOCACIÓN) y, después de esto, pasan por una iniciación. La tarea del *héroe implica, casi siempre, una terrible experiencia y una prueba, y en la Biblia también suele haber casi siempre un encuentro *divino-humano. La vida del héroe suele acabar en *triunfo. Si se cuenta toda su historia, la última fase incluye temas como la despedida (*ver* DISCURSO DE DESPEDIDA) y *sepultura.

Temas de juicio. El elemento de *justicia también figura de manera prominente en los temas de argumento. Al margen del ingrediente de conflicto en la trama, ningún convencionalismo ha tenido una presencia más universal en las historias que la justicia *poética: la práctica de acabar las historias recompensando la vitad y castigando el vicio. Además, el elemento de justicia puede ser tan destacado como el material básico de la historia para producir un género de historias de *juicio. Las historias de *venganza se arraigan en el principio de juicio, como las de destrucción cataclísmica de personas o *ciudades. Los intentos de engañar al oráculo de Dios (*ver* ENGAÑAR AL ORÁCULO) también son historias de juicio.

Historias de familia. Un grupo final de temas de argumento se determina por el contenido de las historias, que son domésticas por naturaleza. Aquí encontramos historias construidas en torno a las relaciones *familiares. Temas específicos incluyen el *matrimonio y la rivalidad entre *hermanos así como el género de la historia de *amor. Las historias de reunión familiar y de regreso al hogar redondeaban el grupo.

Ver también TIPOS DE CARÁCTER; COMEDIA COMO TEMA DE ARGUMENTO; JUSTICIA POÉTICA; TRAGEDIA DE TEMA DE ARGUMENTO.

TRAMPA

La imagen de la trampa aparece con frecuencia en la Biblia y está vinculada tanto con peligro físico y espiritual. Las imágenes que la acompañan incluye lazos, redes y *hoyos. La imagen misma procede principalmente de la *caza y puede incluir la matanza de *pájaros, *animales salvajes como ciervos y antílopes, o *peces. Las trampas utilizadas en el antiguo Oriente Próximo solían ser fosos cubiertos con redes camufladas y este era uno de los métodos principales de cacería en aquella época. Job 18.8-10, pasaje en el que Bildad se vuelve elocuente sobre su tema favorito de sermón —la calamidad que los

impíos acarrean sobre sí mismos— emplea la secuencia «red», «mallas», «trampa», «lazo» y «cuerda» (RVR1960). El Salmo 140.5 también contiene términos que aparecen en la Biblia como sinónimos de trampa: una «trampa» escondida destinada a una víctima, «cuerdas» en forma de «red... tendid[a]» y «lazos» puestos «a lo largo del sendero».

Muchos reyes mesopotámicos describían batallas como escenas de cacería en las que sus ejércitos tendían con éxito la red de caza para atrapar a sus captores. El acto de cazar algo demostraba, pues, su completo dominio sobre sus inferiores, un tema repetido en los relatos de los dioses egipcios y los faraones, a quienes se les decía que echaran su red sobre todas las cosas vivientes de la tierra. La Biblia retoma estos temas mesopotámicos; la mayoría de las veces se usa la imagen de una trampa para mostrar el dominio de alguien que lanza la red o que la extiende, acompañada de la impotencia de aquel que es capturado en ella.

La Biblia se refiere más a menudo a las prácticas injustas como la trampa para quienes las practican. Tenemos, por ejemplo, la advertencia de Dios a los israelitas con respecto a los cananeos. En Éxodo y Josué, Dios les dijo una y otra vez que debían matar a todo ese pueblo y no establecer lazos matrimoniales con ellos, no fuera que los dioses de ellos se convirtieran en una trampa (Ex 23.33; 34.12; Dt 7.6; Jos 23.13; Sal 106.36). Sin embargo, hacia el principio de Jueces, Israel ya ha desobedecido, de modo que Dios promete un cumplimiento de su anterior profecía: «Serán azotes para vuestros costados, y sus dioses os serán tropezadero» (Jue 2.3 RVR1960). La idolatría fue, pues, uno de los principales pecados que atraparon al pueblo de Dios.

Otros pecados también se describen como una trampa. El hombre sabio de Proverbios proporciona a sus alumnos una larga lista de dichos enredos malignos. Entre ellos están «la boca de los necios», los *votos precipitados, la ganancia de riquezas mediante el engaño, los caminos de una persona iracunda, engañar al justo para que haga el mal, la adulación al prójimo y el «temor a los demás» en lugar de la confianza en Dios (Pr 18.7; 20.25; 21.6; 22.25; 28.10; 29.5; 29.25). Una de las principales imágenes de trampas en Proverbios es el hombre atrapado por el *adulterio. Se le describe con minuciosidad como alguien que «fue tras ella como el buey que va camino al matadero; como el ciervo que cae en la trampa, hasta que una flecha le abre las entrañas; como el ave que se lanza contra la red,
sin saber que en ello le va la vida» (Pr 7.22-23 NVI). Eclesiastés secunda esta advertencia contra las mujeres perversas: «Y encontré algo más amargo que la muerte: a la mujer que es una trampa, que por corazón tiene una red y por brazos tiene cadenas» (Ec 7.26 NVI).

Para los escritores bíblicos el pecado en general es una trampa para el pecador. Proverbios declara que «al malvado lo atrapan sus malas obras; las cuerdas de su pecado lo aprisionan» (Pr 5.22 NVI). Un tema así presenta dos formas distintas de considerar el castigo inevitable de la persona inmoral. Es producto del justo *juicio de Dios sobre el pecado y su autoridad suprema para juzgar la tierra. Sin embargo, la Biblia también lo presenta como la consecuencia inevitable y del todo natural del pecado: este ciega y aplasta a los pecadores hasta que se vuelven tan vulnerables y debilitados que

básicamente se autodestruyen. Esta última perspectiva se expresa en Eclesiastés: «El que cava la fosa, en ella se cae. Al que abre brecha en el muro, la serpiente lo muerde» (Ec 10.8 NVI). Una y otra vez expresan los salmos el mismo tema, que el impío caerá en su propio foso o red (Sal 7.15; 9.15; 35.8; 57.6; 58.12).

Así como romper un muro pone a una persona en gran riesgo de que le muerda alguna serpiente que viva en él, cavar un foso (metáfora usada a lo largo de las Escrituras para pecar) lo pone a uno en grave riesgo de caer en él. Esto se debe en parte a que el pecado puede distraernos y nublar nuestro juicio, de igual manera que Saúl esperaba distraer o sacar a David de su guerra contra los filisteos con engaño, dándole a una de sus hermosas hijas por esposa (1 S 18.21). El pecado puede ser, pues, una trampa aunque solo sea porque distrae a las personas de sus búsquedas más sensibles y justas.

Las advertencias del NT sobre el pecado tienen el mismo tono. Jesús llama al pecado *ceguera, diciendo que esta es la razón por la que el pecador tiene más probabilidades de «caer en un foso» (Lc 6.39 RVR1960). También describe el día de juicio como una trampa en la que quienes «se carguen de glotonería y embriaguez y de los afanes de esta vida» caerán inevitable e inesperadamente (Lc 21.34-35 RVR1960). Pablo describe el deseo de riquezas como una tentación que atrapa, una de las «muchas codicias necias y dañosas, que hunden a los hombres en destrucción y perdición» (1 Ti 6.9 RVR1960). Queda claro que Dios considera el pecado como un estorbo que conduce a las personas a caer en la trampa de las consecuencias naturales de sus actos.

No obstante, el juicio divino sobre el pecado también es un elemento fundamental de esta trampa. Como los reyes y dioses mesopotámicos, Dios declara su soberanía a través de su poder para echar redes sobre las personas, para establecer trampas para aquellos que le disgustan. En su juicio sobre Egipto, Dios declara: «Yo extenderé sobre ti mi red con reunión de muchos pueblos, y te harán subir con mi red» (Ez 32.3 RVR1960). Le declaró a Israel que él mismo era la trampa y el lazo que los atraparía, expresando en una metáfora que la desobediencia de ellos a sus mandamientos resultaría en destrucción (Is 8.14-15). Isaías describe a estos israelitas castigados como presas indefensas, «como antílopes atrapados en la red (Is 51.20 NVI)». Son tan inermes que están «todos ellos atrapados en cavernas y escondidos en cárceles; son puestos para despojo, y no hay quien libre; despojados, y no hay quien diga: Restituid» (Is 42.22 RVR1960). Cualquier persona piadosa en una situación difícil percibe que tal vez haya disgustado a Dios. Job se lamenta: «Es Dios quien me ha hecho daño, quien me ha atrapado en su red» (Job 19.6 NVI).

Otro grupo destacado de imágenes de trampas gira en torno a la opresión que los impíos poderosos infligen a los débiles. Los salmistas suplican a Dios que los salve de gente a la que se describe al acecho de los justos como crueles cazadores. El malvado está «listo para atrapar al indefenso; le cae encima y lo arrastra en su red» y «sin causa» el arrogante cava un foso para el salmista (Sal 10.9 NVI; 35.7; 119.85; 140.5). Asimismo, «tienden una red» en el camino del salmista (Sal 57.6 NVI). Jeremías describe a los impíos como cazadores de ave que ponen trampas para «atrapar a la gente» (Jer 5.26 NVI). Tal vez la descripción más colorida de los impíos como cazadores es la descripción

de los caldeos en Habacuc. Israel desobedeció y Dios los entregó a sus enemigos, haciendo «a los hombres como peces del mar» (Hab 1.14 NVI). Una ingeniosa trampa para aves se ha cerrado sobre su presa. Dos arcos cubiertos con mallas (no descritas) se cierran de golpe cuando el pájaro intenta hacerse con el cebo. En su gran poder, los caldeos empezaron a conquistar la tierra, «los saca a todos con anzuelo, los arrastra con sus redes, los recoge entre sus mallas» y después, disfrutando del botín de guerra consumiendo hasta la saciedad a las personas como si fueran peces» (nvi).

De entre todos los perversos, *Satanás es el depredador más cruel, y sus tentaciones se describen en el Nuevo Testamento como la «trampa del diablo» (1 Ti 3.7 NVI; 2 Ti 2.26). Por tanto, a los malvados se les suele pintar como astutos cazadores con insaciable apetito de destruir y consumir a cualquiera que sea más débil.

Sin embargo, Dios ve la crueldad de los impíos y, por ello, hace que las trampas que estos ponen para los justos se cierren sobre ellos. El Salmo 69 describe la *mesa abundante de ellos como una trampa que los atrapará, usando la imagen de una trampa mesopotámica típica en la que la red se extiende y se cierra de golpe mediante dos brazos de palanca que saltan y encajan (Sal 69.22).

Sin embargo, Dios ve la crueldad de los impíos y por ello hace que las trampas tendidas para los justos se cierren sobre ellos. El Salmo 69 describe su propia *mesa abundante como una trampa que los atrapará, usando la imagen de una trampa típica mesopotámica en la que la red se extiende y salta cerrándose mediante dos brazos que encajan (Sal 69.22). Dios también declara que él tiene su propio juicio para estas personas. De los «sedientos de sangre y los traicioneros», amenaza con hacerlos «caer al pozo de la destrucción» (Sal 55.23 LBLA). Además, Satanás mismo y todos los que han pecado, serán echados finalmente «lanzados en el lago de *fuego y azufre» (Ap 17.8; 20.1, 10). Dios promete, pues, que el justo castigo caerá sobre los que disfrutan atormentando a otros; los impíos mismos se convertirán en la presa vencida».

Además de castigar al impío, Dios salva de ellos a los justos de forma sistemática. Los salmos están llenos de imágenes de liberación, para los que claman a Dios. Cuando el justo se enreda, Dios «sacará [sus] pies de la red» (Sal 25.15 RVR1960). Además, Dios rompe las trampas que los perversos tienden, de modo que el justo puede regocijarse: «Como las aves, hemos escapado de la trampa del cazador; ¡la trampa se rompió, y nosotros escapamos!». Dios puede incluso impedir que el justo caiga en la trampa. En Salmo 142 el salmista ora para que Dios lo haga, reconociendo la soberanía de un Dios que «conoce mi camino» y que sabe dónde «me escondieron lazo» (Sal 142.3 RVR1960). Dios libera, pues, al cazado y atrapa a los cazadores.

Aunque la mayoría de las imágenes bíblicas de trampas implican pecado o el cruel ejercicio de poder, una imagen del NT es positiva. En los Evangelios, Jesús compara el reclutamiento de nuevas personas para su reino, para *pescar. Entre sus discípulos hay varios expescadores, y cuando llama a Pedro y Andrés promete: «Yo os haré pescadores de hombres» (Mt 4.18-19 RVR1960). Sigue con esta metáfora en una parábola en la que compara el reino de los cielos a «una red echada al lago, que recoge peces de toda clase» (Mt 13.47 NVI); luego se apartan los peces malos de los buenos y se vuelven a echar al

mar. La metáfora de la pesca transmite, pues, selectividad. Asimismo, comunica la necesidad de la implicación milagrosa de Dios en este proceso. En el Evangelio de Juan se les enseña esto a los discípulos a través de un milagro simbólico: no pudieron pescar nada tras una larga noche de trabajo, pero a la orden de Jesús lanzan la res que se llena al instante de peces (Jn 21.1-14). Esta se llenó tanto que reventaba, pero sorprendentemente «aun siendo tantos la red no se rompió» (Jn 21.11 RVR1960).

En el mundo antiguo, las trampas eran una condición de vida, tanto como fuente de alimento como de protección. La imaginería de las trampas se aplica en la Biblia, principalmente de forma metafórica.

Ver también ANIMALES; CAZAR; HOYO; PÁJAROS; PECES, PESCAR.

TRANSFORMACIÓN

El tema de la transformación se cierne sobre las historias del mundo, aunque solo sea porque esos relatos están construidos en torno al principio del desarrollo del carácter. Si el crecimiento es suficientemente drástico, experimentamos el relato como una transformación. En la literatura mítica, también, las historias de transformación —árboles que se convierten en personas, y estas en animales o estatuas— son prominentes (con *La metamorfosis* de Ovidio como monumento principal). Pero el tema de la transformación asume la profundidad espiritual de la Biblia, con su sentido de posibilidades trascendentales para bien o para mal, que caracterizan la vida humana.

En la Biblia, los personajes se transforman a través de sus propias elecciones, por lo general ocasionadas por alguna prueba difícil. Las condiciones de la vida humana en este mundo fueron transformadas por la elección de *Adán y *Eva de desobedecer, y la naturaleza produjo *espinos y cardos (Gn 3.18). El primer capítulo de la epístola a los Romanos rastrea la espiral descendente de la raza humana tras la Caída, y es una historia de transformación de la verdadera dignidad humana y la *adoración pura a la conducta perversa y la falsa adoración, ya que las personas «cambiaron» lo verdadero y lo moral por lo contrario, y las personas se transformaron y dejaron de reflejar las cualidades divinas de *gloria e inmortalidad para adoptar una conducta *vergonzosa y bestial. En efecto, las personas se transforman en animales.

La narrativa del AT está repleta de historias de transformación. *Caín, el primer homicida, se transforma en un monstruo moral cuando no presta oído a la advertencia de Dios de «hacer el bien» y frustrar al monstruo del pecado que está acechando a la puerta (Gn 4.7 RVR1960). El estilo de vida materialista de Lot se transforma cuando la región que rodeaba a *Sodoma deja de ser una llanura bien irrigada y se convierte en un *páramo y su mujer en una estatua de sal (Gn 19.26). La transformación se puede transmitir con medios más sutiles también, como cuando a cuatro personajes se les da un nuevo nombre simbólico de los cambios que están ocurriendo en la acción, en Génesis 17 —Dios como «Dominador», Abraham («padre de multitud»), Sarah («princesa») e Isaac (nombrado aquí por primera vez). Jacob también recibe un nombre nuevo cuando lucha con el ángel de Dios, símbolo de una nueva vida al entrar en una nueva era espiritual.

Resulta común en el AT que los personajes sean transformados poco a poco, a través de las experiencias de la vida. *José pasa de ser un hijo joven y marginado a convertirse en un líder de importancia internacional. *Moisés crece y deja de ser un líder renuente para ser uno maduro y fuerte; encontramos un proceso paralelo en la vida de Gedeón. Saúl se transforma de un rey prometedor a un trágico fracaso. El adúltero *David alcanza la edad avanzada en la que una hermosa joven calienta su cuerpo, «pero el rey jamás la conoció» (1 R 1.3 RVR1960). *Job deja de ser un próspero ciudadano para convertirse en un marginado social y después vuelve a ser un próspero ciudadano. El inquietante retrato metafórico de la vejez, casi al final de *Eclesiastés, describe la transformación gradual de la vida por el proceso de síntomas fisiológicos y una disminución del deseo, para acabar finalmente en la muerte,«el polvo vuelv[e] a la tierra, como era, y el espíritu vuelv[e] a Dios que lo dio» (Ec 12.7 RVR1960).

Otras transformaciones son más dramáticas. Enoc (Gn 524) y Elías (2 R 2.1-12) son arrebatados de la tierra al cielo sin morir. La permisividad y la sensualidad provocan un cambio repentino en la vida de Sansón, cuando le sacan los ojos y no es más que un prisionero. Algunos personajes son transformados en leprosos instantáneamente (Nm 12.9-16; 3 R 5.19-27; 2 Cr 26.16-21), mientras que los leprosos son sanados milagrosamente (2 R 5.14). Amán deja de ser el favorito del rey y se convierte en su enemigo en cuestión de segundos (Est 7). El Cantar de los Cantares nos muestra el mundo transformado por las elevadas emociones del amor romántico. Los salmos tienen su propia interpretación de la transformación, ya que nos movemos en un mundo de emociones humanas con sus altibajos. Esto es más evidente en los salmos de lamento, que casi siempre incluyen una retractación: la difícil situación del orador que se había descrito como desesperada se transforma de repente cuando expresa confianza en Dios y promete alabarle. Los salmos de alabanza y liberación suelen describir una transformación repentina de la fortuna del orador, y los salmos penitenciales hablan de la inmediata transformación efectuada por el *arrepentimiento y el *perdón (Sal 32.3-5; 51.10-14).

Los libros proféticos del AT también nos proporcionan variaciones sobre el tema de la transformación. La idea clave consiste en predecir una transformación de las condiciones existentes en su contrario, ya que quienes ahora son prósperos serán destruidos. Pero salpicada por los libros proféticos, o al final de ellos, se encuentra una visión de desolación convertida en bendición y prosperidad. La transformación es personal y nacional; por ejemplo, Dios cambia un *corazón de *piedra por uno de carne (Ez 11.19; 36.26).

Las manifestaciones del NT nos llevan a un mundo bastante diferente. Una importante premisa del NT, señalada por el título mismo, es que las cosas viejas se están transformando en algo nuevo. Las formas de adoración del AT dieron pasos a otras más espirituales. Las trampas externas se convierten en cualidades internas. Las prefiguraciones del AT, incluidas las leyes ceremoniales, se entienden cumplidas en Cristo, con el resultad de la transformación de la vida religiosa. Israel, como entidad política, se transforma en la teología del NT en un fenómeno espiritual (Ro 9). En el

mundo transformador del NT, las expectativas convencionales se modifican, de manera que (por ejemplo) «la piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo» (Mr 12.10 RVR1960.

Un segundo repositorio de transformaciones en el NT son los numerosos milagros realizados por Jesús. Aquí, las situaciones de las personas se modificaron en un momento: los *ciegos ven, los *cojos caminan, los *leprosos son sanados, los *endemoniados son liberados, y hasta los muertos vuelven a la vida.

La vida transformada de los que son regenerados a la vida en Cristo es un tema principal del libro de Hechos y las epístolas. Hechos nos proporciona repetidas conversiones, y la más notable de ellas es la de Pablo que siendo un celoso perseguidor de los seguidores del Camino pasa a ser proclamador de la fe cristiana (Gá 1.23). El *Espíritu Santo desciende de repente sobre los personajes de Hechos, con señales como hablar en *lenguas. En las Epístolas, la transformación es moral a la vez que espiritual, tomando como punto de partida el hecho de que «si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas las cosas viejas pasaron; he aquí todas son hechas nuevas» (2 Co 5.17 RVR1960), ya que los que están en Cristo experimentan las primeras señales de la transformación que un día envolverá el cosmos. La imaginería de lo viejo y lo nuevo, el «entonces («una vez») y el «ahora», respaldan este tema de la transformación, como lo hace la cuestión de «anterior», o «anteriormente». «En otro tiempo no eráis pueblo», escribe Pedro, «pero ahora sois pueblo de Dios» (1 P 2.10 RVR1960). Parte del atractivo moral de las Epístolas se debe a que llama a las personas a vivir según las expectativas de la vida transformada.

Algunas de las transformaciones más dramáticas de la Biblia están en el libro de Apocalipsis, donde todo el orden terrenal está siendo transformado ante nuestros ojos en un desfile de visiones. Parte de la transformación es descendente, hacia una *decadencia y una destrucción cataclísmica del orden terrenal. Pero el cosmos transformado de Apocalipsis también incluye el tema de la renovación, en especial en la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. «Las primeras cosas pasaron», dice Dios. «He aquí yo hago nuevas todas las cosas» (Ap 21.4-5 RVR1960). La vida se transformará por completo en el mundo venidero. Más aún, en la resurrección final la transformación de los creyentes individuales será instantánea: «Todos seremos transformados, en un momento, en un abrir y cerrar de ojos, a la final trompeta» (1 Co 15.51-52 RVR1960).

El patrón arquetípico de la transformación en la Biblia señala una parte importante del mensaje bíblico. Al nivel más elemental, el tema capta la naturaleza dinámica de la vida humana en la que las cosas nunca permanecen iguales, sino que cambian a algo mejor o pero, o al menos diferente. Otro tema es la transformación de la vida y el carácter, algo que se espera en todos los que han nacido de nuevo en Cristo y han escogido seguir la vida de fe. Una tercera dimensión es la transformación cósmica que llegará con el fin.

Ver también ARREPENTIMIENTO; CREACIÓN; DECADENCIA; GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; RESTAURAR, RESTAURACIÓN; RESURRECCIÓN.

TRANSICIÓN DE LA POBREZA A LA RIQUEZA

Las historias que incluyen este tema consisten en un cambio de fortuna de la oscuridad social y quizá incluso de la *pobreza a la prominencia social y la *prosperidad. Dos relatos del AT presentan los ejemplos bíblicos más claros. *Rut, una *extranjera *viuda en la sociedad israelita, procedente del odiado Moab, se casa con un próspero terrateniente y no solo acaba asimilándose en la sociedad judía sino que ocupa su lugar en la línea mesiánica. *Ester, una huérfana de una nación sometida en el exilio, contrae matrimonio con el *rey persa.

En ocasiones, el tema de la preferencia bíblica del hijo más *joven sobre los *mayores se mezcla con el del paso de la pobreza a la riqueza. David es tan desconocido que lo tienen que convocar en el último momento y sacarlo de su tarea cuidando ovejas para ungirlo rey (1 S 16.1-13). En la historia de David y Goliat también, el primero entra en el mundo militar como un desconocido (1 S 17.26) y un hermano menor despreciado (1 S 17.28-29), y sale de él como un *héroe nacional que se casa con la hija del rey.

La historia de *Job se construye alrededor de una idea de transición de la pobreza a la riqueza. En primer lugar, Job se ve despojado de su prosperidad, pero al final su fortuna se dobla. El mismo concepto adquiere una dimensión espiritual en los libros proféticos del AT, donde el profeta predice una destrucción y una vergüenza nacional venideras pero casi siempre acaba con una visión de fortuna nacional *restaurada con generosidad. La parábola del hijo pródigo en el NT provee una interpretación de este tema, posiblemente con el propósito de evocar el retorno de un Israel acosado y empobrecido a su Dios.

Ver también GIRO DE LOS ACONTECIMIENTOS; POBREZA; PROSPERIDAD; RESTAURACIÓN.

TRES, TERCERO

La figura del tres aparece con mucha frecuencia en la Biblia, y es una imagen evocadora, rica en connotaciones. Superficialmente, se trata únicamente de un número pequeño; debido en parte a su prevalencia en la literatura, su familiaridad con el lector puede hacerlo parecer una cantidad más natural que *dos o *cuatro. Así pues, los sueños que José interpreta para el copero y el panadero de Faraón abundan en cantidades de tres (Gn 40.10), y Jonás permanece confinado en el vientre de un pez durante tres *días y tres *noches (Jon 1.17).

Sin embargo, el significado del tres como concepto literario no es puramente arbitrario. Tres es el número mínimo necesario para establecer un patrón de apariciones. Un acontecimiento único puede ocurrir por pura suerte; un par de ellos puede ser una simple coincidencia; pero tres consecutivos constituyen una señal retórica que indica un significado especial. Por ejemplo, Elí se da cuenta de que la palabra del Señor estaba viniendo al niño Samuel cuando Dios lo llama por tercera vez (1 S 3.8).

Como el número tres transmite un sentido de importancia, los episodios bíblicos que tienen lugar en secuencias de tres generan a menudo cierta expectación; una vez que un acontecimiento ha ocurrido por tercera vez, es probable que pase algo nuevo e inesperado. Por ejemplo, el ángel del Señor aparece en el camino del asna de Balaam, pero es invisible para este; cuando el animal se aparta a un lado, Balaam la azota.

Después de que esto ocurra tres veces, el asna habla de repente a Balaam (Nm 22.28). De forma parecida, Elías empapa en tres ocasiones un sacrificio y un *altar en el monte Carmelo antes de que el *fuego del Señor descienda y lo consuma (1 R 18.34). En el NT, Jesús ora tres veces en Getsemaní y en cada una de las ocasiones descubre a sus discípulos *durmiendo; solo entonces llega la multitud para arrestarlo (Mt 26.36-47; Mr 14.32-43). En cada uno de estos ejemplos, el hecho de que un episodio acontezca tres veces genera una expectación en el lector de que un giro de los acontecimientos nuevo y significativo está a punto de tener lugar.

Así pues, un suceso que tiene lugar en una serie de tres apunta a un desarrollo aun por revelar. No obstante, el tres también indica un sentido de plenitud o rigurosidad del episodio en sí; cuando un acontecimiento tiene lugar tres veces, la realidad del mismo se acentúa. Cuando Pedro niega por tercera vez que conoce a Jesús, se transmite el sentido de que lo ha hecho totalmente, de que es aparentemente permanente (Mt 26.74; Mr 14.71; Lc 22.60; Jn 18.27). En el Evangelio de Lucas, después de las tres negaciones de Pedro, encontramos un episodio paralelo en el que Pilato habla a la multitud en relación con el destino de Jesús. Tres veces trata de liberarlo, y tres veces lo rechazan los principales sacerdotes y gobernantes; esta repetición indica la naturaleza absoluta de su rechazo (Lc 23.13-25). Después, tras su resurrección, Jesús se aparece a sus discípulos. Según el Evangelio de Juan, en su tercera aparición a ellos, Jesús pregunta a Pedro en tres ocasiones si lo ama, y en cada ocasión este afirma que lo hace (Jn 21.15-17). Por tanto, Jesús restaura su relación con Pedro de una forma que hace hincapié en la certeza de su restauración tan rotundamente como se acentuó la negación de este anteriormente. El hecho de que cada episodio suceda tres veces subraya su realidad y su importancia.

Cualesquiera que sean los efectos específicos, el patrón de la repetición triple es recurrente en la literatura popular de todas las culturas. Los ejemplos abundan en la Biblia. Jesús contó parábolas que incluían a tres administradores, tres tipos de suelo inhóspitos para los cultivos y tres grados de abundancia de los terrenos que producen cereales, tres invitaciones a un banquete, y tres viajeros que se encuentran con un hombre herido en el camino. La estructura del libro de Job es de tres ciclos de discursos simétricos. Pedro ve el lienzo lleno de animales y oye tres veces una voz que lo acompaña (Hch 10.16). En la historia de la anunciación que rodea al nacimiento de Sansón (Jue 13), oímos el anuncio del ángel y las prohibiciones del *voto nazareo en tres ocasiones, una por parte del ángel a la esposa de Manoa, otra cuando ella cuenta lo acontecido a su esposo, y la tercera en una nueva visita del ángel. La bendición aarónica consiste en tres parejas de afirmaciones (Nm 6.23-24).

Una idea relacionada es la del tres más uno, en la que un elemento común aparece cuatro veces, pero con un cambio crucial introducido en la cuarta ocasión. La *tentación de Sansón por parte de Dalila (Jue 16.4-21) presenta el patrón en su forma pura. Otros ejemplos incluyen la fábula de Jotam (Jue 9.7-15), el ascenso de Elías al cielo (1 R 2) y una forma encontrada en la profecía del AT y la literatura de sabiduría: «Por tres pecados... y por el cuarto» (Am 1.3, 6, 9, 11, 13; 2.1, 4, 6) o «tres cosas... la cuarta» (Pr 30.18-19, 20-23, 29-31).

La figura del tres también establece un sentido de finalidad y plenitud en el relato de la *muerte y la resurrección de Jesús. Cuando él resucita al tercer *día (*ver* Tercer día), el sufrimiento que tanto había temido unas pocas *noches antes en Getsemaní ha terminado, y su victoria sobre el *pecado y la muerta se ha completado; tres días son suficientes. Pablo reconoce este hecho cuando declara de Jesús: «La muerte no se enseñorea más de él» (Ro 6.9 RVR1960). El tres habla de la totalidad y la suficiencia de la obra de Jesucristo. Aquí también, la figura del tres connota significado, suficiencia y plenitud.

Ver también CENTENA; CINCO; CINCUENTA; CUARENTA; CUATRO; DOCE; DOS; MIL; NÚMEROS EN LA BIBLIA; PRIMERO; SETENTA; SIETE; TERCER DÍA; UNO.

TRIBUNAL. *Ver* CORTE REAL.

TRIGO

En el mundo del antiguo Oriente próximo, el trigo era un importante alimento básico en la dieta; además, tenía un importante valor comercial. Cuando el rey Salomón compra cedros del *Líbano a fin de edificar un *templo para el Señor, paga en parte con trigo (1 R 5.11). Aunque sus funciones abarcan desde la *comida a la riqueza, la disponibilidad del trigo siempre depende de una buena *cosecha, que es un regalo de Dios (Sal 85.12). No es de extrañar que la imagen bíblica del trigo conlleve una diversidad de connotaciones.

En el nivel más concreto, el trigo es una imagen de abundancia, las *bendiciones copiosas de Dios sobre su pueblo. Cuando Moisés habla de la *tierra prometida de Canaán, la herencia de Israel, describe una *tierra llena «de trigo y de cebada; de viñas, higueras» y otras cosas buenas (Dt 8.8 NVI). La imagen del trigo también desempeña un importante papel en la acción de gracias a Dios por una buena cosecha. A través de Moisés, el Señor ordena a Israel observar la *fiesta de las semanas, durante la cual el pueblo ofrece a Dios las primicias de la cosecha de trigo (Ex 34.22); aquí, la ofrenda de trigo en agradecimiento es un símbolo de la inmensa abundancia que el Señor ha derramado sobre Israel. De igual forma, al examinar sus hechos pasados en busca de ofensas, Job asemeja el contraste entre bendición y *juicio con el contraste entre trigo y zarzas (Job 31.40).

Aunque el trigo puede representar lo que sustenta la vida, también puede servir como metáfora de la propia vida. El salmista declara que Dios alimentará a un Israel obediente con el trigo y la *miel de la mejor calidad (Sal 81.16). Aquí, el trigo no representa simplemente la abundancia; la trascendencia total de la imagen se clarifica con el contraste del versículo anterior, en el que «los que aborrecen al Señor se rendirían ante él, pero serían eternamente castigados» (Sal 81.15 NVI). Estas dos posibilidades diferentes aparecen codo a codo; en contraste con el castigo eterno, alimentarse de trigo y miel transmite la idea de una vida sustentada y nutrida por el propio Dios.

Otros usos de las imágenes del trigo se envuelven firmemente con otra imagen agrícola: la trilla del *grano. En los profetas, trillar es frecuentemente un símbolo de juicio, con Dios como trillador; Oseas asemeja un Israel *idólatra con la «paja que se lleva el

viento» (Os 13.3 NVI), con poca sustancia ante el juicio de Dios. El juicio del Señor sobre *Babilonia lleva al profeta a describir ese imperio caído como una era pisoteada (Jer 51.33).

Sin embargo, como el propósito de Dios también es *restaurar a Israel del *exilio, Isaías declara: «El Señor trillará... y ustedes, israelitas, serán recogidos uno por uno» (Is 27.12 NVI). Aquí, el elemento clave de la imagen es el acto de clasificación, a través del cual Dios vuelve a dar vida a Israel a partir de una nación existente. Aunque estas imágenes no hablan directamente del trigo, la asociación natural entre la trilla y este cereal promueve una relación análoga entre sus respectivas imágenes, que se desarrolla de forma más detallada en los Evangelios, donde el trigo figura prominentemente en numerosos contextos relacionados con el acto de clasificación del juicio.

En los Evangelios de Mateo y Lucas, los escritores prologan el principio del ministerio público de Jesús con las palabras de Juan el Bautista relativas a él: «Limpiará su era; y recogerá su trigo en el granero, y quemará la paja en fuego que nunca se apagará» (Mt 3.12 RVR1960). Con esta declaración, el Bautista apunta más allá de sí mismo a la venida de Cristo, el juez que separará el trigo de la *paja, una poderosa y evocadora introducción al ministerio público de Jesús. Aquí, el trigo contrasta con la paja en una doble metáfora que indica la distinción entre lo valioso y lo inútil; pero dada la asociación de la *trilla con el *juicio, las palabras de Juan el Bautista invitan a sus oyentes a entender el trigo y la paja como imágenes de los justos y los *impíos respectivamente.

Jesús desarrolla más la asociación del trigo con las personas justas en su parábola de la cizaña (Mt 13.24-30). La imagen es parecida: el trigo y la cizaña crecen juntos hasta la cosecha; después, se separan, la cizaña se quema y el trigo se almacena en el *granero. Sin embargo, el simbolismo empleado por Jesús tiene un sentido muy explícito; en su explicación de la parábola, identifica a los ciudadanos del reino del cielo con la buena *semilla y el trigo que *crece de ella (Mt 13.38). Además, la imagen de la clasificación no indica un juicio breve o parcial; más bien, se trata del juicio total y final llevado a cabo por el Hijo de Hombre. La parábola es la descripción de Jesús del reino del cielo que viene al mundo. Aquí, la imagen del trigo que se aparta se traslada a un marco escatológico; es una imagen de la creación por parte de Dios de un nuevo pueblo para sí por medio de la obra de Cristo.

Ver también COSECHA; GRANERO; GRANO; LABRANZA; PAJA; PAN; SEMILLA; TRILLA, ERA.

TRILLA, ERA

La trilla era un paso fundamental en la *cosecha de *grano anual. Después de la siega del cereal, era necesario separar el grano antes de poder molerlo para hacer harina. Este proceso podía realizarse de forma manual simplemente sacándolo de la espiga con un mayal (Rt 2.17). Grandes cantidades de grano obligaban a utilizar eras: zonas al aire libre con un suelo duro o rocoso. Allí se depositaban las gavillas y se empleaba un *buey o una vaca para desgranarlas pasando una y otra vez por encima de ellas (Job 39.12). La ley mosaica decretaba que no se debía poner bozal a esos animales (Dt 25.4), porque

incluso los animales tenían permitido participar en la cosecha, un hecho mencionado por Pablo en su enseñanza acerca del sustento de los obreros cristianos (1 Co 9.9; 1 Ti 5.18).

Esta labor también se podía realizar utilizando las ruedas de un carro o un trillo hecho con tablones de madera, con piedras afiladas o su equivalente en hierro en la parte inferior. El animal lo arrastraba sobre las gavillas, con una persona encima. Algunos tipos de grano eran demasiado delicados para este método y debían trillarse a mano (Is 28.27-28). La mezcla resultante de *paja y grano se aventaba lanzándola al aire para que el viento se llevase la paja, más ligera, y que el grano, más pesado, cayese al suelo.

La trilla era una parte tan importante en el proceso de producción de alimentos que, junto al *lagar, la era representaba la cosecha y por tanto la provisión de Dios para su pueblo (Dt 16.13; Jl 2.24). En cambio, las eras y los lagares vacíos indicaban hambruna (2 R 6.27). Como eran lugares abiertos convenientemente ubicados, las eras podían utilizarse para otros propósitos (1 R 22.10), siendo el más famoso el enclave del *templo de *Jerusalén (2 S 24.18-25; 2 Cr 3.1). Las eras también podían tener un uso erróneo (Os 9.1-2).

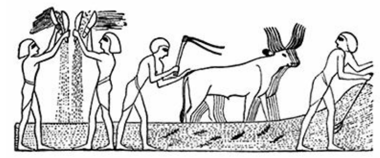
En un mundo agrícola como el de la Biblia, la trilla que acompaña a la *cosecha es una imagen suprema de *abundancia. El proceso anual de la trilla tenía una cierta cualidad de ritual social, y durante esa época la era pasaba a ser un lugar de actividad familiar y comunitario. En ocasiones, la trilla se realizaba de noche para aprovechar la ventaja del viento. Además, cuando se acumulaba el grano, era necesario protegerlo de los ladrones. Estas dimensiones explican por qué era habitual que los trilladores e incluso su familia durmiesen cerca de la era.

Trillar se empleaba como una figura de la violencia infligida a un pueblo por otro (Is 21.10; Am 1.3), particularmente en juicio (Jer 51.33; Mi 4.11-13; Hab 3.12). Juan el Bautista utilizó el proceso para describir la actividad mesiánica (Mt 3.12; Lc 3.17). Los instrumentos involucrados en la trilla podían simbolizar a su vez herramientas de juicio (Is 41.15). Las habilidades requeridas en la misma reflejan la inteligencia divina en la forma en que Dios se ocupa de las personas y las naciones (Is 28.24-29). La paja sin valor representaba cualquier cosa inútil o indiferente, o que pasaría sin dejar rastro (2 R 13.7; Dn 2.35; Os 13.3).

Los animales, debido a la libertad de la que disfrutaban para comerse parte de los cultivos, podían representar una actitud despreocupada (Jer 50.11; Os 10.11). La misión cristiana también se describió en términos de arar y trillar (1 Co 9.10).

Referencias aisladas a la trilla incluyen la descripción de Leviatán, probablemente el cocodrilo (Job 41.30), la gestión de los malvados por parte del rey sabio (Pr 20.26) y la reunión de los israelitas dispersados por parte del Señor (Is 27.12).

Ver también COSECHA; GRANO; PRENSA DE VINO, LAGAR; PAJA.



Egipcios aventando grano (izquierda) y trillando con bueyes (derecha).

TRISTEZA *Ver* PENA.

TRIUNFO

La Biblia puede leerse como un libro que habla del triunfo de Dios como *guerrero divino. En general, es un libro en el que Dios está en guerra contra el mal. La culminación de la batalla llega en la cruz de Jesús, pero aun está por llegar la victoria final, cuando Cristo el guerrero divino vuelva para vencer finalmente a la muerte y sellar su conquista sobre las potencias de este siglo. La Biblia también habla de muchas *batallas, derrotas y triunfos, algunos de los cuales son fundamentales en el hilo argumental del relato más amplio. No sorprende por tanto que encontremos numerosas imágenes de triunfo, y que estas se empleen para victorias tanto humanas como divinas. Casi cada imagen de triunfo debe algo al trasfondo cultural más general en el que tiene lugar la historia bíblica.

El enemigo herido, deshecho, aplastado y encadenado. En el AT encontramos numerosas referencias a herir, golpear, aplastar o destruir al *enemigo. En algunos casos la acción se dirige claramente contra la cabeza del mismo. En Salmos 68.21 leemos: «Ciertamente Dios herirá la cabeza de sus enemigos, la testa cabelluda del que camina en sus pecados» (RVR1960). En el texto mesiánico de Números 24.17, llamado de la estrella y el cetro, el futuro gobernante de la conquista de Israel de sus enemigos se retrata gráficamente con esta imagen de victoria: «Una estrella saldrá de Jacob; un rey surgirá en Israel. Aplastará las sienes de Moab y el cráneo de todos los hijos de Set» (NVI). Estos y los otros muchos ejemplos bíblicos son variantes de una imagen de triunfo regio sobre los enemigos bien ilustrada en la iconografía egipcia. En la misma, se representa al *faraón agarrando con su mano *izquierda el *pelo del enemigo (que se encuentra en cuclillas o de rodillas) y, con un mazo o una cimitarra levantada en su mano derecha, preparado para golpear el cráneo del mismo (en una imagen parecida de Ugarit, en el norte de Siria, la mano derecha del rey sostiene una espada contra la cabeza del enemigo, como para atravesarla). La escena, aunque estrechamente vinculada al campo de batalla, es probablemente una ejecución sagrada del enemigo (ver Keel, 292-93).

La historia de la victoria de Josué sobre los cinco reyes cananeos, seguida de su ejecución pública y la exhibición de sus cadáveres (Jos 10.26, «Después de esto Josué los hirió y los mató, y los hizo colgar en cinco maderos» RVR1960; cp. Jue 5.26), es una representación histórica de esta imagen de triunfo. Los numerosos ejemplos de esta (de monumentos a escarabajos) demuestras que se trataba de una imagen estándar de triunfo al menos para las culturas de la esfera de influencia egipcia. Era un recordatorio público, una imagen que todos ven del poder conquistador soberano y la autoridad del rey, el que mantenía el orden de reino frente a todas las amenazas de peligro. La misma para a emplearse mucho en el AT, particularmente en los salmos y los profetas (p.ej., Is 10.31). Quizá deberíamos entender las imágenes de romper los dientes y la quijada como variantes de esta imagen (p.ej., Sal 3.7; 58.6).

También encontramos numerosos ejemplos de «destrozar» al enemigo de una forma que evoca en ocasiones la imagen de una vasija de barro hecha añicos (Jer 25.34). Esta es otra imagen de triunfo (Jue 10.8; Is 8.9; Jer 48.1, 20, 39; 50.23), pero su relación con

la imagen de destruir la cabeza no queda clara, ya que «destrozar» es una imagen estándar del poder del Señor sobre un objeto o un enemigo (p.ej., Ex 15.6; 1 S 2.10; Sal 48.7; Nah 1.6).

Las imágenes de levantar la mano sobre el enemigo tienen cierto parecido con la de golpear la cabeza del mismo. En Miqueas 5.9, encontramos esta estampa del triunfo de Israel: «Tu mano se alzará sobre tus enemigos, y todos tus adversarios serán destruidos» (RVR1960). En Salmos 21.8, el rey emplea una imagen relacionada para hablar de la victoria de Dios sobre el enemigo: «Tu mano alcanzará a todos tus enemigos; tu diestra alcanzará a los que te aborrecen» (NVI).

Una imagen efectiva de triunfo es el pisoteo, o aplastamiento de los enemigos con los pies. En Isaías 14.25, el Señor jura: «Destrozaré a Asiria en mi tierra; la pisotearé sobre mis montes» (NVI). En Lamentaciones 1.15, donde Jerusalén hace duelo por su juicio bajo la mano de Jehová, leemos que él mismo ha reunido «un gran ejército para aplastar a mis jóvenes guerreros» (NTV; cp. Am 2.13). Y en Salmos 91.13, los enemigos pasan a ser peligrosas bestias: «Sobre el león y el áspid pisarás; hollarás al cachorro del león y al dragón» (RVR1960). Jesús emplea esta imagen cuando celebra el retorno de los *setenta y su visión de la caída de Satanás del cielo: «He aquí os doy potestad de hollar serpientes y escorpiones, y sobre toda fuerza del enemigo» (Lc 10.19 RVR1960). Y Pablo dice en Romanos que Dios «aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies» (Ro 16.20 RVR1960), una alusión al triunfo divino a la que incorpora imágenes *adánicas (cp. Gn 3.16; Sal 8.6) y la esperanza de una nueva *creación.

Finalmente, la de un enemigo atado o encadenado, o incluso atrapado en una red, es una imagen de triunfo. Numerosos ejemplos de la iconografía egipcia y mesopotámica representan a guerreros conquistados y reyes atados por una cuerda o prisioneros en una red (Keel, 299-303). En algunos casos un dios sostiene la cuerda, ya que la victoria del rey también es divina. Las imágenes del antiguo Oriente próximo iluminan ricamente la escena de Salmos 2, donde la acción se mueve entre dos escenarios, los salones del *trono del cielo y del monte Sion, entre el *rey celestial y el davídico. Los reyes de la tierra, atados y sometidos, están conspirando para rebelarse: «Se levantarán los reyes de la tierra, y príncipes consultarán unidos contra Jehová y contra su ungido, diciendo: Rompamos sus ligaduras, y echemos de nosotros sus cuerdas. El que mora en los cielos se reirá; el Señor se burlará de ellos» (Sal 2.2-4 RVR1960). En Salmos 149.8, el triunfo de Israel sobre sus enemigos se representa como la sujeción de «sus reyes con cadenas», de «sus nobles con grilletes de hierro» (NVI). Y encontramos numerosos ejemplos de imágenes de personas capturadas en una red, un instrumento no solo de *caza sino de guerra (p.ej., Sal 9.15; Ez 17.20; Os 5.1; Hab 1.15-17). En los salmos es una imagen frecuente de la hostilidad de los enemigos de un individuo (p.ej., Sal 10.9; 35.7-8; 57.6). Jesús habla de atar al hombre fuerte (Mt 12.29; Mr 3.27) y en Apocalipsis 20.2, Satanás, el gran enemigo, es atado «por mil años».

Procesión triunfal. En el mundo del AT, un triunfo sobre los enemigos tenía dos aspectos: la victoria de un dios y la de un rey humano. «Religión» y guerra estaban entretejidas, y la celebración de un triunfo englobaba a ambas. El patrón arquetípico de la

guerra y el triunfo divinos seguía cinco pasos: (1) un *dios luchaba contra una deidad enemiga (de proporciones monstruosas, como el *Mar); (2) vencía a su oponente; (3) se entronizaba al dios como rey; (4) se edificaba su casa (templo) y (5) se preparaba un banquete de celebración. El patrón lleva del campo de batalla a la *ciudad y el *templo. En el AT, observamos este modelo general en el cántico de Moisés (Ex 15.1-18), donde Jehová, «un guerrero» (Ex 15.3; *ver* Guerrero divino), sale victorioso sobre Faraón y su ejército (e implícitamente, sobre los dioses de Egipto). El reinado de Jehová y la edificación de su templo se describen en las últimas líneas de este himno, que sugiere una procesión de Dios y personas hacia el «monte [Sion] que te pertenece, en el lugar donde tú, Señor, habitas; en el santuario que tú, Señor, te hiciste. ¡El Señor reina por siempre y para siempre!» (Ex 15.17-18 NVI). En este caso, el himno en sí es una celebración de la progresión a través de las primeras cuatro fases del patrón.

También se pueden observar segmentos de esta marcha triunfal de Jehová en diversas interpretaciones poéticas de esta marcha desde la región de Sinaí o del acercamiento a las *puertas de Jerusalén:

Jehová vino de Sinaí,
y de Seir les esclareció;
resplandeció desde el monte de Parán,
y vino de entre diez millares de santos,
con la ley de fuego a su mano derecha (Dt 33.2 RVR1960).
Los carros de Dios se cuentan por veintenas de millares de millares;
el Señor viene del Sinaí a su santuario.
Subiste a lo alto, cautivaste la cautividad,
tomaste dones para los hombres,
y también para los rebeldes,
para que habite entre ellos JAH Dios (Sal 68.17-18 RVR1960).

Podemos observar el mismo patrón en el emocionante himno del guerrero divino en Habacuc 3.2-19. Este modelo de marcha triunfal se encuentra tras las palabras de Isaías 40.3-5: «Voz que clama en el desierto: Preparad camino a Jehová; enderezad calzada en la soledad a nuestro Dios... Y se manifestará la gloria de Jehová» (RVR1960). Estas palabras son una preparación para el regreso de Jehová a Sion como el guerrero divino que libera ahora a Israel del exilio en un segundo éxodo (*ver* Éxodo, segundo éxodo). En Isaías 40–66 el tema resurge en pasajes como Isaías 52.7-12, donde los heraldos de la paz aparecen sobre los montes de Judá y declaran a Sion: «Tu Dios reina». Los centinelas gritan cuando ven que el Señor regresa a Sion. Jehová el guerrero divino vuelve en su procesión triunfal: «Jehová desnudó su santo brazo ante los ojos de todas las naciones, y todos los confines de la tierra verán la salvación del Dios nuestro» (Is 52.10 RVR1960).

Existen algunas pruebas de que durante el período monárquico Israel celebraba el reinado y las victorias de Jehová (en una festividad del año nuevo) recreando su marcha a Jerusalén y su entrada en el templo (ver, p.ej., Cross, 91-111). El *arca del pacto, el paladio simbólico del guerrero divino (cp. Nm 10.35-36), pudo haber desempeñado un

importante papel en esta procesión al monte del templo. Captamos una pincelada de esta circunstancia en el relato en que *David trae el arca a *Jerusalén en medio de una gran celebración (2 S 6), del tipo que pudo haber dado lugar a los salmos que celebran el reinado de Dios (p.ej., Sal 47, 95, 96, 98, 99), y la procesión de Jehová a Sion bien puede estar detrás del estribillo repetido en Salmos 24.7, 9: «Alzad, oh puertas, vuestras cabezas; y alzaos vosotras, puertas eternas, y entrará el Rey de gloria». El «Rey de gloria» se identifica como «Jehová el fuerte y valiente, Jehová el poderoso en batalla» (Sal 24.8 RVR1960).

La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén debería considerarse frente al trasfondo de este tema *procesional (*ver* Procesión, procesión triunfal). Jesús llega sobre un pollino, cumpliendo así la profecía de Zacarías de un rey que vendría a Sion «sobre un pollino hijo de asna» (Zac 9.9 RVR1960). Jesús es aclamado como Mesías davídico, y la multitud grita las palabras de Salmos 118.25-26. Extienden mantos y ramas en el camino delante de él (Mr 11.8-10) de una forma que recuerda la proclamación de Jehú como rey (2 R 9.13). Pero más que eso, los Evangelios sinópticos apuntan que Jesús ha hecho su camino hasta Jerusalén con numerosas señales que recrean este gran retorno de Jehová a Sion (ver Wright, 612-53). Marcos lo deja claro comenzando su Evangelio (Mr 1.2-3) con el cumplimiento de Isaías 40.3 («Preparad camino a Jehová») y mostrando después a Jesús moviéndose progresivamente por el «camino» (particularmente en Mr 8.22–11.1) hacia Jerusalén. Jesús está recreando el papel del guerrero divino que se dirige a su monte y templo santos. Sin embargo, la historia toma un giro inesperado: inspecciona el templo, se marcha y vuelve después para recrear simbólicamente su destrucción (Mr 11.15-17). Esta predicción de *juicio da lugar a su propia destrucción (Mr 11.18), que en realidad demuestra su victoria. Por medio de la destrucción de «este templo», «su cuerpo» (Jn 2.18-22), edificará su nuevo templo, la iglesia (cp. Mr 14.57-58; 15.29-30; Mt 26.61; 27.40; Ef 2.19-22).

En el mundo del NT, los romanos desarrollaron la procesión triunfal para celebrar la ocasión de una victoria importante. El general o el gobernante victorioso, con sus vestiduras ceremoniales, conduciría a sus cautivos, habitualmente los de mayor estatus, así como el botín de guerra delante de él hasta Roma. Al llegar al templo del dios, los prisioneros, o los que representaban su número, serían ejecutados. En esta procesión, se celebraba la gloria y el poder del *imperium* romano, con el general triunfante haciendo el papel de Júpiter, el dios que había bendecido al guerrero con la victoria en la batalla (cp. Josefo *J.W.7.5.6 §§153-55).* Pablo emplea la imagen de la procesión triunfal romana para representar la victoria de Cristo en la *cruz.

En 1 Corintios 2.6-8, Pablo hace alusión a la historia subyacente a la escena de la victoria en la cruz: los «príncipes de este siglo» no comprendieron el misterio de la *sabiduría divina de la cruz, «porque si lo hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de gloria». Estos gobernantes son poderes cósmicos espirituales, hostiles y ajenos al plan de Dios para los siglos (cp. Ef 3.10), y por eso han crucificado al Señor de gloria. Sin embargo, esta necedad fue monumental, porque no comprendieron que la estrategia de triunfo de Dios era profundamente paradójica y totalmente contradictoria a

las estrategias de este siglo. Colosenses 2.15 hace alusión a las circunstancias de la derrota de estos poderes. Estos desataron su ataque contra Cristo, en una expresión que culmina con la ofensiva de las naciones contra *Sion, y en la cruz destruyeron su «cuerpo pecaminoso carnal» (Col 2.11). No obstante, esta victoria fue pírrica. Cristo absorbió y agotó su furia en su muerte (con su vindicación en la resurrección implícita), triunfando así sobre los poderes (Col 2.15). En la cruz, Cristo los hizo marchar en su propia procesión triunfal, exhibiendo públicamente su derrota y exponiéndolos a la vergüenza. J. B. Lightfoot lo resumió de forma elegante: «La paradoja de la crucifixión se coloca por tanto en su luz más potente, triunfo en el desamparo y gloria en la vergüenza. La horca del convicto es el carro del vencedor».

La metáfora de la victoria no es, en su raíz, simplemente el triunfo de un poder superior sino el del amor santo, justo y creativo de Dios por las fuerzas destructivas del mal, la reclamación de una creación descarriada. Pablo deja claro en otros pasajes que la cruz no es el último capítulo de la guerra contra los poderes de este siglo. El enemigo sigue siendo hostil y estando activo, constituyendo una amenaza para la iglesia (Ef 6.10-18). Esta batalla alcanzará su resolución en el día final, cuando el Señor «haya suprimido todo dominio, toda autoridad y potencia» (1 Co 15.24, 26; cp. 2 Ti 1.10).

En 2 Corintios 2.14, Pablo dice encontrarse en la procesión triunfal de Cristo. El apóstol no se está retratando como uno de los oficiales de alto rango del ejército del Señor sino como antiguo enemigo y perseguidor suyo, que ha sido conquistado y marcha ahora como cautivo, hacia su muerte (cp. 2 Co 4.10). Con esta metáfora, establece la paradoja de su ministerio apostólico: el poder del Cristo triunfante se manifiesta en su *debilidad y su sufrimiento en forma de cruz (2 Co 12.10). El triunfo de Dios en Cristo no es el de la fuerza bruta, como si se declarase un principio de que «el poder es lo correcto». Se trata de un triunfo de la gracia en el que el amor divino sigue adelante en sacrificio.

El triunfo al final del siglo. Cuando Pablo habla del *día del Señor (p.ej., 1 Co 5.5; 1 Ts 5.2, 4; 2 Ts 1.10; 2.2), emplea de forma bastante natural las imágenes del día del triunfo del guerrero divino. La parusía, o venida, de Cristo es una interpretación cristológica de la llegada del guerrero divino. La impresión general es que el Señor Jesús actúa como agente escatológico de Dios Padre (cp. 1 Co 15.23-28; 1 Ts 1.10; 4.14, 16; 5.9; pero cp. Tit 2.13). Dios actúa en Cristo, y Pablo puede atribuir así el simbolismo del guerrero divino a la venida de Cristo. Las imágenes visuales incluyen el *fuego (2 Ts 1.7; cp. Sal 104.4; Is 29.6; 30.30; 66.15-16; Dn 7.9); los ángeles o «los santos» (1 Ts 3.13; 2 Ts 1.7; cp. Dt 33.2; Zac 14.5; *1 Enoc* 1.9; Jud 14); y las *nubes, probablemente una referencia indirecta al carro de nube del guerrero divino (Sal 68.4; Dn 7.13; Mr 13.26; cp. 2 R 2.11-12; ver 1.1 arriba). El acontecimiento de «encontrarse» (*apantēsin*) con el Señor en el aire (1 Ts 4.16-17) es el equivalente a que los dignatarios y los ciudadanos de una ciudad salgan a recibir a un gobernante o libertador que se aproxima para escoltarlo hasta el interior de la ciudad. Pablo ha colocado la escena en un eje vertical con los creyentes saliendo a recibir a Cristo, el guerrero victorioso que llega, para darle la bienvenida y acompañarlo en su acercamiento triunfal (cp. Sal 68.24-35; Mt 25.6). Se trata de una especie de repetición de la entrada triunfal de Cristo en Jerusalén. La «voz

de mando», el llamado de la «trompeta» del arcángel (1 Ts 4.16; cp. Jos 6.5; Jue 7.20; Sof 1.16; 1 Mac 3.54) y el «toque final de la trompeta» de Dios (1 Co 15.52; 1 Ts 4.16; cp. Nm 10.9; Jos 6.5; Sof 1.16; 1 Mac 3.54) reflejan todos una convocatoria a la batalla. La imagen cumulativa recuerda la procesión del guerrero divino hacia su monte y su templo santos para reclamar su territorio.

Si entendemos 2 Tesalonicenses 2.3-12 como una continuación o una ampliación de esta historia, Cristo encuentra a su llegada un poder usurpador sentado en el «templo de Dios» (2 Ts 2.3-4). Este «hombre de pecado», que ha descarriado a muchos con su parusía falsa y se inspira en Satanás (2 Ts 2.9-10), cae derrotado en la llegada de Cristo el guerrero divino (2 Ts 2.8; cp. Is 66.6). Este episodio comprimido en el que el *aliento/espíritu de Cristo «destruye» al enemigo y su esplendor lo «aniquila» recuerda la victoria del conquistador mesiánico de Isaías 11.4 y está repleto de imágenes de guerra divina.

El reparto del botín. «El botín es para el vencedor» es la regla fundamental de la guerra. En el cántico de Moisés nos llega al oído la jactancia del enemigo: «Repartiré despojos; mi alma se saciará de ellos» (Ex 15.9 RVR1960). En el cántico de Débora, las mujeres cananeas esperan el regreso de su guerrero Sísara, desconocedoras de que Jael ha acabado con él. La descripción imaginaria que «la más sabia de las mujeres» hace del vencedor repartiendo el botín tras la batalla ofrece una pincelada de una escena clásica repetida tras muchas batallas antiguas: «¿No han hallado botín, y lo están repartiendo? A cada uno una doncella, o dos; las vestiduras de colores para Sísara, las vestiduras bordadas de colores; la ropa de color bordada de ambos lados, para los jefes de los que tomaron el botín» (Jue 5.30 RVR1960). Esta escena ofrece un marcado contraste con el noble Abraham que no tomará botín alguno tras derrotar a Quedorlaomer y su coalición de reyes. El patriarca dice al monarca de Sodoma: «He jurado… que no tomaré nada de lo que es tuyo, ni siquiera un hilo ni la correa de una sandalia. Así nunca podrás decir: “Yo hice rico a Abram”» (Gn 14.22-23 NVI; cp. 14.24).

Tomar un trofeo del enemigo tenía un significado ceremonial. Podía ser una armadura, una cabeza o incluso el líder vivo del ejército enemigo apresado para su exhibición pública. Sin embargo, en la «guerra santa» de Israel, todos los varones adultos debían ser ejecutados (Dt 20.13-14). Mujeres, niños, ganado y todo lo demás podían tomarse como botín. No obstante, en algunos casos, Dios exigía que se le «dedicase» mucho más en sacrificio y a fuego (p.ej., Jos 6.24). En 1 Samuel 30.23-25 se recuerda que David estableció el principio de distribución del botín de guerra a partes iguales entre los que permanecían con los suministros y los que luchaban en el frente, porque el Señor les entregó el mismo (1 S 30.23).

La guerra santa de Israel se define clásicamente como una guerra de conquista, la toma de posesión de Canaán. En ella, el *territorio es el «botín» principal, aunque en el sentido más real las batallas de conquista del libro de Josué y sus victorias son del Señor (p.ej., Jos 10.42). La tierra pertenece a Jehová, que la entrega a Israel en fideicomiso. Estas historias de batallas se rematan con una valoración y una asignación detallada del

botín de guerra, el territorio, a las tribus de Israel (Jos 13–21). Salmos 60.6-8 capta el espíritu del triunfo divino y la tierra como botín de guerra:

Dios ha dicho en su santuario:
yo me alegraré;
repartiré a Siquem, y mediré el valle de Sucot.
Mío es Galaad, y mío es Manasés;
y Efraín es la fortaleza de mi cabeza;
Judá es mi legislador.
Moab, vasija para lavarme;
sobre Edom echaré mi calzado;
me regocijaré sobre Filistea» (RVR1960; cp. Sal 108.7-9).

Incluso el siervo *sufridor de Isaías es fundamentalmente un personaje que «será engrandecido y exaltado» (Is 52.13 RVR1960). Dios declara: «Por tanto, yo le daré parte con los grandes, y con los fuertes repartirá despojos» (Is 53.12 RVR1960). Jesús se refiere a su propio triunfo sobre los poderes demoníacos cuando habla de derrotar al «hombre fuerte», Satanás, y repartir los despojos (Lc 11.21-22). En Efesios 4.8, Pablo se hace eco de la imagen de un guerrero triunfante en Salmos 68.18. Pero mientras en el salmo el vencedor recibe regalos de su pueblo, Pablo dice: «Subiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y *dio* dones a los hombres» (RVR1960). Estos dones son los apóstoles, los profetas, los evangelistas, los pastores y los maestros, dados a la iglesia «a fin de perfeccionar a los santos» (Ef 4.11-12).

Entronizado con enemigos debajo de los pies. En el antiguo Oriente próximo, una imagen generalizada de triunfo sobre un enemigo es posicionar a este *debajo de los pies del conquistador. En Josué 10.24, Josué ordena a «los principales de la gente de guerra» acercarse y poner sus pies en el *cuello de los cinco reyes cananeos recién conquistados por Israel. Después de este acto simbólico de triunfo, ejecutan a dichos monarcas, cuelgan los cuerpos en *maderos y los sellan después en una *cueva. En la iconografía del antiguo Oriente próximo encontramos imágenes de enemigos debajo de un estrado, bajo los pies del rey que gobierna (Keel, 253-55). Las mismas parecen tener una connotación de vergüenza para el enemigo (dirigir la planta del pie hacia alguien es un acto que avergüenza) y de pisarlo de una forma que los reclama como una posesión, quizá análoga a caminar por su territorio (Jos 1.3; 14.9; Sal 8.6). Encontramos la imagen en Salmos 47.3: «Sometió a nuestro dominio las naciones; puso a los pueblos bajo nuestros pies» (NVI; cp. 1 R 5.3; Mal 4.3). Esta imagen salta a la palestra en Salmos 110.1, donde Dios ordena al rey davídico venidero: «Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies» (RVR1960). Las imágenes de los enemigos debajo de los pies (particularmente el lenguaje de Sal 110.1) pasa a ser una imagen favorita de los escritores del NT para representar al Cristo *ascendido y triunfante, haciendo hincapié en ocasiones en los enemigos espirituales (p.ej., principados y potestades) que Cristo ha conquistado. De ahí que Pablo hable de Cristo reinando «hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies. Y el postrer enemigo que será destruido es la muerte. Porque todas las cosas las sujetó debajo de sus pies» (1 Co

15.25-27 RVR1960; cp. Hch 2.35; Ef 1.22; He 1.13; 2.8; 10.13). Y en Romanos 16.20, Pablo habla de una victoria futura: «El Dios de paz aplastará en breve a Satanás bajo vuestros pies» (RVR1960; cp. Gn 3.15). Finalmente, en Apocalipsis 4–5 tenemos una escena en el salón del trono celestial, en la que «el Señor Dios Todopoderoso» es entronizado y el *«Cordero» conquistador, el «León de la tribu de Judá, la raíz de David» está al lado del trono (Ap 5.5-6 RVR1960).

Banquete de victoria. Las celebraciones de victoria constituyen una imagen de triunfo, y captamos una primera pincelada de ellas en la primera historia de triunfo en la Biblia, en Génesis 14. Allí, Abraham vence a Quedorlaomer y su coalición de reyes. Cuando regresa de la batalla, trae de vuelta todos los bienes y las personas que habían sido capturados. No toma nada para sí, pero Melquisedec, rey de Salem, sale a bendecirlo y compartir pan y vino con él. De un período posterior, Salmos 118.15-16 recoge la escena de un triunfo en Israel:

Voz de júbilo y de salvación hay en las tiendas de los justos;
la diestra de Jehová hace proezas.
La diestra de Jehová es sublime;
la diestra de Jehová hace valentías (RVR1960).

Una de las imágenes más memorables de un banquete de celebración de una victoria aparece en Isaías 25.6-10, donde el Señor triunfa finalmente sobre la muerte y «hará en este monte a todos los pueblos banquete de manjares suculentos, banquete de vinos refinados, de gruesos tuétanos y de vinos purificados» (RVR1960). Jesús hace alusión a este banquete escatológico cuando dice a sus discípulos en la última cena: «De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mr 14.25 RVR1960). El libro de Apocalipsis remata el tema del triunfo con diversas escenas de celebración. La visión del Cordero que ha conquistado (Ap 5.5-6) viene seguida por un asombroso coro cantado por las huestes celestiales, que celebra la victoria del Cordero (Ap 5.9-14), y se ofrece adoración «al que está sentado en el trono, y al Cordero» (Ap 5.13 RVR1960). El tema de la celebración llega a su culminación en la aparición de «un nuevo cielo y una nueva tierra» así como de la Nueva Jerusalén, la ciudad del Rey victorioso y el Cordero (Ap 21–22). En esta ciudad no hay templo, «porque el Señor Dios Todopoderoso es el templo de ella, y el Cordero» (Ap 21.22). El banquete de la victoria es el «agua de la vida» (Ap 21.6) y los doce frutos del «árbol de la vida» (Ap 22.2).

Ver también ARCA DEL PACTO; ARMADURA; ARMAS; BAJO LOS PIES; BANQUETE; BATALLAS, HISTORIAS DE; CRUZ; DÍA, DÍA DEL SEÑOR EJÉRCITO, EJÉRCITOS; ENEMIGO; DIVINO GUERRERO; PROCESIÓN, PROCESIÓN TRIUNFAL; REY, REINADO.

BIBLIOGRAFÍA. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973); O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Winona Lake, IN.: Eisenbrauns, 1997) 291-306; T. Longman III y D. G. Reid, *God Is a Warrior* (SOTBT; Grand Rapids: Zondervan, 1995); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996).



Un Faraón triunfa sobre sus enemigos, pisoteándolos y golpeándolos.

TROMPETA

En la Biblia, la palabra *trompeta* se refiere generalmente a *cuernos de carnero utilizados para emitir sonidos. Sin embargo, las trompetas comisionadas por Moisés eran probablemente instrumentos rectos de metal (Nm 10.10). Todos ellos se empleaban para diversos propósitos de proclamación y señalización.

Probablemente, ninguna de las trompetas bíblicas era principalmente un instrumento *musical*. Su corta columna de aire implicaba que el número de agujeros disponibles fuese muy limitado. También existen dudas acerca de la posibilidad de afinar una trompeta, aunque 2 Crónicas 5.13 hace referencia a 120 de ellas sonando «al unísono», y el manuscrito del Mar Muerto conocido como el *rollo de la guerra* (1QM) indica que las trompetas se empleaban musicalmente en la *adoración. En cualquier caso, las mismas no estaban marcadas principalmente por los tonos musicales sino por su estrépito; era sobre todo un instrumento de anuncio (se dice que la voz aterradoramente estruendosa del Señor en el *Sinaí era como una trompeta; Ex 19–20). Su valor simbólico era acentuar la publicidad de un acontecimiento.

El uso más habitual de la trompeta tenía lugar en la *guerra: para convocar a la guerra (Job 39.24; Jer 4.19), señalar el inicio de un ataque (Jue 3.27; 6.34), señalar el fin de un ataque (2 S 2.28; 18.16; 20.22), advertir de la llegada de una ofensiva enemiga (Jer 6.1, 17; Ez 33.3-6; Os 5.8; Jl 2.1) o proclamar la victoria militar (1 S 13.3). De ahí que el Jeremías 4.21 el sonido de la trompeta sea una metonimia de la propia guerra.

Las trompetas también llamaban la atención pública a otros acontecimientos: reivindicaciones de reinado (2 S 5.10; 1 R 1.34, 39; 2 R 9.13), negaciones públicas (2 S 20.1) o formalización de un *juramento (2 Cr 15.14). Señalaban celebraciones especiales (Sal 81.3; Jl 2.15) y regocijo (2 S 6.15). Así pues, la trompeta también era un instrumento de ritual civil.

En consecuencia, las trompetas eran apropiadas para ciertos actos de adoración. Podían anunciar el tiempo de la misma (Is 27.13) y acompañaban la adulación y la alabanza públicas (1 Cr 15.28; 2 Cr 15.12-13; Sal 98.6; 150.3). Existía incluso un día festivo especial señalado por las trompetas (Lv 23.23-25). Sin embargo, la función más perdurable de la trompeta en la adoración tenía lugar en el día de la expiación. La misma debía tocarse en el Yom Kippur en el año de jubileo para anunciar liberación y

*restauración (Lv 25.9). La adoración judía posterior aplicó este mandato a todo Yom Kippur, con el fin de simbolizar la sustitución de Isaac por el carnero en Génesis 22.13.

El anuncio público o la convocatoria son las funciones de las trompetas en el NT. Pablo observa en 1 Corintios 14.8: «Si la trompeta no da un toque claro, ¿quién se va a preparar para la batalla?» (NVI). Jesús emplea el sonido de la trompeta como una metáfora de la ostentación en Mateo 6.2. Probablemente nadie tocase literalmente una trompeta al dar limosna, pero algunos hacen tal exhibición de su piedad que bien podrían hacerlo.

En el NT, una trompeta sirve en particular como imagen escatológica para declarar la venida de Cristo en *juicio. Este hecho parece combinar numerosas funciones de la trompeta: convocar, advertir, llamar a las armas y anunciar un *reinado. En Mateo 24.31, se envía a los *ángeles «con gran voz de trompeta» (RVR1960) para reunir a los escogidos. Pablo amplía la imagen para incluir una convocatoria de los muertos a la vida (1 Co 15.52; 1 Ts 4.16). La trompeta garantiza que estos acontecimientos son extremada y claramente públicos. El libro de Apocalipsis describe una serie de *siete trompetas, seis de las cuales anuncian diversos desastres y juicios (el inicio de las batallas espirituales) que vienen sobre la tierra. La séptima trompeta, la culminante (Ap 11.15), señala la investidura total de Cristo y el principio de su dominio absoluto y eterno del mundo (el fin de la batalla y el recuento de las tropas).

Apocalipsis 1.10-13 y 4.1 indican que uno «semejante al Hijo del Hombre» (Jesús) habla con voz como de trompeta, recordando sin duda el hecho de que la voz del Señor en el monte Sinaí sonó como una trompeta (Ex 19–20). Estamos ante una de las muchas descripciones de YHWH que se aplican a Jesús en Apocalipsis.

Ver también CUERNO; MÚSICA.

TRONO

La imagen de un trono es una de las más gloriosas y evocadoras de toda la Biblia. Denota autoridad, poder, majestad y esplendor. En la gran mayoría de los casos, las referencias de la Biblia a tronos son positivas, y hablan de poder benevolente y el esplendor que acompañan al trono humano o, en un grado infinitamente mayor, al divino. Las imágenes del trono transmiten uno de los conceptos bíblicos más fundamentales, el del reinado de Dios como Rey (*ver* Rey, reinado). Muchos expertos han considerado el reino de Dios como el tema central y unificador de la Biblia, y el simbolismo del trono es fundamental en el mismo. El término aparece unas 135 veces en el AT y unas 61 en el NT.

Tronos físicos. En un pequeño número de casos, las referencias a los tronos hablan del asiento físico real sobre el que se sentaba un rey. Varias de ellas tienen que ver con el trono de *Salomón (1 R 2.19; 10.18, 18; 2 Cr 9.17, 18); una referencia menciona un trono que Salomón había traído para su madre, colocado junto al suyo (1 R 2.19). El trono de Salomón era impresionante, con incrustaciones de marfil y recubierto de oro fino; seis escalones llevaban al mismo, y su espaldar era redondeado en la parte superior. Al lado de cada reposabrazos había un *león, símbolo universal de poder y *autoridad en el antiguo Oriente próximo.

Numerosos relieves antiguos muestran reyes sentados en su trono (ver *ANEP*), flanqueados en ocasiones por leones, como en el caso de Salomón (p.ej., *ANEP*, nos. 332, 458). El trono de este monarca se encontraba en el gran Salón de Justicia, panelado con cedro desde el suelo hasta el techo. Otras referencias escriturales a los tronos físicos incluyen el de Joás (2 Cr 23.20), el de Asuero (Est 5.1), el del rey de Nínive (Jon 3.6), y el de Herodes (Hch 12.21).

Símbolos de autoridad y majestad. Lo más habitual es que las imágenes bíblicas de un trono evoquen autoridad, poder, majestad o esplendor.

Tronos humanos. Las referencias bíblicas a los tronos humanos se refieren comúnmente a la autoridad y poder regios inherentes. Así pues, la referencia al trono del rey o a que este se sienta en él indica poder y autoridad para gobernar. Tales referencias incluyen los tronos del *faraón egipcio (Gn 41.40; Ex 11.5; 12.29); de reyes de Israel o Judá como Ela (1 R 16.11), Acab (2 R 10.3), Jehú (10.30), Joás (11.19) o Jeroboam (11.19); los reyes babilónicos Nabucodonosor (Jer 43.10) y Belsasar (Dn 5.20); y el persa Asuero (Est 1.2). Los tronos humanos deben ser lugares de justicia y juicio (p.ej., Pr 16.12; 20.8; 25.5; 29.14).

El trono davídico. Sin embargo, la referencia más común a los tronos humanos es la del de *David (aproximadamente un 30 por cierto de todas). Este hecho se basa en la gran promesa de lo que ha acabado conociéndose como el pacto davídico, en el que Dios prometió a David que sus descendientes reinarían perpetuamente sobre el trono de Israel. Natán el profeta fue el primero que dio esta promesa a David (2 S 7) y se hace referencia a ella en muchas ocasiones después de eso: en 1–2 Reyes y 1–2 Crónicas, el libro de Salmos (ver especialmente Sal 89; 132). Isaías, y Jeremías (ver Is 9.7; 16.5; Jer 13.13; 17.5; 22.4, 30; 29.16; 33.17; 21; 36.30), y el NT (Lc 1.32; Hch 2.30). Esta promesa se cumplió de forma definitiva en Jesús, el hijo de David por excelencia (Mt 1.1; Lc 1.32).

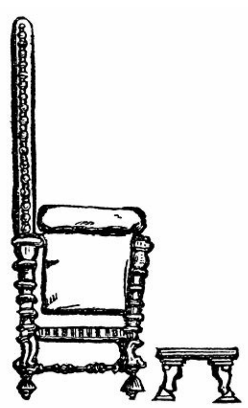
El trono de Dios. Sin embargo, la referencia bíblica más habitual a un trono habla del de Dios (casi un 60 por ciento de los casos). El reinado del Señor se reafirma muchas veces en las Escrituras, y su trono es una prueba visible de su gobierno soberano. Él preside desde su trono, rodeado por las huestes del cielo (1 R 22.19; 2 Cr 18.18), un arcoíris como esmeraldas (Ap 4.3), otros veinticuatro tronos (Ap 4.4), un mar de vidrio semejante al cristal (Ap 4.6) e innumerables ángeles (Ap 5.11). El suyo es un trono santo (Sal 47.8), de apariencia gloriosa (Is 63.15; Jer 14.21; 17.12; Mt 19.28; 25.31) y de duración eterna (Sal 9.7; 45.6; 93.2; Lm 5.19; Ez 43.7; He 1.8; Ap 1.8; 5.13).

Es un trono espectacular, del que se dice que desprende *fuego (Dn 7.9), resplandece con zafiros (Ez 1.26; 10.1), emite *relámpagos y *truenos (Ap 4.5), es deslumbrantemente *blanco (Ap 20.11), y del mismo fluye un *río de agua viva (Ap 22.1).

Algunos tronos en las Escrituras se establecen en oposición a Dios, como el trono corrupto de Salmos 94.20, los tronos reales de *Babilonia (Is 14.13; cp. Is 47.1) y Tiro (Ez 28.2), e incluso el de *Satanás (Ap 2.13; 16.10). Sin embargo, no representan poder ni atractivo alguno cuando se comparan con la fuerza y el esplendor del trono de Dios.

Las referencias al trono de Dios se encuentran con más frecuencia en el libro de Apocalipsis, lo cual es apropiado, ya que este describe la victoria final de Dios sobre Satanás y las fuerzas del mal. Los temas de la realeza encontrados a lo largo de las Escrituras llegan a su culminación al final de la historia en este libro bíblico cargado de imágenes.

Ver también ASIENTO; AUTORIDAD, DIVINA Y ANGÉLICA; CORTE REAL; REY, REINADO.



Un antiguo trono persa y un estrado para los pies.

TROPEZAR, PIEDRA DE TROPIEZO

Un pequeño paso en falso, un tropiezo con un obstáculo que no se ve, el torpe y suspendido momento de una recuperación incierta o una caída, son las experiencias comunes de la vida sobre dos piernas. Por la democracia del contratiempo, el tropiezo se ha convertido en una imagen raída de todo tipo de debilidades humanas, desde un discurso vacilante hasta la metedura de pata social, y hasta el descubrimiento inadvertido de algo maravilloso («Los agotados exploradores se tropezaron con una ciudad maya»).

La Biblia usa una y otra vez la imagen del tropiezo y la lengua española y su imaginería típica del paso en falso moral ha sido moldeada por ella. Por ejemplo, «piedra de tropiezo», la contribución de la traducción inglesa de la Biblia de William Tyndale (1526) es una imagen moldeada de una expresión corriente en su época «tropezar con un tarugo», es decir, tropezar con el tocón de un árbol. Para muchos occidentales modernos, los tocones no forman la imagen más clara de la piedra de tropiezo. En realidad, ni por asomo tenemos la cantidad de ocasiones de tropezar físicamente que tuvo Tyndale y muchas menos que los habitantes del antiguo mundo bíblico. Las *sendas, *calles y caminos de Palestina, pedregosos y llenos de baches, hacían que incluso en el mejor caso de adoquinado, caminar fuera menos fácil que en nuestras calles peatonales de hormigón y asfalto. Desviar la vista o caminar en la oscuridad de la noche eran invitaciones para que los pies tropezaran.

La Biblia proporciona todo un despliegue de gráficas imágenes de tropiezos del que tomaremos algunos ejemplos. En el campo de batalla el desobediente Israel tropezará «como si huyera ante la espada, aunque nadie lo persiga» (Lv 26.37 RVR1960). Los guerreros del *faraón Neco tropezarán unos con otros en la batalla de Carquemis, junto al Éufrates (Jer 46.6, 12, 16). De hecho, el campo de batalla es la ocasión para que

tropiecen muchos ejércitos: con los cadáveres, por el suelo desigual, por el agotamiento y el temor de la *huida. En el ámbito doméstico, a los maliciosos y malintencionados se les debe ordenar: «Delante del ciego no pondrás tropiezo» (Lv 19.14 RVR1960). Más doloroso aún, en la condición de enfermedad espiritual de Israel, los sacerdotes y profetas, aturdidos por el *vino y la cerveza «titubean; cuando toman decisiones, vacilan» (Is 28.7 NVI). «A mediodía» Israel tropezará «como si fuera de noche» (Is 59.10 NVI), y hasta a la verdad «se le hace tropezar en la plaza». En las mejores circunstancias «todos tropezamos de muchas maneras» (Stg 3.2 NVI). Es entonces cuando uno acude a un amigo como Job, que con sus palabras «sostenía a los que tropezaban» y «fortalecía las rodillas que flaqueaban» (Job 4.4 NVI).

La metáfora hebraica de la vida como un *«paseo», una *«senda» o un «camino» forma el telón de fondo escénico para gran parte de la imaginería bíblica del tropiezo. La sabiduría proporciona el contexto de agudos contrastes. Los de sano juicio que caminan por las sendas de la *sabiduría tienen gran paz y no tropezarán (Pr 3.23; 4.12). Los que siguen el camino de los impíos, que viajan en profunda oscuridad, ni siquiera saben qué les hace tropezar (Pr 4.19). Estos son recordatorios fiables para nosotros, a quienes se nos han ablandado y enderezado las sendas, bien iluminadas, pero nuestros caminos están cubiertos de piedras de tropiezo.

Como la sabiduría, la divina *ley de Israel y su *pacto forman un camino iluminado a través de la vida. A los que aman la ley de Dios nadie los puede hacer tropezar (Sal 119.165). «Ciertamente son rectos los caminos del Señor: en ellos caminan los justos,
mientras que allí tropiezan los rebeldes» (Os 14.9 NVI), e Isaías habla del Señor que «allana el sendero del justo» (Is 26.7 LBLA). Pero la antítesis de la resuelta adoración de Israel al Único Dios es, en el lenguaje de Ezequiel, erigir «ídolos en sus corazones» y, por tanto, establecer «el tropiezo de su maldad delante de su rostro» (Ez 14.3, 4, 7 RVR1960; ver ÍDOLOS). Aunque la evitación de tropiezo puede ser una señal del cuidado de Dios hacia sus fieles («has librado mi alma de la muerte, y mis pies de tropiezo, para que yo pueda andar delante de Dios en la luz de la vida» [Sal 56.13 LBLA]), el Señor mismo puede colocar una piedra de tropiezo mortífera en el camino de una persona justa que se aparta de la justicia y hace maldad (Ez 3.20).

La imagen paradójica de una piedra de tropiezo divina se moldea de forma memorable en Isaías:

El Señor [Todopoderoso] será un santuario.
Pero será una piedra de tropiezo
para las dos casas de Israel;
¡una roca que los hará caer!
¡Será para los habitantes de Jerusalén
un lazo y una trampa!
Muchos de ellos tropezarán;
caerán y serán quebrantados.
Se les tenderán trampas,
y en ellas quedarán atrapados.

(Is 8.14-15 NVI)

Este pasaje, con su conjunción del santuario/*templo y piedra/roca de tropiezo, establece el contraste con la *restauración de Israel y el templo de *Sión de Isaías 28.16:

Yo pongo en Sion
una piedra probada,
piedra angular y preciosa para un cimiento firme;
el que confíe no andará desorientado.
(NVI)

Pablo, contemplando la incredulidad de Israel antes de Cristo, identifica a Jesús como la piedra de tropiezo de Isaías. A la luz de Cristo, el *fundamento divino de piedra del nuevo templo, reúne las palabras de Isaías y forma un nuevo versículo:

He aquí pongo en Sion piedra de tropiezo
y roca de caída;
Y el que creyere en él,
no será avergonzado.
(Ro 9.33 RVR1960)

Es como si Israel, *corriendo una *carrera en busca de la justicia, tropezara con el indicador de la meta, Cristo, la «piedra de tropiezo» (Ro 9.32), hubiera seguido corriendo tras una «ley de justicia» que nunca ha alcanzado. Pero Pablo no va a echar tierra encima ni apartar esta piedra de tropiezo para adecuar el camino a la ceguera y las susceptibilidades de Israel (cp. Ro 11.9, citando Sal 68.23-24 lux). La insolencia del «Cristo crucificado» es «tropiezo [skandalon] para los judíos, y es locura para los gentiles» (1 Co 1.23 NVI), un símbolo de la sabiduría no negociable de Dios y el sello distintivo indeleble del evangelio de Pablo. El desesperado intento de Pedro por desviar la senda del Mesías del escándalo de la muerte resultó fútil y sumamente equivocado. Pedro, la piedra fundamental de la comunidad mesiánica, el nuevo templo (Mt 16.18) se había convertido de repente en una piedra de tropiezo [skandalon] para el Mesías (Mt 16.23).

Aunque Pablo eleva la ofensa de Cristo, evita rotundamente y advierte contra colocar una «piedra de tropiezo» innecesaria en el camino de los judíos o de los griegos, y desde luego delante de otro creyente (1 Co 10.32; 2 Co 6.3). En Roma la preocupación consiste en comer carne y ofender «al débil» que mantiene un vegetarianismo por motivos religiosos (Ro 14.20); en Corinto es el ejercicio del conocimiento y la libertad al comer carne ofrecida a los ídolos y, así, hacer que los más débiles tropiecen (1 Co 8.9). Ningún alimento es inmundo, pero el amor exige consideración por la conciencia y la vitalidad espiritual de otros. Las piedras de tropiezo no solo hacen tropezar, sino que pueden destruir «por causa de la comida, al hermano por quien Cristo murió» (Ro 14.15 NVI). Esta preocupación se hace eco de la advertencia de Jesús: « Y cualquiera que haga tropezar a alguno de estos pequeños que creen en mí… ¡Ay del mundo por los tropiezos! Porque es necesario que vengan tropiezos, pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el tropiezo!» (Mt 18.6-7 RVR1960).

Ver también ANDAR, CAMINAR; PIEDRA; PIES; SENDA.

TRUENO

El trueno es una imagen bíblica muy gráfica, que aparece dos docenas de veces. Su sentido se vincula con las propiedades físicas del trueno como fuerza de poder aterrador fuera del alcance del ser humano, acompañada por *relámpagos y otros aspectos de las *tempestades.

La imaginación primitiva vincula el trueno con la presencia, el poder y la ira de una deidad. En la Biblia, por consiguiente, la mayor parte de las referencias hacen del trueno una manifestación de *Dios. Dentro de las mismas, aparecen cuatro conceptos.

En ocasiones, el trueno es simplemente una de las fuerzas de la *naturaleza controladas por Dios. Así pues, el Señor hizo un «decreto para las lluvias y la ruta de las tormentas» (Job 28.26 RVR1960; ver también Job 38.25). El ejemplo preeminente es Salmos 29, el cántico de la tormenta, donde la voz metafórica de Dios truena cuando la *tormenta se desarrolla. En ocasiones, ese control divino sobre el trueno se amplía en el tema de la tempestad del Señor, en el cual el centro de atención no es tanto una tormenta literal como un uso simbólico de las fuerzas naturales para representar el poder de Dios. De ahí que salmista declare: «La voz de tu trueno estaba en el torbellino; tus relámpagos alumbraron el mundo; se estremeció y tembló la tierra» (Sal 77.18 RVR1960).

Un segundo grupo de imágenes hace del trueno un símbolo del poder trascendente de Dios. El día que el Señor habló desde el monte *Sinaí, «hubo truenos y relámpagos» (Ex 19.16 NVI). Job pregunta: «¿Quién podrá comprender su trueno poderoso?» (Job 26.14 NVI). La *voz del *torbellino desafía a Job con la pregunta: «¿Puede tu voz tronar como la mía?» (Job 40.9 NVI). En la pequeña historia de la *creación de Salmos 104, el trueno de Dios hace que las *aguas personificadas *huyan (Sal 104.7). La equiparación del trueno con el poder sobrenatural también aparece en el libro de Apocalipsis (Ap 6.1; 10.4; 14.2).

Como una extensión del poder de Dios, el trueno es una de las *armas del Señor contra sus *enemigos (*ver* Guerrero divino). El trueno y el *granizo son prominentes en la séptima plaga (Ex 9.13-35), por ejemplo. En el caso de las plagas, la capacidad de Moisés de influir en la presencia del trueno por medio de sus oraciones lo señala como una persona santa, y a su Dios como un Dios poderoso. «Extenderé mis manos a Jehová, y los truenos cesarán» (Ex 9.29). El cántico de alabanza de Ana declara que «delante de Jehová serán quebrantados sus adversarios, y sobre ellos tronará desde los cielos» (1 S 2.10 RVR1960). Cuando Dios «tronó aquel día con gran estruendo sobre los filisteos», estos quedaron sumidos en la confusión y los israelitas los derrotaron (1 S 7.10 RVR1960). Isaías predice que los enemigos de Israel «serán visitados con truenos, con terremoto y con gran ruido, con torbellino, y llama de fuego consumidor» (Is 29.6 RVR1960).

No obstante, otra categoría de referencias extiende el poder de Dios en la dirección específica de la ira divina y el *juicio contra los hacedores de maldad. Por ejemplo, en medio del discurso de despedida de Samuel como profeta de Israel, Dios envía truenos y lluvia en la estación de la *cosecha de forma que las personas puedan ver que su maldad es grande al pedir un *rey (1 S 12.17-18). En una de las visiones de Apocalipsis,

relámpagos, voces y truenos, acompañados por un terremoto, dan paso al juicio final (Ap 16.18).

La imagen del trueno en la Biblia de basa en una paradoja: es una fuerza de la naturaleza que representa continuamente algo que se escapa a la misma, concretamente, la presencia, el poder y el juicio de la deidad, evocando principalmente asombro y terror.

Ver también CLIMA; DIVINO GUERRERO; NATURALEZA; RELÁMPAGO; TORMENTA; VOZ.

TUMBA

La tumba evoca muchos tipos de imágenes, la mayoría de ellos negativos. En su expresión más concreta, es simplemente un lugar de *enterramiento (Gn 35.20; Mr 16.3). Sin embargo, es frecuente que la tumba simbolice la morada de los muertos. El Seol (heb.) y el Hades (gr.) representan el lugar más bajo que se puede imaginar en contraste con los cielos más elevados (Is 7.11; Mt 11.23). La tumba no solo representa el final de la vida sino que también apunta más allá de ella, a un lugar en el que coexisten dos destinos irreconciliables (Lc 16.22, 26).

La tumba es el epítome de las *tinieblas (Job 17.13; 18.18; Lm 3.6). Espacialmente, su morada es el rincón más alejado de la luz, una cárcel que retiene de la vida y la actividad en el mundo superior. Se define como «el *pozo», y su entrada desciende «hasta el polvo» (Job 17.14, 16). La tumba es ritualmente inmunda (Nm 19.16) y un sitio en el que tienen lugar actividades nocturnas abominables como la necromancia (1 S 28.8; Is 45.18-19; 65.4).

La soledad (Sal 31.17-18; Is 47.5) representa el principal epíteto sobre la lápida. Es un lugar en el que los únicos compañeros son los *gusanos (Job 17.12, 14), consumiendo los últimos vestigios de la carne que representa la experiencia de los placeres de la vida arriba. En este sentido, la experiencia en la tumba es la antítesis del disfrute de la vida. Es la ausencia de compañerismo, del amor entre hombre y mujer, de los sonidos de la alegría y la risa, de probar los frutos del trabajo propio o de la participación en la adoración (Sal 88.10-12; Is 38.18).

Por medio del contraste, la tumba también presenta una imagen positiva. El marginado social Job mira a la misma en busca de consolación (Job 3.11-19), porque allí cesa la lucha del mundo superior. En un sentido incluso más amplio, la tumba representa el paraíso definitivo para Lázaro (Lc 16.22, 25). Esta parábola destaca la naturaleza antitética de la experiencia de la tumba para sus ocupantes con respecto a su experiencia en la vida y sus destinos definitivamente separados.

Los epítetos están íntimamente conectados con la tumba. La manera en la que una persona va a la misma actúa como un sello de irrevocabilidad en los rasgos que caracterizaban la vida de la persona. Negativamente, esta podía descender a la tumba con dolor (Gn 44.29), estupefacto (Sal 31.17), tras una muerte violenta (1 R 2.9) o vivo (Sal 55.15). De forma positiva, el epíteto ideal era retirarse de esta vida en paz (1 R 2.6), donde la ausencia de lucha y muerte simboliza la armonía tanto en esta vida como en la posterior a la tumba (*ver* Más allá).

La tumba también se simboliza con asociaciones familiares. Una metáfora común de ir a la tumba es la frase «durmió con sus padres» (en el caso de David, 1 R 2.10) o «fue unido a su pueblo» (en el caso de Abraham, Gn 25.17). La tumba es un intervalo generacional temporal y el lugar definitivo de reunión de la *familia.

En el simbolismo semítico, la tumba era la entrada al inframundo, del mismo modo que la *matriz representaba una entrada a la vida *desde* el inframundo (Sal 139.15). Para aquellos que nunca llegan a vivir, el vientre es una tumba, tal como Job y Jeremías observan cuando lamentan el día de su propio nacimiento (Job 3.10-16; Jer 20.17).

La tumba no solo se representa con imágenes espaciales, sino que se personifica frecuentemente como la propia muerte. Aquí, los aspectos negativos de la tumba como el Seol son prominentes. La muerte y la tumba se personifican como un monarca tiránico sobre el reino de los muertos (Os 13.14). La tumba también se personifica como una poderosa *trampa con cuerdas para enredar a su víctima (2 S 22.6; Sal 18.5) o como una cárcel segura con barrotes para retener a sus prisioneros (Job 17.16). No permita escape o retorno al disfrute de la vida en el mundo superior (Job 14.12). Para los impíos muertos, la tumba representa un lugar de castigo y tormento eterno (Mt 10.28; *ver* Crimen y castigo), así como de separación de todas las fuentes de ayuda o rescate (Lc 16.24).

La tumba y la muerte también se personifican con *apetitos insaciables (Is 5.14; Hab 2.5; Pr 27.20; 30.15-16). Aquí, la tumba como Seol se asocia con *tragar (Pr 1.12; Sal 141.7), que también se representa por medio del dios *Mot* (= muerte) en la mitología cananea. En un interesante juego de palabras con esta metáfora, el Señor invierte la maldición de la tumba devorando «a la muerte para siempre» (Is 25.8 NVI; cp. 1 Co 15.54-57). Aquí, la tumba se transforma en un símbolo profundamente positivo en el que aquellos que «mueren en Cristo» no están en el Hades sino unidos con aquel (Lc 23.43; 2 Co 5.8; Fil 1.23). Por tanto, la tumba es para los justos un símbolo de esperanza definitiva. Esta verdad se confirma incluso para el miserable Job (cp. Job 19.25-26).

Ver también HOYO; MUERTE; OSCURIDAD; SEPULTURA, FUNERAL.

BIBLIOGRAFÍA. D. J. A. Clines, *Job 1-20* (WBC; Dallas: Word Books, 1989); O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997 (1978).

TÚNICA. *Ver* VESTIDURAS.

TUTOR. *Ver* PROFESOR, ENSEÑAR.

U

ÚLTIMA CENA. *Ver* CENA.

UNCIÓN

Literalmente, ungir significa verter o frotar *aceite sobre una persona o cosa. Arraigada en la cultura del AT, la práctica de ungir simboliza en la Biblia diversos tipos de reconocimiento especial mostrado a ciertos lugares (Gn 28.18), al *templo y su mobiliario (Ex 40.9-10); a las vestiduras (Lv 8.30); *reyes (1 R 1.39; 2 R 0.6); a líderes religiosos (Ex 28.41; Lv 8.12, *sacerdotes; 1 R 19.16, *profetas); a los seres celestiales (Ez 28.14); o sencillamente a los *invitados (Sal 23.5; cp. Lc 7.46; Jn 11.2). Por lo general, ungir significa dos cosas: aparta a una persona o cosa porque es santa y está consagrada, y le confiere autoridad a la persona ungida. En la Biblia, la *santidad y la *autoridad que reside en la unción ritual se consideran concedidos por Dios, aunque el mediador sea una persona que actúa en su nombre.

En el antiguo Oriente Próximo, se ungía con aceite para ratificar y solemnizar el compromiso en las relaciones diplomáticas, contratos de negocios, ritos nupciales y la liberación de esclavos. No tenía necesariamente una relevancia religiosa. Algunos de estos aspectos se reflejan en pasajes del AT como Génesis 28.18-22, donde el rito de unción es un símbolo de relaciones contractuales entre Jacob y Dios, u Oseas 12.1 y 1 Reyes 5.11, donde el aceite se utiliza como expresión de *amistad. Además, los ritos mesopotámicos de la unción incluía la idea de que las personas fuesen impregnadas de la actividad divina y el poder sobrenatural.

En los ritos religiosos del AT, ungir significa consagración para el servicio sacerdotal (Ex 30.30; Lv 4.3, 5) y real (1 S 2.10). Simboliza la elección y el nombramiento de Dios y, por tanto, implica la acción divina en la preparación para el servicio (1 S 10.1). El poderoso simbolismo de este rito justifica la preservación de la vida de Saúl en 1 Samuel 26.9-23: matarlo demostraría no tener en consideración el estatus especial del rey como ungido de Dios (ver 2S 1.16; 2 S 19.21). A este respecto, ungir involucra la bendición y la preservación divinos (Sal 18.50; Hab 3.13). Tras el ungimiento de *Salomón, sobre él se pronuncian palabras de bendición (1 R 1.39) y a los reyes mismos se les advierte que no hagan daño a los profetas ungidos (1 Cr 16.22; cp. Sal 105.15).

El tema de la bendición se asocial, además, al rito de ungimiento en Salmos 133.2, donde se usa el precioso óleo como metáfora de la abundante provisión de Dios para los líderes sacerdotales. Existe un énfasis similar en Salmos 45.57, donde la unción de una figura real se describe como un ungimiento de gozo. En 1 Samuel 10.6-9 el papel divino en la unción está asociado a recibir el Espíritu de Dios, el cambio de *corazón y la promesa de la presencia de Dios. Hallamos el mismo hincapié en 2 Samuel 16.13, donde el ungimiento de David precede su recepción del «Espíritu del Señor... con poder». La unción de los reyes del AT es, pues, un símbolo especial de la provisión de Dios a través del don de su Espíritu.

Es, por tanto, adecuado que en el AT el título «ungido» se convierta en sinónimo para los individuos escogidos, nombrados, consagrados y preparados para el cargo. El título se

restringe a las figuras reales (Sal 2.2; 89.38; 132.10) excepto para Daniel 9.25-26, donde se alude a un gobernante futuro. De ahí que, en el NT es adecuado que el título, en su forma griega «Cristo» (*Christos*), se aplica a Jesús (Jn 1.41; 4-25; Hch 4.24-27).

En el NT, el rito de unción no se usa para la consagración ni para la adoración. En vez de ellos, a menudo se tiende a pensar en el ungimiento en términos figurados para describir la base espiritual del ministerio de Jesús (Lc 4.18; Hch 10.38; He 1.9) y de la obra de Dios llevada a cabo en la vida de los creyentes (2 Co 1.21-22; 1 Jn 2.20, 27). El énfasis no está en el acto de ungir, sino sobre el *Espíritu Santo con quien uno es ungido.

El NT se refiere también al uso social del ungimiento con propósitos de embalsamamiento y cosméticos (Mt 6.17; Mr 16.1; Lc 7.38, 46; Jn 11.2; 12.3). Estos ejemplos también sugiere que la unción simboliza dar reconocimiento, un concepto con base en el AT (ver más arriba). El NT se apoya en el uso cultural del aceite de oliva con propósitos medicinales/curativos (*ver* ENFERMEDAD Y SANACIÓN), en la época del NT (cp. Mr 6.13; Lc 20.34; Stg 5.14).

Ver también ACEITE; ESPÍRITU SANTO.

UNGÜENTO

En la Biblia, las diversas palabras relacionadas con el perfume se pueden traducir «ungüento» o «perfume». El ungüento era un líquido semiviscoso o pomada que protegía la piel en un clima riguroso, a la vez que proporcionaba un agradable olor. Procedían de animales o plantas. Un molusco del Mar Rojo era el origen de un perfume usado en Palestina. Las diversas plantas empleadas para producir perfumes y ungüentos llegaban hasta allí mayormente desde otras tierras e incluían un surtido de especias, cortezas, maderas, pétalos de flores, semillas, raíces, frutos y la resina de ciertos árboles (Gn 37.25; Is 60.6; Jer 6.20). Los ungüentos podían ser también simple *aceite de oliva, la mirra más cara o un bálsamo.

Algunos ungüentos eran sumamente raros en el mundo antiguo y costaba mucho obtenerlos y poseerlos. El sabio considera que el ungüento es algo precioso (Ec 7.1). Se podían incluir en el tesoro de un rey (2 R 20.13; Cnt 3.6-7). El profeta describe a los autocomplacientes y los ricos como los que pueden permitirse las esencias más finas (Am 6.6). No es de extrañar que los discípulos de Jesús se quejaran del «desperdicio» que la mujer estaba haciendo cuando vertió su caro ungüento sobre la cabeza del Maestro. Se habría podido vender y usarlo de forma más práctica para suplir las necesidades de los pobres (Mt 26.9; Mr 14.4). De hecho, el nardo (un ungüento originario probablemente del Nepal) del frasco de alabastro de María valía trescientos denarios, casi el salario de un año (Jn 12.5; 11.2; cp. Mr 14.5). El ungüento (o aceite) se enumera entre los productos más caros que los mercaderes del mundo venden y valoran (Ap 18.13).

La Biblia presenta varios usos del ungüento o perfume. La mención de este en el libro apócrifo de Judit ilustra el uso común: después de bañarse, las mujeres se ungían (o solo el rostro) con un ungüento precioso, se arreglaba el cabellos y vestía una túnica espléndida (Jdt 10.3; 16.8; cp. Rt 3.3; 2 S 12.20). El ungüento se utilizaba como simple fragancia o cosmético (Cnt 1.3; 3.6; 7.13; Mt 6.17). Los procesos de embalsamamiento utilizaban ungüentos y perfumes para enmascarar el olor del muerto (2 Cr 16.14; *ver*

SEPULTURA). Tras la apresurada ejecución y entierro de Jesús en viernes, las mujeres pasaron el día siguiente preparando especias y perfumes, esperando acabar su tarea el domingo muy temprano (Lc 23.56).

El *ungimiento adquirió una importante relevancia religiosa en Israel. Un aceite especiado, preparado especialmente, se consideraba aceite sagrado para ungir y se usaba para el ungimiento ceremonial de la «tienda de reunión» (Ex 30.23-27; Nm 7.1) y los sacerdotes (Ex 29.7; 30.3033; 40.15). Otros objetos y personas también se ungían (p. ej., Ex 25.6; 28.41; 29.21, 36; 40.10; Is 45.1). La persona cuya cabeza se ungía quedaba apartada para el uso especial de Dios (Ex 29.7; Lv 8.12; Nm 3.3; Sal 105.15). En la iglesia primitiva Pablo creía que todos los cristianos experimentan la unción divina (2 Co 1.21-22; cp. 1 Jn 2.27); es decir, que todos los creyentes son apartados para los propósitos especiales de Dios.

Ungir con aceite solemnizaba el nombramiento de los reyes de Israel (Jue 9.15; 1 S 10.1; 15.1; 2 S 2.4; 1 R 1.39; 2 R 9.3, 6). El ungimiento del rey implicaba que Dios lo había escogido para ese papel: es el ungido del Señor (1 S 15.17; 16.6). Cuando David fue ungido con aceite, el Espíritu de Dios vino sobre él (1 S 16.13). El concepto del «ungido del Señor» hizo el trabajo preliminar para un concepto ampliado del «ungido», es decir, el Mesías (heb.) o Cristo (gr.). En algunos textos, el intercambio entre la dinastía davídica literal y el «ungido del Señor» venidero está claro (p. ej., Sal 2.2; 45.6-7 [He 1.9]; 84.9; 89.20, cp. vv. 27-29). Jesús aplica el texto de Isaías 61.1 a sí mismo cuando afirma ser el que había de venir, aquel a quien Dios había ungido (Lc 4.18). La iglesia primitiva llegó a describir, pues, a Jesús como «el ungido» (Hch 4.27): ungido no con aceite, sino con el Espíritu Santo y poder (Hch 10.38).

Lucas recoge el incidente de una mujer de la ciudad que era una pecadora. Su interpretación del perdón de Jesús la llevó a una extraordinaria manifestación de amor (Lc 7.37-46). Delante de los demás invitados y del anfitrión, besó los pies de Jesús y los ungió con perfume. Más tarde, comentando lo que ella había hecho, Jesús contrastó el fallo de su anfitrión, que no le había ungido la cabeza como era costumbre con esta mujer que le había derramado el perfume en los pies. Con el acto simbólico de la unción, mostró su amor por Jesús.

El aceite se había designado como acompañamiento de la oración para la sanidad en la iglesia primitiva (Stg 5.14). El aceite tenía valor medicinal en el mundo antiguo (cp. Is 1.6), pero es probable que su uso en Santiago sea ceremonial o un símbolo de invocar el poder de Dios para sanar. Este uso simbólico del aceite relacionado con la sanidad aparece en varios incidentes de los Evangelios (p. ej., Mr 6.13). Jesús también mezcló saliva con tierra para producir una especie de pomada o ungüento que extendió sobre los ojos de un ciego para sanarlo (Jn 9.6, 11). El ungüento que el Jesús resucitado sugiere a los laodicenses, espiritualmente ciegos, tiene un patetismo especial ya que esa ciudad era una región famosa por su pomada para los ojos (Ap 3.18). El uso simbólico del ungüento en el NT apunta claramente a la presencia y el poder del Espíritu Santo como expresa claramente Hechos 10.38.

Ver también ACEITE; UNGIR.

UNO

La mayoría de los más de dos mil usos de «uno» en la Biblia se refieren sencillamente al singular y no al plural de algo: un hombre, una mujer, una mano. No se debería interpretar un significado más profundo en estos casos. No obstante, tres usos van más allá del mero singular para sugerir algo más hondo: la unicidad como cualidad de Dios, como símbolo de unidad y como expresión del único valor de las personas individuales.

El divino. «Escucha, Israel: El Señor nuestro Dios es el único Señor» (Dt 6.4 NVI). Es el principio del credo central judío, y lo cita Jesús cuando se le pregunta por el mandamiento más importante (Mr 12.29). ¿Qué implica la palabra uno?

Primero, *Dios es el único Dios. Otros dioses no tienen ningún derecho. No deben ser adorados (Ex 20.1-6). Dios ha creado el cielo y la tierra. Aunque otros pueblos consideraban el sol y la luna como deidades, Génesis 1.16 deja claro que no son nada, sino luces. El reino de Dios no está restringido por el tiempo ni por el espacio (Dt 10.14; Sal 90.2). En tiempos del AT, las religiones del Oriente Próximo creían que los dioses tenían esferas limitadas de actividad (2 R 5.17), de manera que la unicidad de Dios era una afirmación nunca antes oída. En 1 Corintios 8.4 Pablo niega que existan otros dioses.

Segundo, solo existe un Dios para todas las personas. Su reino no está restringido para los judíos (2 Cr 20.6). Aunque no lo sepan aún, las naciones son gobernadas por él (Sal 32.28). De igual manera, la salvación por medio de Cristo es eficaz para todos (Ro 3.29-30).

Tercero, no hay grados en la deidad. Es imposible convertirse en Dios o serlo en cierta medida. Por consiguiente, los judíos querían apedrear a Jesús por blasfemia cuando afirmó ser uno con el *Padre (Jn 10.30-31). Esta declaración implica que todo fue creado y vive por Cristo (1 Co 8.6). La identificación de Jesús hombre con Dios es, en realidad, la única forma de mantener tanto la unida de Dios como la justificación por medio de Cristo. Es imposible que haya dos dioses, y un mero ser humano es incapaz de producir la salvación. Jesús hombre es la revelación suprema de la naturaleza eterna de Dios. La resurrección confirma que las palabras y los hechos de Jesús están al unísono con la voluntad de Dios. La gloria que le pertenece al único Dios (1 Ti 1.17) se le da a Jesús (Fil 2.9-11).

El humano. Otra dimensión de la unicidad se manifiesta en la unidad de la *iglesia. Está fundada sobre la unidad de Cristo con el Padre (Jn 17.21-23). La participación en el sacrificio de Cristo capacita a los creyentes para que sean un solo *cuerpo (1 Co 10.16-17). La protección divina es necesaria para ello (Jn 17.11). Estar unido con Cristo estimula el amor, la ternura, la compasión, la misma forma de pensar y la humildad, en resumen, la misma actitud que Jesús tuvo (Fil 2.1-11). Pablo habla de un cuerpo con muchas partes que funcionan juntas y se cuidan unas de otras (1 Co 12). Por tanto, ser «de un solo sentir y pensar» (Hch 4.32 NVI) le demuestra al mundo que la unidad entre Jesús y el Padre es real (Jn 17.23). La razón suprema y el propósito de la fraternidad humana (Mt 23.8-10) es la gloria de Dios.

La cualidad de ser «uno» también expresa la unicidad de los seres humanos. El valor de una sola persona a los ojos de Dios se expresa en las parábolas de la oveja y la moneda

perdidas (Lc 15.1-10). Aquí, la preferencia de Dios por lo que no es importante, lo enfermo y el pecador se refuerce incluso más que en el AT. Hacer «tropezar a alguno de estos pequeños que creen en mí» (Mt 18.6 NVI) tendrá terribles consecuencias.

Ver también CINCO; CINCUENTA; CIEN; CUARENTA; CUATRO; DOCE; DOS; MIL; SETENTA; SIETE; TRES.

URIM TUMIM. *Ver* ORÁCULO.

UVAS

La uva, una importante cosecha en los tiempos bíblicos, crecía en las *viñas para la producción de vino; por consiguiente, una tierra en la que abundaban las viñas simbolizaba *abundancia y *prosperidad. La mayoría de las referencias bíblicas a la uva suscita una imagen de agricultura de éxito, siendo la imagen más gráfica el gigantesco racimo que los doce espías trajeron de la Tierra Prometida como prueba de su fertilidad (Nm 13.23).

Por una parte, encontramos las uvas como imagen de abundancia y *placer. Cuando los parientes de Gaal decidieron celebrar una fiesta, «salieron al campo, recogieron y pisaron la uva, e hicieron fiesta» (Jue 9.27 NTV). La idea se realza por el ejemplo de la abnegación en el nazareo que «se abstendrá de vino y de sidra. No beberá vinagre de vino ni vinagre de sidra, ni beberá ningún licor de uvas, ni tampoco comerá uvas frescas ni secas» (Nm 6.3 NTV). La mera perspectiva de las uvas es agradable a la vista: la invitación del amante en el *Cantar de los Cantares a su amada incluye la frase: «Vayamos de mañana a las viñas, a ver si brotan las vides… si han florecido los granados» (Cnt 7.12 NTV). En la edad de oro que estaba por venir según Amós, habrá tanta abundancia que «el pisador de uvas» alcanzará «al que lleva la simiente» (Am 9.13).

En la Biblia, el éxito o el fracaso de los cultivos se vincula con frecuencia a la obediencia o la desobediencia de las personas, según la recompensa de la bendición divina o el castigo de su juicio. Las uvas participaron en este patrón. Que la cosecha de uvas no alcanzara la madurez señala desastre en la tierra. Por consiguiente, los oráculos de juicio en el AT incluyen a veces la predicción de que los desobedientes serán privados del placer y el sustento de las uvas (Dt 28.39; Is 18.5; Mi 6.15), y la prematura muerte de los impíos se describe como una viña que se sacude la uva verde (Job 15.22). En una variación de esta imagen, Dios habla de una Judá caprichosa como la viña que él plantó para producir buena uva y que, en vez de ello, produjo uva silvestre (Is 5.2-4; cp. Mt 7.16; Lc 6.44). En varios pasajes proféticos, la imagen de la «uva agria» que produce dentera se usa para representar el pecado y sus desagradables efectos (Jer 31.29-30; Ez 18.2).

Una imagen final es la de pisar la uva en un *lagar como parte de una vendimia. Aparece en las visiones *apocalípticas de la era venidera como imagen de la bendición divina (cp. Am 9.13, con su imagen de vendimia tan abundante que las personas estará aún cosechando cuando llegue el tiempo de sembrar la cosecha del año siguiente, y tan deliciosa que los montes destilarán mosto), pero también como imagen de *juicio divino (Is 63.3; Lm 1.15; Jl 3.13). El ejemplo supremo de este último tema es la escena de

Apocalipsis 14.18, donde el ángel pasa su afilada hoz, cosecha la uva de la viña terrenal y las echa en el lagar de la ira de Dios.

Ver también LAGAR; VID, VIÑA; VINO.

V

VAGABUNDO, ANDAR ERRANTE

Andar errante significa ir de un lado para otro sin una ruta o destino establecidos. También implica falta de rumbo y deambular. Las historias de andar errante son una categoría de la historia de desplazamientos o *viajes. Su parecido con las historias de *búsqueda es tenue: ambas implican un viaje físico provoca en los personajes un conflicto con una serie de obstáculos, pero las búsquedas implican una acción con el propósito de llegar a una la meta y que la alcanza, mientras que las historias de personajes errantes carecen de ambas cosas: de propósito y de meta a la que llegar. Deambular o andar errante conlleva incoherencia, estar a la deriva o desconexión tanto en la conversación como en el pensamiento,

Todas estas ideas familiares de andar errante o ser vagabundo están presentes en la Biblia. Las Escrituras lo entienden, particularmente, como haberse extraviado o desviado del camino, recorrido o *senda.

Historias de personajes errantes. Literalmente, *andar errante* alude principalmente a una existencia nómada que a menudo conlleva la implicación metafórica de desplazamiento. En el sentido más positivo, la vida nómada de los patriarcas,*Abraham, Isaac y *Jacob, así lo reflejan. Todos ellos son herederos de una patria prometida, pero no la consiguen durante su existencia. Por tanto, aunque los viajes que conforman su vida son inconexos y los dirigen a lugares de residencia no fijos, andar como vagabundo se convierte en un índice de la fe de los patriarcas, como señala Hebreos 11.8-16. Esto también queda implícito en la confesión que Moisés impone a los israelitas cuando presenten sacrificios de acción de gracia al entrar a la Tierra Prometida: «Un arameo errante fue mi padre» (Dt 26.5 RVC).

Andar errante adopta por primera vez su forma negativa al principio de Génesis. Expulsados del paraíso, *Adán y *Eva son personas desplazadas ya que comienzan a vivir en un mundo caído. Su primer hijo, *Caín, se convierte en el primer arquetipo de la persona errante cuando Dios le dice: «errante y extranjero serás en la tierra» como castigo por el asesinato de Abel; hasta el nombre de la tierra que Dios le da a Caín, Nod, significa «andar errante» (Gn 4.12-16). La gente presuntuosa que construye la Torre de *Babel, también se convierte en vagabunda: «Desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra» (Gn 11.9 RVR1960). En todas estas primeras historias de errantes vemos un fuerte vínculo entre andar errante y la transgresión.

Se puede ver también en la historia de deambulación más extensa de la Biblia, andar errante por el desierto de la recién creada nación de *Israel, ya que viaja desde la *esclavitud en Egipto hasta la *Tierra Prometida. Este viaje comienza como misión, pero pierde mucha de esa calidad y se convierte en una historia de deambulación cuando el pueblo prueba a Dios diez veces (cp. Nm 14.22) y son castigados a vagar por el desierto durante cuarenta años, hasta que muere la generación de la desobediencia. Como historia de viaje, lo épico del éxodo es ambivalente, y demuestra tanto las características positivas como negativas de la existencia nómada del pueblo de Dios. Son desheredados de forma

temporal como castigo a su falta de fe y, a su vez, como oportunidad para practicar la fe orientada a la futura promesa de una tierra patria. Las deambulaciones por el desierto se convierten en una demostración de la realidad del amor de Dios y de su firme cuidado, su determinación a moldear a la comunidad en sus caminos de vida, y su purga de la nación como castigo. Deuteronomio 8.15-16 aporta un resumen adecuado de las experiencias de los israelitas errantes, ya que se dice que Dios «[lo] guió a través del vasto y horrible desierto, esa tierra reseca y sedienta, llena de serpientes venenosas y escorpiones... en el desierto [lo] alimentó con maná... Así te humilló y te puso a prueba, para que al fin de cuentas te fuera bien» (NVI).

Imágenes de deambulación. Además de las historias de deambulación, la Biblia presenta algunas breves instantáneas de ello. Una de las más inolvidables es la del «niño perdido», tema de Génesis 37.15, donde un hombre encuentra al joven *José «errante por el campo» lejos de casa y a punto de ser vendido a Egipto. La hija desafortunada de Jefté deambula por la montaña con sus compañeras durante dos meses, llorando su virginidad (Jue 11.37). En la amarga creencia del hombre que Job expresa en el momento bajo de su desilusión, le pide a Dios que «[quite] el entendimiento a los jefes del pueblo de la tierra y los hace vagar como por un yermo sin camino» (Job 12.24 RVR1960; cp. Sal 107.40). El desconsolado orador del Salmo 55.7 anhela escapar de su angustia y «[huir] lejos», al desierto (RVR1960). Una de las cuatro imágenes brillantes del rescate en el Salmo 107 es la del pueblo que «[anduvo] perdido[s] por el desierto» hasta que Dios lo guió a una «ciudad habitable» (Sal 107.4, 7 RVR 1960).

Jeremías retrata al pueblo bajo el juicio de Dios vagando ciegamente por las calles (Lm 4.14-15), y Ezequiel da una versión pastoral del mismo tema con la imagen de las *ovejas de Dios dispersadas y errantes por las montañas (Ez 34.6; cp. Zac 10.2). La deambulación como imagen del pueblo bajo el juicio de Dios se repite a lo largo de los libros proféticos del AT (Is 47.15; Jer 49.30; Os 9.17; Am 4.8; 8.12). También son evocativos los conmovedores mártires de Hebreos 11.38, que vagan «por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra» (RVR 1960), descripción que hace Judas de los falsos profetas como « estrellas errantes, cuyo eterno destino serán las más densas tinieblas» (Jud 13 RVR1960), y los «deseos pasajeros» que captura el libro de Eclesiastés (Ec 6.9 RVC).

No obstante, al menos deambular representa una experiencia positiva. En su fantasía, la mujer del Cantar de los Cantares vaga por las calles de la ciudad por la noche, buscando a su amado, al que encuentra y reclama (Cnt 3.1-4).

Deambulación moral y espiritual. La Biblia también utiliza el andar errante para retratar una experiencia moral y espiritual, como desviarse del principio de verdad y moralidad de Dios. Una de las deambulaciones metafóricas es abandonar la verdad por la falsedad. Leemos, por tanto, sobre una persona «que se aparta del camino de la sabiduría» y, como resultado, «vendrá a parar en la compañía de los muertos» (Pr 21.16 RVR1960) y sobre quienes «siempre están aprendiendo y nunca pueden llegar al conocimiento de la verdad» (2 Ti 3.7 RVC). Esto se respalda con imágenes de personas que vagan en «discusiones inútiles» (1 Ti 1.6 NVI), que «se vuelven a los mitos» (2 Ti 4.4

NVI) y se extravían de la verdad » (Stg 5.19 NVI). Desviarse de un patrón aprobado puede conllevar también significados morales y espirituales. Por tanto, encontramos referencias sobre andar errante por los mandamientos de Dios (Sal 119.10, 21) y desviarse como una oveja perdida (Sal 119.176; Is 53.6; 1 P 2.25). Deambular también se utiliza para retratar la desviación de la fe (1 Ti 6.10), de la luz (Jn 8.12), del Señor (1 S 12.20-21; Dt 29.38) y de la senda de la vida disponible para quienes siguen la *sabiduría (Pr 5.6).

Ver también PERDIDO Y HALLADO; PEREGRINO; BÚSQUEDA; VIAJE, HISTORIAS DE; DESIERTO.

VAGO

El tipo de carácter conocido como vago es una persona perezosa. En la Biblia, el arquetipo aparece solamente en el libro de Proverbios, donde el comportamiento ocioso de la persona desencadena tal torrente de desprecio por parte de los sabios que emerge como un importante, aunque menor, tipo bíblico.

Para quien aprecia un espíritu y un estilo de vida de laboriosidad, el vago es culpable de varios cargos. Comienza el día incorrectamente, permaneciendo en la *cama cuando debería estar iniciando su *trabajo (Pr 6.9-10); encuentra razones absurdas para no ir a trabajar, como la posibilidad de que haya un *león en el calle (Pr 22.13; 26.13). En cuanto a una excesiva devoción por la cama de uno, «la puerta gira sobre sus bisagras, y el perezoso gira sobre la cama» (Pr 26.14 RVC). Se capta la auténtica falta de esfuerzo con la caricatura del vago que mete la *mano en el plato, pero es demasiado perezoso incluso para llevarse la *comida a la *boca (Pr 19.24; 26.15). Todos los síntomas externos del vago denotan una falta de trabajo. «El camino del perezoso está plagado de espinas» (Pr 15.19 NVI). El sabio «[pasó] por el campo del perezoso» (¿para conseguir su dosis de superioridad del día?), y en la viña del perezoso «habían crecido espinos por todas partes. Estaba cubierta de maleza, y sus muros destruidos» (Pr 24.30-31 NTV). Entre los que son trabajadores, estos espectáculos de mala administración por culpa de la pereza siempre provocan una fuerte carga de desaprobación. La impracticabilidad de todo esto favorece la burla del diligente directamente en contra del vago. En un mundo en el que la tarea humana es el medio previsto por Dios para nuestra provisión (Gn 3.19), el vago solo busca problemas. «El perezoso no labra la tierra en otoño», por tanto, «en tiempo de cosecha buscará y no hallará» (Pr 20.4 NVI). El vago experimentará la pobreza que llega de repente como un hombre armado (Pr 6.11; 24.34). «El holgazán pasará hambre» (Pr 19.15 NVI), y aunque su alma desea, no consigue nada (Pr 13.4).

Ver También NECEDAD; POBREZA; TRABAJO, TRABAJADOR.

VALENTÍA

La valentía es un tema bíblico asociado con aquellos cuyo valor nace de su confianza en Dios; es un rasgo de los justos, que son «tan valientes como el *león» (Pr 28.1 NTV). Muchos héroes de los relatos bíblicos expresan esta imagen de valentía; a menudo es un simple acto que revela una confianza natural en Dios. Un ejemplo es la negociación de Abraham con Dios en favor de Sodoma. Aunque admite no ser más que «polvo y cenizas», *Abraham regatea con el Señor como si fuese un vendedor en el mercado, convenciéndole de que perdone a Sodoma primero por amor a cincuenta, luego cuarenta

y cinco, cuarenta, treinta, veinte, y finalmente solo diez justos dentro de la ciudad (Gn 18.23-32). Dios cumple con su regateo, pero destruye *Sodoma y Gomorra de todas formas, porque allí no queda ni un justo (Gn 18.25). Aunque su valentía al discutir con Dios parece arriesgada, revela que Abraham conoce a Dios y confía en que actúa justamente. En un episodio parecido, cuando Dios decide destruir Israel por su idolatría con el becerro de oro, *Moisés le ruega transigir para que los egipcios no hablen mal del Señor a causa de la suerte de Israel (Ex 32.12). Entonces apela a la promesa que Dios le hizo a Abraham de crear una nación de sus descendientes, y ante esto el Señor acepta perdonar a Israel (Ex 32.13, 14). Aquí es la valentía de Moisés la que asegura un futuro para Israel. Es más, Moisés tiene motivos para hablarle a Dios con valentía, porque sabe que Dios es fiel y cumplirá sus promesas. El tema de la valentía también cumple un propósito fundamental y declarativo. Con frecuencia, un acto valiente es la clave del mayor desarrollo de la historia, que culmina con la indisputable victoria divina y una declaración de su poder. Por ejemplo, la valentía de *Daniel, que insiste en orar a Dios a pesar del peligro, es la que hace posible su posterior liberación de los leones. Estas pruebas son un testimonio tan convincente del poder del Dios de Daniel que el rey Darío proclama: «Él es el Dios vivo, y permanece para siempre» (Dn 6.26). Lo mismo ocurre con Sadrac, Mesac y Abednego: son lo suficientemente valientes como para enfrentarse al horno y aceptar la muerte en vez de adorar ídolos. Consecuentemente, Dios tiene la oportunidad de salvarlos de las llamas, demostrándole así a Nabucodonosor cuán grande es su poder (Dn 3.16-28). En ambos casos, la valentía de los personajes es la que hace progresar la historia y da a conocer el poder de Dios para preservar a quienes confían en él.

Lo mismo ocurre con los que muestran valentía en el NT: los propósitos de Dios y la revelación de su poder dependen de los actos valientes de quienes ponen su confianza en él. Por tanto, Juan el Bautista predica la venida de Jesús, el Mesías (Jn 1.29.31); y ante el riesgo de ser apedreado, Jesús declara a los judíos: «Antes de que Abraham naciera, yo soy» (Jn 8.58). En Pentecostés Pedro predica ante los judíos que Jesús es el Cristo (Hch 3.12-26), y Pablo proclama el evangelio en presencia de Festo y Agripa (Hch 26.4-23). En cada caso, es la valentía fundada en la confianza en Dios la que sigue adelante y revela los propósitos divinos.

Una característica importante de estos valientes personajes bíblicas es que actúan con el conocimiento de que todo cuanto hagan está sujeto a la autoridad de Dios. Pueden actuar de forma valiente, a veces hasta el punto de parecer que está retando a Dios, pero siempre con la comprensión de que es él quien controla los acontecimientos en cuyo desarrollo ellos están colaborando. Este rasgo de sumisa valentía bíblica es la que la distingue de la *impetuosidad, que no conoce a Dios. El rey Acab es un ejemplo de impetuosidad: no atiende a Dios y es totalmente descarado en su idolatría (1 R 16.30-33). Como no conoce a Dios ni tras reiteradas advertencias, sus actos no son valientes sino que muestran la impetuosidad de un necio, como confirma el juicio final de Dios sobre él (1 R 22.37, 38). En cambio, el tema bíblico de la valentía se expresa en los que conocen a Dios y cuyo valor se atempera e instruye por su completa confianza en él.

Ver también HÉROE, HEROÍNA; IMPETUOSIDAD; VALOR.

VALLA, VALLADO

La idea de una valla o lugar vallado se traduce de varias formas en las distintas versiones de la Biblia, incluyendo «valla», «ciudad fortificada», «fortificaciones», «muro» y «cerca». De forma virtual, todas las referencias a las metáforas de vallas son «ciudades cercadas», es decir, *ciudades fortificadas (*ver* Muro). A diferencia de los muros o las fortificaciones, las vallas y las cercas eran divisiones menos elaboradas utilizadas en el ámbito doméstico como la casa o la granja. Las vallas consistían normalmente en un muro de piedra, mientras que las cercas se componían de matorrales, con frecuencia *plantas espinosas (Mi 7.4). La famosa máxima de Jesús sobre ir «por los caminos y por los vallados» (Lc 14.23 RVR1960) evoca la imagen de lugares apartados donde uno tendría que buscar activamente a alguien.

Como los vallados eran normalmente construcciones más bien ligeras, la imaginación del salmista gravita hacia la valla como imagen de algo fácilmente destruible. Al protestar por las personas que lo oprimen en momentos de debilidad, pregunta por cuánto tiempos más lo destruirán sus verdugos como «pared derribada o una valla inestable» (Sal 62.3 NTV). En un uso similarmente negativo, el profeta Nahúm compara despectivamente a la princesa de Nínive con «nubes de langostas que se sientan en vallados en día de frío; salido el sol se van, y no se conoce el lugar donde están» (Nah 3.17 RVR1960). Pero, principalmente, el vallado o la cerca es una imagen de *protección o seguridad contra ladrones o depredadores. Satanás se queja de que Dios ha puesto una cerca alrededor de Job para protegerlo (Job 1.10). El exilio pronosticado para Judá se pinta como una *viña cuya cerca eliminará Dios (Is 5.5; cp. Sal 80.12). En una de sus parábolas, Jesús especifica las medidas que un buen propietario debería tomar cuando planta una viña, incluida la colocación de una cerca alrededor, la excavación de un *pozo para la presa de vino y la construcción de una *torre para protegerla (Mt 21.33; Mr 12.1). Las cercas también pueden convertirse en lugares para *esconderse (Jer 49.3). En usos metafóricos, la imagen de Dios haciendo un vallado en torno a una persona, tiene connotaciones negativas de confinamiento. Job retrata, pues, a Dios cercándolo de opresión (Job 3.23) y cerrando su camino impidiéndole el paso (Job 19.8), y Dios predice en Oseas 2.6 que vallará la senda de Gomer.

Ver también PROTECCIÓN; MURO.

VALLE

Como la tierra de Palestina, la topografía de las Escrituras está marcada por numerosos valles, largos y pequeños, nombrados o anónimos. Estas referencias se hallan casi exclusivamente en el At. En su mayor parte, los israelitas eran habitantes de los montes, y rara vez controlaron todos los grandes valles de la tierra de promesa. Tanto era así que un hombre de Dios pudo decirle al rey de Israel: «Por cuanto los sirios piensan que el Señor es un dios de las montañas y no un dios de los valles» (1 R 20.28 NVI). George Adam Smith captó un sentido de las descripciones y la imaginería de la tierra:

Numerosos detalles nos hacen sentir que este paisaje está descrito por montañeses, hombres que en su mayoría menospreciaban sus vistas y pintan sus escenas desde arriba.

Su palabra habitual para valle es profundidad, algo por debajo de ellos (Smith, 87).

Valles de fertilidad. Al considerar la imagen de un valle en la Biblia deberíamos tener en mente que, con frecuencia (existen notables excepciones como el «valle de Sidim»), su fondo, tienen una tierra profunda y constituyen el mejor suelo y el más natural para la agricultura. Muchos los mayores valles de Palestina se crearon por fallas, grietas en la corteza terrestre donde se producen manantiales de agua de forma natural. Aunque la tierra alta es productiva, está alimentada por manantiales y bien desarrollada en lo que a la agricultura se refiere, el valle es una imagen directa y universal de fertilidad.

En Deuteronomio, la «buena tierra» se presenta como «tierra de arroyos y de fuentes de agua, con manantiales que fluyen en los valles y en las colinas» (Dt 8.7) y «tierra de montañas y de valles, regada por la lluvia del cielo» (Dt 11.11). Esta última expresión es un merismo, una declaración de dos extremos en topografía que engloba la totalidad y, así, describe una *tierra bien irrigada. En Números se nos dice que el Valle de Escol, donde los espías israelitas consiguieron los estupendos frutos de la tierra, un enorme racimo de uvas junto con granadas e higos (Nm 13.23-24). Más tarde, cuando Balaam ve a los hijos de Israel desde lo alto, su visión de un pueblo bendecido por Dios atrae la imaginería de los frondosos valles que están destinados a heredar: «Como valles que se extienden, como jardines junto al río, como áloes plantados por el Señor, como cedros junto a las aguas» (Nm 24.6).

La fertilidad del valle se evoca en Salmos 65.13, donde «las praderas se visten de rebaños, y los valles se cubren de grano; dan voces de júbilo, sí, cantan» (Sal 65.13 LBLA). En otro lugar, el salmista se dirige al Señor como Aquel que hace «que los manantiales viertan sus aguas en las cañadas, y que fluyan entre las montañas» (Sal 104.10 NVI). La amante del Cantar de los Cantares incluso se identifica como «la rosa de Sarón, el lirio de los valles (Cnt 2.1 LBLA). Y la imaginería de un valle fecundo se entreteje de forma exuberante con la sexualidad humana, ya que más adelante baja «Descendí al huerto de los nogales para admirar los nuevos brotes en el valle, para admirar los retoños de las vides y los granados en flor» (Cnt 6.11 NVI).

Valles de batalla. Aunque los valles evocan con frecuencia los ideales de la fertilidad, la *hermosura y la *paz, se les asocia más a menudo con la guerra y el *juicio. Las batalles se libran con mayor facilidad en una planicie abierta o un valle amplio que en los montes de Judá o Galilea y, por tanto, el valle se convierte en una imagen clásica de la guerra humana y divina. Aunque David y su grupo de hombres llevan a cabo una lucha de guerrilla en las tierras altas y escabrosas de Judá, las guerras totales de infantería, caballería y *carros requieren amplios espacios abiertos. Aludiendo a Elam y Kir preparados para la batalla, Isaías dice: «Llenos de carros de combate están tus valles preferidos; apostados a la puerta están los jinetes» (Is 22.7 NVI). Cuando los arameos consideran que el Señor de Israel «es un dios de las montañas y no un dios de los valles», están suponiendo que tendrán ventaja en la batalla. Sin embargo, el Señor demostrará ser el Dios de los valles y también el de los montes, entregando el inmenso ejército arameo en manos de Israel (1 R 20.28). Encontramos numerosas batallas bíblicas peleadas en los valles, algunas de las cuales se recuerdan por nombre.

La primera batalla de las Escrituras tiene lugar en el valle de Sidim, en la región del «Mar Salado». Este valle está agujereado por pozos de brea que atrapan en su huida a algunos de los ejércitos de *Sodoma y Gomorra (Gn 14.3-10). Cuando Israel entra en la tierra, los amalecitas y cananeos viven en los valles (Nm 14.25). No es de sorprender, pues, que muchas batallas se desarrollen allí. La memorable pelea de Josué contra los amorreos en la que el sol y la luna «se detuvieron» culmina en el valle de Ajalón (Jos 10.12). Los relatos de guerra bajo el mando de Josué incluyen el valle de Mizpa (Jos 11.8) y el valle del Líbano (Jos 11.17), y las fronteras de las herencias tribales recorren el catálogo de los valles israelitas, incluidos los de Acor, Ben-hinom, Refaím, Jezreel y Jefte-el. En Jueces leemos sobre ejércitos acampados y batallas libradas en el valle de Jezreel (Jue 6.33) y el valle cerca del monte de More (Jue 7.1, 8, 12), y en los libros de Samuel (y pasajes paralelos de Crónicas(encontramos guerra en el valle de Ela (1 S 17.2-3, 19), donde Goliat cayó muerto; el valle de Refaín (2 S 5.18, 22; 23.13); y el valle de la Sal (2 S 8.13). Más adelante leemos sobre el rey Amasías de Judá que «derrotó a diez mil edomitas en el valle de la Sal» (2 R 14.7). Estos y otros textos (p. ej., 2 Cr 18.12; 25.11; Sal 60.1) forman una imagen colectiva de valles empapados y en los que fluye sangre en lugar de agua. Y esta es precisamente la ilusión creada por repentinas riadas de aguas que se vierten en un valle y refleja el amanecer rojo sangre, engañando a los moabitas y haciéndoles pensar que se ha producido una gran batalla (2 R 4.16-24).

Valles de juicio. Los juicios contra la *idolatría, en los valles, son muy parecidas a estas imágenes de batalla. Elías masacra a los profetas de Baal en el valle de Cisón (1 R 18.40). Y dos valles que bordean Jerusalén, el Hinom y el Cedrón, son enclaves de juicio contra la idolatría. En el valle del Cedrón Asa quema la imagen de Asera (2 Cr 15.16). Bajo las reformas de Ezequías se convierte en un basurero para las cosas inmundas halladas en el templo (2 Cr 29.16; 30.14). Y durante el reinado de Josías todos los artículos de los *dioses Baal y Asera, y de «todo el ejército de los cielos» se queman en el valle de Cedrón, y los escombros de los *altares idólatras se echan allí (2 R 23.4, 6, 12).

Sin embargo, el valle de (Ben) Hinóm se convierte en sinónimo de idolatría y juicio contra ella. Allí, los reyes Acaz y Manasés permiten la idolatría y *sacrifican a sus hijos a los dioses cananeos (2 Cr 28.3; 33.6). Para Jeremías, la idolatría y los sacrificios humanos en el valle de Ben Hinom es emblemático del gran pecado de Israel: «Mira tu proceder en el valle… Y han edificado los lugares altos de Tofet, que está en el valle del hijo de Hinom, para quemar al fuego a sus hijos y a sus hijas... para pasar por el fuego a sus hijos e hijas en sacrificio a Moloc (Jer 2.23; 7.32; 32.35; cp. 31.40). Se establece un claro contraste entre la imagen de la idolatría que tuvo lugar en un valle sobre el que proyecta su sombra *Jerusalén y la poderosa imagen bíblica de la *adoración ofrecida a Yahvéh en su alto monte del *templo. Cuando Dios ejecute juicio sobre ellos, el derramamiento de sangre del sacrificio idólatra en el valle retrocederá en juicio sobre sus practicantes: «Ya no lo llamarán más Tofet ni Valle de Ben Hinón, sino Valle de la Matanza; y a falta de otro lugar, en Tofet enterrarán a sus muertos» (Jer 7.32 NVI; Jer 19.6). El valle de la idolatría se hará uno con los valles de batalle, donde Yahvéh derrota

a sus enemigos, en este caso Israel. El valle de Hinom, *gêhinnōm* en hebreo, se convirtió en *geena* en griego, *Gehenna* en latín y *Gehena* en español. En el pensamiento judío posterior se convirtió en la imagen del juicio de los impíos con *fuego, *oscuridad y crujir de *dientes. En este sentido se usa como sinónimo de *infierno o hades, en los Evangelios (cp. Mt 5.22, 29, 30; 10.28; 18.9; 23.15; Mr 9.43, 45, 47; Lc 12.5). El valle del pecado y del juicio de Israel es la puerta misma del infierno.

Los oráculos de juicio de Ezequiel repiten el estribillo de «montes y valles» que no escaparán al juicio del Señor. Habrá valles de sangre y Yahvéh promete «con tu carroña llenaré los valles» (Ez 32.5; cp. 6.3; 35.8; 36.4, 6). Que Ezequiel tenga en mente Ben Hinom u otro valle, está imaginando la *resurrección de Israel tras el *exilio como la reanimación de un valle de *huesos secos (Ez 37).

La memoria de las batallas históricas desarrolladas en los valles de Israel documenta la imaginería de los profetas. Dios «[quebrará] el arco de Israel en el valle de Jezrel» (Os 1.5 NVI), «reuniré a todas las naciones y las haré bajar al valle de Josafat» y «me sentaré para juzgar a todas las naciones de alrededor» (Jl 3.2; cp. 3.12 RVR1960).

¡Multitud tras multitud
en el valle de la Decisión!
¡Cercano está el día del
en el valle de la Decisión! (Jl 3.14 NVI)

El valle de la Decisión resuena con la escena de la ceremonia de renovación del *pacto de Israel en Siquem, situado entre los montes Ebal y Gerizim. Entre esas montañas sonaba el eco de las palabras de la *ley con sus *bendiciones y sus *maldiciones (Jos 8.30-35; Dt 27–28), la salvación y el *juicio que giran sobre la decisión de Israel a favor o en contra de la obediencia al pacto.

Amós también imagina los valles de juicio para Damasco (1.5) y para Israel (Am 6.14), y Miqueas habla de Samaria reducida a un «montón de escombro», y sus piedras se derramarán en un valle (Mi 1.6). Jeremías se dirige a los amonitas: «¿Por qué te jactas... de tus fértiles valles?» (Jer 49.4). Pronto todo cambiaría para ellos. Cuando Yahvéh, el *guerrero divino, entre en acción toda la creación responderá aterrorizada: «A su paso se derriten las montañas como la cera junto al fuego; se parten en dos los valles como partidos por el agua de un torrente» (Mi 1.4 NVI). Este simbolismos de los valles que se abren en dos conlleva un beneficio positivo en Zacarías 14.4-5, donde «el Monte de los Olivos se partirá en dos de este a oeste, y formará un gran valle», para que Israel escape. Isaías imagina, de forma memorable, un camino que se formará milagrosamente delante del guerrero divino conforme va marchando para traer liberación a Israel: «Todo valle sea elevado, y bajado todo monte y collado» (Is 40.4 LBLA). Y Lucas ve esta escena cumplida en Juan cuando bautiza a los israelitas arrepentidos antes de la llegada de Aquel que viene y que traerá juicio y salvación (Lc 3.5).

Valles de fertilidad renovada. En el lado opuesto de la guerra y el juicio divinos, la visión de los profetas regresa a los valles de fertilidad y paz que evocan escenas del Edén. La visión que Isaías tiene de la nueva creación se apoya en un rico depósito de imaginería de la naturaleza. Yahvéh hará que los *manantiales fluyan entre los valles (Is 41.18). Para

Isaías, «el valle de Acor», así llamado por el juicio que cayó sobre la casa de Acán (Jos 7.24, 26; Acor es un juego de palabras con el término que significa «acarrear desastre»), se convertirá en «un lugar de descanso de vacas» (Is 65.10). Para Oseas, Yahvéh le dará el «valle de Acor por puerta de esperanza» (Os 2.15 LBLA). El día de redención de Joel amanece con los *montes destilando *vino nuevo, los collados fluyen *leche, los arroyos corren con *agua y de la casa del Señor sale una *fuente que irriga el valle de las Acacias» (Jl 3.18). Aquí la imagen del valle está claramente empapada de matices edénico, apoyada en conceptos míticos del antiguo Oriente Próximo en los que el templo, el río y el paraíso están estrechamente unidos (ver Adán). Por la providencia y el plan de Dios el Creador, la imagen de un valle idílico y fértil prevalecerá al final. Dios el *pastor conduce a su pueblo por el «valle de sombra de muerte» hasta loa verdes *prados y las aguas tranquilas (Sal 23).

Ver también IDOLATRÍA; MONTAÑA; PASTOS; RÍO; MANANTIALES DE AGUA.

BIBLIOGRAFÍA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (Nueva York: Harper, 1966 [1894]).

VALLE de lágrimas. *Ver* LÁGRIMAS.

VALOR

La Biblia nos proporciona una rica recopilación de imágenes de valor. No es de sorprender, ya que trata sobre pequeñas personas que cumplen grandes hazañas con la ayuda de Dios. Las imágenes de valor son tan variadas como las poderosas hazañas celebradas en el canon bíblico. El vocabulario de valor es especialmente rico en el AT. El hebreo bíblico utiliza numerosos modismos sobre el valor, de los cuales solo se pueden traducir palabra por palabra de forma comprensible. Una expresión común de valor era la palabra **corazón.* Este uso corresponde más o menos al nuestro; el término *valor* procede de la palabra latina *cor* («corazón»). Los «hombres de guerra más valientes» (Am 2.16 NTV) de Israel eran literalmente «fuertes de corazón». La pérdida de corazón significaba la pérdida de valor. Se podía expresar de muchas formas: el corazón «se sale» (Gn 42.28, traducción del autor), «desmaya» (1 S 17.32, traducción del autor), «se debilita» (Job 23.16), «desfallece» (Jer 4.9, traducción del autor) o «se derrite» (Ez 21.7). Los modismos hebreos también vinculaban el valor con las *manos y las *rodillas. Ganar y perder valor se expresaba con las frases «se fortalecerán las manos/rodillas» (2 S 16.21; Job 4.4; Is 13.7; Ez 7.17).

Un rasgo notable de las representaciones bíblicas de valor es el estrecho lazo entre el valor y la expectativa de éxito. Con la posible excepción del lamento de *David por Saúl y Jonatán (2 S 1.19-27), los escritores bíblicos nunca describen el valor como un desalentador estoicismo frente a la derrota. Por el contrario, las frecuentes exhortaciones a ser «fuerte y valiente» se basan en las promesas de éxito de Dios (Dt 31.6; Jos 1.6-9; Jue 7.9-15: 2 Cr 32.7; Hag 2.4; Hch 27.22).

Muchos relatos dramáticos narran cómo los individuos reaccionaron ante las promesas de Dios para ganar la victoria en la *batalla frente a las arrolladoras probabilidades humanas. En historias como la de Jael (Jue 4.17-21), Gedeón (Jue 7.1-25), Jonatán y su

escudero (1 S 14.1-14), *David contra Goliat (1 S 17.1-54), Josafat (2 Cr 20.1-30), y Ezequías (2 Cr 32.1-23), a pesar de verse superado en número, el pueblo de Dios se enfrenta al *enemigo con la creencia de que el poder de Dios es suficiente en su debilidad. Estos relatos de valentía en la batalla ayudaban a formar el autoentendimiento de la primera iglesia. Pablo empleó especialmente el lenguaje del valor en la *guerra como metáfora de su propio ministerio (2 Co 10.1-6) y del ministerio de la iglesia en conjunto (Ef 6.10-20).

Dado que la *debilidad y el *quebrantamiento son una gran parte de la condición humana, la obediencia a Dios puede requerir valor en todo tipo de situaciones. Las mujeres como Rut (Rt 3.1-7), Abigail (1 S 25.14-31) y Ester (Est 4.10-5.2) asumieron enormes riesgos personales al interceder por otros. La magnitud de la tarea implicada hizo de la construcción del *templo una ocasión de valor (1 Cr 22.13; 28.10); y en la construcción del segundo templo, esto se intensificó por la oposición y las duras condiciones de la vida para los que regresaron (Zac 8.9, 13).

Siguiendo el ejemplo del valor de los profetas que se enfrentaron a reyes (2 S 12.1-14; 1 R 18.16-46: 22.1-28; Is 7.1-25; Jer 36.1-32), la iglesia primitiva buscó y recibió la ayuda del Espíritu Santo para proclamar las buenas nuevas con valentía en todas las situaciones (Hch 4.29; 13.46; 18.26; Ef 6.19; Fil 1.14; 1 Ts 2.2).

Jesús mismo sobrepasó los límites exteriores del valor humano atreviéndose a morir, no por los buenos, sino por los *pecadores (Ro 5.6-8). El autor de Hebreos vio en la manifestación de valor de Cristo la dinámica interna que impulsa a todo aquel que tiene una fe bíblica. Él caracteriza la vida cristiana de *«valentía», *«confianza» o «valor» (He 3.6; 4.16; 10.19; 10.35). El capítulo 11 menciona a los *héroes de la fe como ejemplos de quienes no «desechan» su «confianza» (He 10.35), porque buscaban la recompensa final de su fe (He 11.6, 13-16). El ejemplo supremo —el «autor» del valor de creer— es Jesús. Que soportara la cruz (He 12.2-3) es el modelo al que deberían mirar quienes «pierden el ánimo». Tras animar a los lectores a considerar que sus sufrimientos es la señal de que se han convertido en hijos de Dios, igual que Jesús (He 12.5-11), acaba con la exhortación a fortalecer los brazos flojos y las rodillas debilitadas (He 12.12). Este lenguaje, tomado claramente de Isaías 35.3-4, es un llamamiento a recobrar el valor.

Ver también BATALLA, HISTORIAS DE; CAZAR; CONFIANZA; CORAZÓN; FE; HÉROE, HEROÍNA; TEMBLOROSO, TEMBLOR; VALENTÍA.

VALORACIÓN. *Ver* MENOSPRECIAR, INFRAVALORAR

VAPOR. *Ver* BRUMA

VELO

En la Biblia, el *velo,* a veces llamado «cortina», se refiere tanto a una parte de la vestimenta de una persona como a una pieza de ropa colgante que sirve de barrera entre las partes de un espacio. La connotación principal del velo o cortina en la Biblia es la de ocultar algo *vergonzoso.

Toda una categoría de imágenes surge de la antigua práctica del proceder de las mujeres que velan su cara. Algunos de los contextos son ignominiosos, como la *prostituta que usa velo (Gn 38; 14, 19) o las falsas *profesas que llevan velo como parte de sus ropajes (Ex 13.17-21).

En otras ocasiones, el rostro velado es una imagen fuertemente positiva. En el caso de *Moisés, el velo se convierte en una imagen de lo numinoso ya que su rostro resplandece tanto tras sus encuentros con Dios que tenía que cubrírselo cuando se movía por la comunidad (Ex 34.29-35). De una manera similar, encontramos referencias a las futuras *novias que mantienen el rostro oculto hasta el *matrimonio (Gn 24.65; Cnt 4.1, 3; 6.7). La modestia quizá sea también aquí parte de la modestia. En el NT, Pablo ordena el velo en la mujer como indumentaria honorable en la *adoración pública (1 Co 11.2-10).

El velo o cortina también era una imagen de lo numinoso en la sinagoga y el *templo, donde protegía la santidad del *arca del pacto y el *sanctasantórum* de la vista común (Ex 26.31-35; 2 Cr 3.14). De hecho, solo el sumo *sacerdote podía pasar detrás del velo, y solamente en el Día de la Expiación (Lv 16; He 9.7). El simbolismo de la cortina rasgada del templo en la crucifixión de Cristo (Mt 27.51; Mr 15.38; Lc 23.45) es el acceso directo del creyente a Dios en la era del NT, con los presagios del AT ahora cumplidos y abolidos ahora (He 6.19-20; 10.19-20). En la nueva dispensación, los creyentes pueden contemplar la *gloria de Dios a cara descubierta (2 Co 3.18).

Como imagen de conciliación, el velo también tiene el significado negativo de una mente que se aparta de la verdad. Pablo describe la mente incrédula con un velo sobre ella (2 Co 3.12-16) y el evangelio con un velo ante las personas que desconfían (2 Co 4.3).

Ver también ROSTRO, EXPRESIONES FACIALES; GLORIA.

VENGANZA. *Ver* JUSTICIERO, VENGANZA, REVANCHA, HISTORIAS DE.

VENGANZA, REVANCHA, HISTORIAS DE

Antes de que la raza humana desarrollara la institución civilizada de la corte de *justicia, las personas intentaban solucionar las cuestiones de retribución mediante venganzas privadas. El peligro de este sistema de justicia es que la parte agraviada está, por lo general, demasiado implicada subjetivamente para ser un agente de justicia justo. Incluso en el mundo antiguo, el concepto de venganza puede no estar siempre unido a nuestras connotaciones más modernas de represalias en *enojo. En cualquier caso, en ciertas eras del pasado, las historias de venganza han sido muy populares entre los lectores y el público. El género de historias de venganza está representado en la Biblia, pero no de un modo extravagante. Los errores cometidos en el seno de una familia provocan una serie de historias bíblicas de venganza. Los *hermanos de Dina vengan la deshonra de Siquem a su hermana pidiéndole a los hombres de aquella tribu que se circunciden y así los aniquilan tres días después, cuando el dolor los incapacitaba (Gn 34). Dichas historias incluyen el elemento de un guiño sombrío intercambiado con el público. La venganza amenazadora de *Esaú requiere veinte años de exilio para *Jacob en Padan-aram. La esposa de Potifar se venga de *José por rechazar sus insinuaciones sexuales acusándolo

falsamente y con éxito (Gn 39.6-20), y *Moisés venga a un *esclavo hebreo del egipcio que lo *golpea (Ex 2.11-12).

La acción militar cambia poco a poco hasta convertirse en venganza, por lo que es difícil saber dónde marcar la diferencia entre la moralidad de la *batalla y la administración de la venganza. La *guerra retributiva sirve de base para los mandamientos de Dios a fin de vengarse de los madianitas (Nm 31.3), amalecitas (1 S 15.2-3) y filisteos (Ez 25.15-17). Dentro del contexto de una guerra santa en la que el pueblo de Dios considera estar en lo correcto, la victoria sobre los *enemigos paganos se ve, a veces, como una simple venganza, como en el cántico de victoria de David (2 S 22.48; Sal 18.47 RVR1960). La historia del asesinato de Eglón por parte de Aod tiene un elemento de historia de venganza (Jue 3.12-30) y se ve como la continuación de la tradición de la literatura esclava. Gedeón se venga de las personas que se han burlado de él y no lo ayudaron cuando lo perseguía el ejército madianita (Jue 8). Abimelec venga la revuelta de Gaal contra él (Jue 9.26-41), pero, cuando una mujer lanza una piedra de molino desde el *muro de la ciudad y hiere de muerte a Abimelec, el autor bíblico considera este suceso como la venganza de Dios por el asesinato de los setenta hermanos de Gedeón (Jue 9.50-57).

*Sansón explota contra los filisteos, algo que el autor ve en ocasiones como una forma de venganza contra un *vecino problemático (Jue 14.4; 16.30), y ciertamente existe un elemento de venganza personal cuando Sansón mata a treinta filisteos tras perder su apuesta en la adivinanza (Jue 14.10-19) y quema los campos filisteos cultivados cuando su novia es entregada a su mejor hombre (Jue 15.1-8). Los filisteos se vengan de Sansón a través de Dalila (Jue 16.4-27), pero él, a su vez, toma represalias cuando Dios responde su oración «para que de una vez tome venganza de los filisteos por mis dos ojos» (Jue 16.28 RVR1960).

El tema de la venganza destaca en la historia de Saúl y David (como observó Thomas Hardy al escribir *The Mayor of Casterbridge*). Saúl intenta inútilmente vengarse de David por su reciente popularidad como guerrero. Además, recluta a Doeg el edomita para matar a ochenta y cinco sacerdotes en venganza por la ayuda del sumo sacerdote a David (1 S 22.11-19). Por su parte, este reprime a menudo la revancha (rechaza matar a Saúl cuando tiene la oportunidad (1 S 24; 26), refrena su venganza contra Nabal tras la intervención de Abigail (1 S 25), refrena a un aliado ansioso de tomar venganza sobre el burlón Simeí (2 S 16-5-14) en su orden de «tratar con bondad» a *Absalón durante la guerra civil (2 S 18.5). Los salmos imprecatorios que invocan maldiciones sobre los enemigos del poeta, presentan una variación en el tema de la revancha. Que el orador invoque a Dios para cumplir la venganza refleja la omnipresente premisa bíblica de que la venganza le pertenece a Dios (Pr 20.22; Ro 12.19; He 10.30), pero la intensidad con la que el poeta ora pidiendo venganza, muestra que el deseo de revancha tiene también un componente humano (Sal 28.4; 41.10; 54.5; 56.7; 58.10; 94.1, 23; 137.8-9).

La venganza más larga en la historia de la Biblia emerge de las *visiones apocalípticas del *juicio futuro de Dios contra el *mal. «Porque el Señor celebra un día de venganza», leemos en Isaías 34.8 (NVI). Y, de nuevo: «Su Dios vendrá, vendrá con venganza; con

retribución divina» (Is 35.5 NVI). Encontramos unas treinta referencias a la venganza divina en los profetas del AT, respaldadas por referencias parecidas en los pasajes escatológicos del NT (Mt 16.27; Lc 21; 22; 2 T 1.8; Ap 18.6).

Ver también ASESINATO, HISTORIAS DE; ENOJO; JUSTICIERO; JUICIO.

VENTA. *Ver* IMÁGENES LEGALES

VENTANA

Las ventanas se mencionan relativamente poco en la Biblia. Como aperturas en las *casas por donde las personas miran hacia fuera y ven el mundo, las ventanas connotan conocimiento y visión, además de ser una vía de contacto con el mundo más allá de la propia casa de uno. Cuando se ponen en los *muros exteriores de una *ciudad, indican una vía de *escape del peligro.

La Biblia habla sobre las ventanas según las personas miran a través de ellas e interpretan lo que ven. Para Noé, abrir la ventana del *arca tras cuarenta días representa restablecer contacto con el mundo exterior de la naturaleza (Gn 8.6). Abimelec, rey de los *filisteos, mira desde una ventana y ve que Isaac no es hermano de Rebeca (Gn 26.8). Al ver por una ventana cómo David *bailaba delante del *arca del pacto, Mical lo desprecia (2 S 6.16). En Proverbios, se describe al narrador mirando por la ventana y observando la *seducción de una mujer adúltera a un joven ingenuo (Pr 7.6-7).

En otros pasajes, mirar desde las ventanas implica el entusiasmo por recibir noticias del mundo exterior. Un tema de la antigua literatura militar es la forma en que las mujeres miran por la ventana expectantes por el *regreso de sus guerreros con el botín (Jue 5.28; cp. 2 R 9.30). *Mirar* por una ventana también puede ser una imagen de anticipación ansiosa: la *novia del *Cantar de los Cantares fantasea con la llegada de su novio para la *boda, y lo imagina mirando entusiasmado por las ventanas de su casa (Cnt 2.9).

Otro grupo de imágenes convierte la ventana en un instrumento de cautela e intrusión de visitantes poco gratos. Joel describe un *ejército de *langostas que llega «como ladrones» a través de las ventanas (Jl 2.9). La «muerte», se lamenta el profeta, «ha subido por nuestras ventanas» (Jer 9.21 RVR1960). Esta última referencia refleja, quizá, una escena bien conocida de un texto religioso ugarítico. El dios Baal teme a su rival Mot (muerte) e indica al divino artesano, Kothar-wahasis, que no coloque ventanas en su nueva casa. Al parecer, este último no sigue las instrucciones, ya que Mot captura y destruye a Baal en esta versión del mito del dios que muere y resucita.

Las ventanas que ofrecen una vía de escape ante el peligro representan la liberación divina del pueblo. Rahab ayuda a los espías a escapar de Jericó descolgándose desde su ventana. El cordón escarlata en la ventana le salva la vida (Jos 2.15, 18, 21) y recuerda la sangre de la Pascua en las *puertas israelitas en Egipto (Ex 12.7). Mical ayuda a David a escapar de Saúl bajándolo por una ventana (1 S 19.12). Estas historias revelan cómo quienes escapan deben depender por completo de la ayuda de otro. Pablo indica cómo lo «bajaron en un canasto por una ventana de la muralla y así [escapó] de sus manos [del gobernador]» (2 Co 11.33 LBLA), un ejemplo del poder divino en su *debilidad. La ventana de escape simboliza la dependencia humana de la gracia y la *salvación de Dios.

En otro lugar, salir por una ventana es una imagen de *muerte. La reina Jezabel, lujosamente ataviada, probablemente vestida (como Cleopatra) para su muerte, observa desde su ventana la llegada del nuevo *rey (su *enemigo), Jehú, quien le pide a los eunucos de ella que la tiren por la ventana y que se mate (2 R 9.30-33). La ventana es, asimismo, una imagen de peligro para el joven Éutico, quien se queda profundamente dormido y cae de un tercer piso, mientras Pablo predica (Hch 20.9). El apóstol lo resucita y consuela a los que lo recogieron muerto.

Las ventanas se abren hacia *Jerusalén para demostrar la *fe de *Daniel en el Dios de Israel y manifiestan su desafío al decreto de Darío. Arriesgándose al foso de los *leones, Daniel «subió a su dormitorio, cuyas ventanas se abrían en dirección a Jerusalén» y *ora (Dn 6.10 NVI). La oración de Daniel es como la petición de Salomón en la dedicación del *templo: Si «oran a ti y dirigen la mirada hacia la tierra que les diste a sus antepasados, hacia la ciudad que has escogido y hacia el templo que he construido en tu honor, oye tú su oración y su súplica desde el cielo, donde habitas, y defiende su causa» (1 R 8.48-49 NVI). Las ventanas de Daniel miran hacia la *ciudad central para la fe y la esperanza de Israel (Sal 137.5).

En algunos pasajes, las ventanas implican la lujosa *belleza de la arquitectura. Jeremías pronuncia un lamento contra los reyes ricos que edifican una gran casa con espaciosas habitaciones superiores y le abre ventanas (Jer 22.14). De manera más positiva, las ventanas aparecen una y otra vez en la visión que Ezequiel tiene del templo restaurado (Ez 40–41).

De un modo figurado, los *ojos son las ventanas del alma, y así describe el Maestro un rasgo de la era antigua: «se apagarán los que miran a través de las ventanas» (Ec 12.3 NVI). Una ventana forma parte del simbolismo cuando Eliseo, en su lecho de muerte, le ordena a Joas que abra la *ventana oriental y que dispare sus flechas, siendo cada una de ellas una victoria sobre sus enemigos (2 R 13.17).

Un último tema son las misteriosas ventanas del *cielo, perdidas en muchas traducciones modernas a favor de «compuertas del cielo». En la versión PDT, las «ventanas del cielo se abrieron de par en par» para que Dios pudiera derramar la *lluvia (Gn 7.11) o una *bendición por no haber suficiente espacio para recibirla (Mal 3.10). Durante un asedio, un señor escéptico cuestiona la profecía de Eliseo sobre la *comida: «Aun si el Señor abriera las ventanas del cielo, ¡no podría suceder tal cosa!» (2 R 7.2 NVI). La referencia en la historia del diluvio podría tener un telón de fondo cosmológico (*ver* COSMOLOGÍA). Los antiguos describían el firmamento como una bóveda inmensa y dura, con aberturas por las que la benevolente *providencia de Dios permitía que gotearan las aguas fructificadoras o (como en el caso del diluvio) que se derramaran (*ver* COSMOLOGÍA).

Ver también CIELO; COMPUERTA; HOGAR, CASA; MURO; PUERTA.

VERANO. *Ver* ESTACIONES.

VERDE

El verde es el *color de la vida vegetal. Es una imagen ideal que denota la condición a la que tiende el mundo natural en su faceta positiva. Connota seguridad, sustento y *belleza. Representa la *naturaleza en su forma ideal más que cualquier otro color. La referencia en el Salmo 23.2 a «verdes *pastos» y «aguas de reposo» (RVR1960) es una de las imágenes más evocadoras de toda la poesía. A lo largo de toda la Biblia, el verde es una norma positiva, y su ausencia se ve como si conllevara la muerte. De manera correspondiente, el verde es una señal del favor y de la provisión de Dios, y la carencia de su juicio y desfavor.

La equiparación del verde con la vida y la abundancia aparece por primera vez en el apogeo máximo de la *creación, donde Dios entrega a los animales que ha creado «toda planta verde como alimento» (Gn 1.30 NTV). Como un segundo *Adán después del diluvio, Noé recibe la misma provisión, salvo que Dios da a Noé «todo lo que se mueve» además de las plantas verdes para comer (Gn 9.3). A partir de ahí, el verdor del mundo vegetativo es el patrón bíblico de la abundancia de la naturaleza. En la profecía de Joel, que «los pastos del *desierto reverdecerán» se hace paralelo a la imagen de «los árboles [que] llevarán su fruto» y «la higuera y la vid [que] darán sus frutos» (Jl 2.22 RVR1960). El verdor de la naturaleza es un deleite estético además de un prerrequisito funcional para la vida. En los «verdes pastos» y las «aguas de reposo» del Sal 23.2 dibujamos el deleite absoluto de los ojos, representado por un frondoso paisaje pastoral (podemos notar que las *ovejas no están comiendo en realidad, sino descansando a mediodía). O las asociaciones pueden ser la *suavidad del césped verde como un lugar para sentarse, como en el relato de cómo Jesús «les mandó que hicieran que la gente se sentara por grupos sobre la hierba verde» (Mr 6.39 NVI) antes de alimentarlos, en una historia que repite el Salmo 23 con su escena de Jesús como pastor (Mr 6.34), enseñando al borde del lago (agua). En el Cantar de los Cantares, que «la verde hierba [sea] nuestro lecho» (Cnt 1.16) es parte de la belleza estética de la alcoba del amante.

Si el verde denota la vida y el favor de Dios hacia las personas y la naturaleza, su ausencia es evidencia de *muerte y el *juicio o desfavor de Dios. Por consiguiente, hallamos un grupo de imágenes de muerte en las que se describe la naturaleza que no es verde: «Sus ramas no reverdecerán» (Job 15.32 NVI); «la hierba se seca; los retoños se marchitan; todo el verdor desaparece» (Is 15.6 RVC); «secar el árbol verde» (Ez 17.24); «consumirá… todo árbol verde» (Ez 20.47). La versión apocalíptica de esta imagen es la visión de la primera trompeta de Apocalipsis, donde uno de los desastres naturales consiste en que «se quemó toda la hierba verde» (Ap 8.7 RVR1960). Conforme avanzamos por estas referencias literales y físicas a la verde vegetación, encontramos tres usos simbólicos en las Escrituras. En primer lugar, si el verdor está tan fuertemente vinculado en nuestra mente con la vida de la naturaleza y la comida, es inevitable que la imaginación humana lo convirtiera en un símbolo de prosperidad. Por tanto, tenemos la imagen del salmista de ser justo «como un verde olivo en la casa de Dios» (Sal 52.8 RVC), y fructífero en la vejez, «estarán vigorosos y verdes» (Sal 92.14 RVR1960). Del mismo modo, el clamor del sabio es que «los justos reverdecen como las hojas en

primavera» (Pr 11.28 NTV) y Jeremías retrata a Judá en su prosperidad como «olivo verde, de hermosos frutos» (Jer 11.16 RVC).

En segundo lugar, en un país propenso a la sequía, el verdor simboliza para los escritores bíblicos un declive inminente o la muerte. La verde vegetación puede secarse de repente. La RVR1960 tiene un dicho famoso en Job sobre la persona perversa: «verde delante del sol» (Job 8.16); esto es, a punto de quemarse. Cuando el salmista desea describir la inminente caída de los malvados, predice que el perverso se «marchita[rá] como la hierba» (Sal 37.2).

Finalmente, por la asociación del verdor con la vida, en la antigüedad se le relacionaba con las religiones de la fertilidad. El AT utiliza el estereotipo «debajo de todo árbol frondoso» (Dt 12.2; 1 R 14.23; 2 R 16.4; 17.10; 2 Cr 28.4; Is 57.5; Jer 2.20; 3.6, 13; 17.2; Ez 6.13) en alusión a los ritos religiosos paganos extranjeros. Los israelitas infieles instauraron santuarios paganos y practicaron la prostitución sagrada entre las *arboledas.

Ver también ÁRBOL, ÁRBOLES; COLORES; ERIAL; HIERBA; HOJA; HUERTO; NATURALEZA; PLANTAS; SECO, SEQUÍA; TIERRA VIRGEN.

VERGÜENZA

La vergüenza tiene correlación con varios temas paralelos como el *pecado, la *desnudez, el reproche, la humillación y la *culpa. Sin embargo, está particularmente relacionado con la *sexualidad y con la relación rota entre la humanidad post-Caída y Dios y con los demás.

La vergüenza y las relaciones. Tras la caída, *Adán y *Eva se avergonzaban de estar ante Dios, cuya prueba de *obediencia habían violado (Gn 3.1-24). No es de sorprender. Sin embargo, su insólito sentido de la desnudez y la vergüenza que experimentaron el uno hacia el otro es inesperado, y representa claramente los efectos devastadores del pecado en el centro de nuestro ser. Por tanto, se considera de forma objetiva que la vergüenza es ese estado moral que exhibe la naturaleza reprobable y degradante del pecado y, de forma subjetiva, la consecuencia psicológica o emocional que fluye de la culpa y del pecado. Las dos están necesariamente relacionadas. El pecar y no sentir vergüenza agrava la ofensa. Así pues, una de las condenaciones más fuertes que Pablo puede dirigir contra de los enemigos de la cruz de Cristo es que su «gloria es su vergüenza» (Fil 3.19 RVR1960). Al mismo tiempo, continuar sintiendo vergüenza después de que el pecado haya sido perdonado es igualmente inapropiado ya que el perdón elimina el reproche pecador a través de Aquel que soportó la cruz, menospreciando la vergüenza (He 12.2).

La imposición de la vergüenza. Existe una dimensión más allá de la vergüenza, ya no se trata simplemente de algo que una persona lleva sobre sí. También puede imponerse sobre los demás y, en ese caso, conlleva un castigo. Por ejemplo, la *violación de Amnón a Tamar es, como ella declara ante él antes de cometerla, vergonzosa, y después la deja desolada; también acarrea la venganza de Absalón sobre su hermano (2 S 13.13). De forma parecida, la humillación de los mensajeros que David envía a Hanun con sus condolencias (a quienes mutilan la *barba y dejan sus nalgas al descubierto) tiene como resultado que este libre batalla contra los perpetradores (2 S 10).

Vergüenza y Juicio. La vergüenza y el *juicio están yuxtapuestos tan a menudo que «ser avergonzado» se reconoce como un modismo que significa estar bajo el juicio de Dios. Pero hay también un sentido en el que la vergüenza funciona como moral disuasoria en la comunidad creyente. Por tanto, cuando Pablo previene a los efesios contra el discurso insano, sugiere que es una vergüenza incluso hablar en público de lo que hacen los hacedores de maldad en secreto (Ef 4.12; *ver* MAL). Del mismo modo, cuando Pablo escucha cómo los creyentes corintios se denuncian unos a otros ante los tribunales, los avergüenza por esta actividad deshonrosa (1 Co 6.5).

En resumen, la vergüenza es una consecuencia seria y destructiva del pecado, aunque, felizmente, no irremediable a través del evangelio. De hecho, la gran imagen de la vergüenza en la cruz, que enfatiza el horror del pecado y el juicio de Dios, pero también ofrece la gloria del *perdón y la *restauración.

Ver también CULPA; DESNUDO, DESNUDEZ; HONOR; PECADO; PERDÓN.

VESTIDURAS

La imaginería de las vestiduras y ropa es de gran importancia en la Biblia. Su relevancia puede ser física, económica, social, moral o espiritual. La imaginería de vestir y desvestir a una persona suele ser símbolo de cuestiones mayores. Además, la función de la ropa es múltiple: puede proteger, ocultar, manifestar o representar el estado presente de la persona y puede ser símbolo de cualidades morales y espirituales. Que las vestiduras se gasten también es importante.

A Dios se le describe como a las personas, con vestiduras. Estas pueden figurar en los entornos cotidianos o religiosos. La ropa va desde la entrañable referencia a cómo la madre de Samuel «le hacía su madre una túnica pequeña y se la traía cada año», a medida que él iba creciendo» (1 S 2.19 RVR1960) hasta los resplandecientes vestidos bordados de *boda para un casamiento real (Sal 45.13-14), y desde el basto cilicio que se llevaba en el duelo hasta el deslumbrante ropaje de otro mundo de los *ángeles y del Cristo transfigurado. Los significados literales y figurados están entretejidos casi en todas las categorías de usos. No exageramos si decimos que no puede rastrear todo el bosquejo de la teología bíblica y de la historia de la salvación a lo largo del tema de la ropa.

La importancia económica. Las referencias a la roba debería resolver cualquier duda en cuanto a que el mundo bíblico era ampliamente una economía de subsistencia. Las vestiduras eran obviamente escasas y, por tanto, valiosas. El hombre que tomare para él otra mujer, no disminuirá el vestido de la primera (Ex 21.10). Si un israelita toma la ropa de su prójimo en prenda, debe devolvérsela antes de que se ponga el sol, porque «es lo único que tiene para abrigarse» (Ex 22.26-27 NVI; 24.13). En su voto, Jacob vincula «comida y ropa» como puntales de la vida (Gn 28.20; cp. 1 Ti 6.8; que exige a los cristianos que estén satisfechos si tienen ropa y vestido). Una imagen suprema de indigencia es «[pasar] la noche desnudos; ¡no [tener] con qué protegerse del frío!» (Job 24.7, 10). Al ser las vestiduras tan valiosas en una economía de susbsistencia, que se gasten (Sal 102.26; Is 51.6-8; He 1.11) o que se la coma la polilla (Job 13.25; Pr 25.20; Is 50.9; 51.8) se convierte en una imagen de *terror.

De acuerdo con la ropa como artículo de valor, observamos también su prominencia a la hora de que un vencedor tome el botín (Ex 3.22; 12.35; Jos 22.8; Jue 8.26; 1 S 27.9; 2 R 7.8; 2 Cr 20.25). Cuando Sansón necesita treinta túnicas para pagar una apuesta perdida, emprende una expedición de saqueo para cumplir con el acuerdo a costa de las víctimas (Jue 14.19). En el caso de los ricos, la ropa se convierte en una imagen de *abundancia (1 R 10.5; 2 Cr 9.4; Zac 14.14). De similar relevancia es la prevalencia de la ropa como regalo formal (Gn 24.53; Jue 17.10; 1 R 10.25; 2 R 5.5, 23, 26; 2 Cr 9.24). Un vestuario rico es señal y fuente del poder comercial de la nación que lo produce (Ez 27.24).

Como imagen de necesidad humana básica y por extensión lógica, la ropa puede convertirse en una imagen de la provisión de Dios. La ropa (junto con la comida) es uno de los ámbitos de la vida humana con respecto a los cuales Jesús prohíbe preocuparse en su discurso contra la ansiedad (Mt 6.25-30; Lc 12.23-28). Durante los cuarenta años que los israelitas vagaron por el desierto, la provisión de Dios se, en parte, en que la ropa de ellos no se gastó (Dt 8.4; 29.5; Neh 9.21). Uno de los primeros actos de provisión para la humanidad, después de la caída, es hacer «ropa de pieles para el hombre y su mujer, y los vistió» (Gn 3.21). Por extensión, el lujoso adorno en la vestimenta puede convertirse en señal de la bendición especial de Dios sobre una nación (Ez 16.13; cp. Is 23.18, mientras que la vestidura fina es una imagen de abundante provisión «para los que viven en la presencia del Señor»).

La vestidura de Dios y la naturaleza. La naturaleza es parte de la vestidura de Dios en la Biblia, ya que «se cubre de luz como de vestidura» (Sal 104.2 RVR1960). La ropa también se combina con una imaginería conceptual (palabras que dan nombre a cualidades) para que los atributos divinos sean más gráficos. Dios está, pues, «revestido de gloria y majestad» (Sal 104.1). Asimismo, «se viste con ropas de venganza» (Is 59.17; cp. Is 63.2-3), y está vestido con «espléndido ropaje, que avanza con fuerza arrolladora» (Is 63.1).

Para la imaginación poética, diversas fuerzas de la naturaleza son como vestiduras. Las *nubes son, por tanto, el ropaje del *mar (Job 38.9); este, a su vez, cubre la *profundidad «como con vestido» (Sal 104.6 RVR1960); y Dios viste los *cielos de *oscuridad (Is 50.3). Se dice que él viste también la *hierba del campo (Mt 6.30; Lc 12.28). Su omnipotencia sobre las fuerzas de la naturaleza se describe como envolver el *mar en su manto (Pr 30.4). La *futilidad de la naturaleza también se representa con la imaginería de la vestidura: las fuerzas de la naturaleza «se desgastarán como un vestido» y Dios «como ropa los cambiará» (Sal 102.26 NVI; ver también Is 50.9; 51.6, 8; He 1.12). La impenetrable piel del Leviatán es como una vestidura externa de la que ningún ser humano lo puede despojar (Job 41.13).

Vestiduras de festividad. Un notable tema de la vestidura es la ropa festiva. Aquí, el ropaje blanco y elegante simboliza la celebración. Empleando imágenes antiguas de festividad, el escritor de Eclesiastés ordena que se viva la vida con entusiasmo: «En todo tiempo sean blancos tus vestidos, y nunca falte ungüento sobre tu cabeza» (Ec 9.8

RVR1960). En una de las profecías de Isaías sobre la salvación futura, le ordena a *Sion: «vístete tu ropa hermosa» (Is 52.1).

Toda sociedad tiene sus rituales de «vestir» para las ocasiones especiales y también captamos un vislumbre de esto en la Biblia. En la noche trascendental de los desposorios de Rut, se lava, se unge y viste sus mejores vestiduras, preparándose para darle una sorpresa a Booz en la *era (Rt 3.3). La atractiva vestidura de la amada es una imagen arquetípica del *amor romántico (Cnt 4.11), donde el adorno de *joyas es una extensión de la ropa (Cnt 1.10-11; 4.9). La ocasión suprema para vestirse es la *boda (Sal 45.13-14; cp. referencia en la parábola de Jesús sobre la importancia del atuendo de boda adecuado [Mt 22.11-12]).

Imágenes de luto y desolación. Aunque las vestiduras festivas son un tema *cómico, vinculado a la celebración y a un final feliz, su *trágica contrapartida es la ropa relacionada con el *luto o la desolación. Leemos, por tanto, sobre el atuendo de prisión (2 R 25.29; Jer 52.33), el ropaje de *viuda (Gn 38.14, 19), «vestido de cautiverio» (Dt 21.13) y «*ropas de luto» (2 S 14.2). Vestirse de cilicio es un arrepentimiento ritual o consternación (Gn 37.34; Est 4.1; Sal 69.11; Is 37.1). Los leprosos llevaban ropa desgarrada para avisar al público de su enfermedad (Lv 13.45).

Otro tema importante es rasgarse las vestiduras como gesto ritual de dolor o acto de rabia incontrolable. De hecho, uno de los mejores índices del emocionalismo de los hebreos antiguos es la frecuencia con la que leemos sobre personas que se rasgan las vestiduras para manifestar fuertes sentimientos. Citando solo tres casos, Rubén se rasga las vestiduras cuando regresa a la cisterna y descubre que *José no está (Gn 37.29), Esdras rasga sus vestidos cuando se entera de los matrimonios mixtos de los israelitas (Esd 9.3), y el rey Ezequías lo hace al recibir la amenazadora carta del rey asirio (Is 37.1). Si rastreamos las tres docenas de referencias explícitas a personas que se rasgan las vestiduras encontramos cuatro categorías principales de crisis: Dolor o duelo por la pérdida de algo o alguien, tristeza por el pecado en un acto de *arrepentimiento, *temor o alarma y *enojo o frustración.

Ponerse o quitarse ropa. Las acciones de ponerse o quitarse ropa constituyen otro tema importante. El significado específico de investir a una persona con una vestidura depende del tipo de ropa que se tenga en vista. Cuando un sacerdote se despoja de sus vestiduras y se pone las de *lino para realizar sus funciones religiosas, el acto recalca su consagración para los deberes espirituales (Ex 29.2-9; 40.12-15; Lv 6.11; 16.1-4). Quitarse el ropaje sacerdotal significa el cese de los deberes sagrados y el regreso a la rutina ordinaria (Lv 16.23-4; Ez 44.19). En un oráculo profético de juicio, despojarse de las vestiduras tiene el significado de exposición y vergüenza (Is 47.2). Cuando Ester se pone sus galas reales antes de comparecer en el patio del palacio del rey, equivale a su aseveración de sus derechos de reina (Est 5.1; cp. Hch 12.21). Repetidas referencias al cilicio describen que la persona asume los rituales del duelo o del arrepentimiento. La forma más extrema de despojarse de la ropa se expresa en la acción firmemente negativa de desnudar, que implica sometimiento a un ser o ejército de poder superior. El acto de humillarse se implica en la imagen de consejeros y sacerdotes llevados a otro lugar

desnudos (Job 12.17, 19; cp. Job 19.9). Cuando los reyes son despojados de sus vestiduras es una forma de decir que han sido vencidos (Is 45.1). Desnudar a los cadáveres sobre el campo de batalla es una parte de tomar botín (1 S 31.8; 2 S 23.10; 1 Cr 10.8). A su muerte, Aarón es despojado de sus vestiduras con las que visten a su hijo (Nm 20.26-28).

Mediante una fácil progresión, poner o quitar vestiduras se vuelve abiertamente en una metáfora de los estados espirituales. Leemos, pues, sobre la necesidad de «[desechar], pues, las obras de las tinieblas» (Ro 13.12 RVR1960) y «despojado del viejo hombre» (Col 3.9; ver también Ef 4.22). Por el contrario, cuando Job resume su vida, afirma: «Me vestía de justicia, y ella me cubría; como manto y diadema era mi rectitud» (Job 29.14 RVR1960). En la visión apocalíptica que tuvo Isaías de Jerusalén se le insta a que se ponga «[sus] vestidos de gala» (Is 52.1), y se dice que Dios «de justicia se vistió» (Is 59.17). Pablo indica a los creyentes: «Vístanse con la nueva naturaleza» (Col 3.10). Y en la vida futura los creyentes se «[revestirán] de lo incorruptible» (1 Co 15.53).

La moralidad del vestir. Varios temas morales distintos convergen en las referencias bíblicas al vestir. Como antídoto de la tendencia femenina a una forma de vestir extravagante, dos epístolas del NT advierten en contra de darle un valor injustificado al atuendo externo y elogian la modestia en la manera de vestirse (1 Ti 2.9; 1 P 3.3). Santiago advierte contra el trato preferencial a quien pueda permitirse «ropa elegante» en contraste con los menos afortunados que se visten pobremente (Stg 2.2-3). Pablo cuenta como una de sus virtudes el «no [haber] codiciado ni la plata ni el oro ni la ropa de nadie» (Hch 20.33 NVI).

En otros lugares, la ropa del indigente se convierte en la piedra de toque de la compasión moral, una imagen de *misericordia. En el relato de Jesús sobre el juicio final, vestir al que está *desnudo se pone en la misma categoría que cuidar a los enfermos, visitar a los prisioneros y recibir al extranjero como actos que proporcionan la entrada al cielo (Mt 25.36-43; cp. Ez 18.7, 16). En el gran juramento de inocencia de Dios, uno de los actos que se adscribe de forma implícita es que no permite que nadie de su entorno «muera por falta de vestido, o que un necesitado no tenga qué ponerse» (Job 31.19 NVI). Cuando Dorcas muere, el tributo a sus actos de misericordia es la ropa que las viudas habían recibido de su mano (Hch 9.39). En la ley mosaica se evidencia la preocupación similar de que el pobre tenga ropa (Dt 24.12, 17), reflejando la idéntica preocupación de Dios (Dt 10.18). Por el contrario, desvestir al pobre de su ropa se describe como un odioso pecado (Job 22.6; Am 2.8).

Vestido de engaño. La imaginería de la vestidura no es uniformemente positiva en la Biblia. Si su cualidad de cubrir la convierte en una imagen de calidez y protección, también hace de ella una ilustración de engañoso encubrimiento. Aquí tenemos imágenes de falsos profetas que vienen con piel de *ovejas, pero por dentro son *lobos hambrientos (Mt 7.15) o a *Jacob que usurpa la ropa de *Esaú para engañar a su padre ciego y robar la bendición (Gn 27.15, 27). Aod, el astuto zurdo, esconde su espada casera bajo su ropa, sobre su costado derecho donde nadie lo esperaría, evitando así que fuera detectada (Jue 3.16). Mical, esposa de David, engaña a los soldados de su padre,

tapando un tejido de pelo de cabra con la ropa de David (1 S 19.13), mientras que Saúl se disfraza para que no lo reconozca la adivina de Endor a la que visita (1 S 28.8). Lo más engañoso de todo es que los hombres de Gabaón se aseguran un tratado con los israelitas, disfrazados de ropas harapientas y fingiendo venir de un país lejano (Jue 9.5, 13).

La ley ceremonial del Antiguo Testamento. La ropa también es importante en las leyes mosaicas, donde asume una relevancia ritual. Ya hemos hablado anteriormente de los sacerdotes cuando se ponen o se quitan su vestidura especial. El mayor grupo de referencias (30) es al lavado de la ropa como precaución higiénica o como símbolo de purificación. La prohibición de llevar vestiduras hechas de más de un tipo de tela indica santificación o pureza (Lv 19-19; Dt 22.11). Que hombres y mujeres se intercambien la ropa es algo prohibido (Dt 22.3, 5).

Ropa trascendental. Las vestiduras resplandecientes son un rasgo destacado del retrato de los seres trascendentes o celestiales. Aquí encontramos un mezcla de lo familiar y lo no familiar, o del alzamiento de algo común a una esfera más allá de lo terrenal. El ejemplo más famoso es la transfiguración de Jesús, cuando «su ropa se volvió blanca como la luz» (Mt 17.2; Mr 9.3; Lc 9.29). De manera similar, el «Anciano» sobre el trono en la visión apocalíptica de Daniel lleva vestiduras «blancas como la nieve» (Dn 7.9). Los ángeles también se describen con «ropas resplandecientes» (Lc 24.4; Hch 10.30) o «su ropa era blanca como la nieve» (Mt 28.3). Las vestiduras sacerdotales de la adoración del AT solo son ligeramente menos de otro mundo que las de los seres sobrenaturales (Ex 28). Y los santos redimidos en el cielo están vestidos con vestiduras blancas (Ap 3.4-5; 4.4; 7.9, 13; 15.6; 19.14).

Cristo y la ropa. Muchos de los temas anteriores convergen en la vida de Cristo. Su nacimiento como bebé desnudo, seguido por el hecho de que fuera envuelto en los pañales que se usaban en aquella época, recalca su humanidad. La compasión y el poder milagroso de Jesús está encerrado (como en el clic de una cámara) en el momento en que una mujer enferma de hemorragia de sangre desde hacía muchos años, sanó de inmediato cuando tocó el borde de su vestidura (Mt 9.18-2; Mr 5.25-34; Lc 8.42-48; cp. Mr 6.56). La imaginería de la ropa impregna la *pasión de Cristo, cuando lo despojan de sus vestiduras y le ponen un manto real en medio de la burla pública (Mt 27.28-31; Mr 15.17-20; Jn 19.2-3), y los soldados se reparten su indumentaria (Mt 27.35; Mr 15.24; Lc 23.34; Jn 19.24) y su cuerpo se envuelve en una sábana fúnebre. En su glorificación en el cielo, Jesús aparece de nuevo con vestiduras trascendentes (Ap 1.13).

La historia de la salvación. También es posible rastrear las líneas generales de la historia de la salvación por medio de la imaginería de las vestiduras. La ropa está presente, en un primer momento en la Biblia, ya que su ausencia como la desnudez de Adán y Eva es un índice de la prístina inocencia y libertad de ellos (Gn 2.25). Después de la Caída, la ropa se convierte en un símbolo de la necesidad que la vergüenza humana tiene de cubrirse. Las *hojas de *higuera con las que Adán y Eva intentan ocultar su vergüenza son un esfuerzo patéticamente inefectivo de ocuparse de la culpa humana (Gn

3.7). Solo Dios puede proporcionar un vestuario adecuado para la raza humana después de la Caída (Gn 3.21).

Después del principio de Génesis, la ropa se convierte en la imagen de la pecaminosidad y también de la redención. Por el lado del pecado, por ejemplo, leemos sobre los impíos arrogantes que «se cubren de vestido de violencia» (Sal 73.6 RVR1960) y sobre el hombre sin fe que «cubre de violencia sus vestiduras» (Mal 2.16 NVI). Jeremías describe una clase sacerdotal tan «manchados de sangre, sin que nadie pudiera tocar sus vestidos» mientras ellos vagaban por la calle (Mal 2.16 LBLA).

Ezequiel usa la imaginería de la vestidura para describir la apostasía de Israel: « Con tus mismos vestidos te hiciste aposentos idolátricos de vistosos colores, y allí te prostituiste» (Ez 16.16 NVI).

Pero, por otra parte, vemos la salvación descrita como una vestidura: «En gran manera me gozaré en el Señor, mi alma se regocijará en mi Dios; porque Él me ha vestido de ropas de salvación, me ha envuelto en manto de justicia» (Is 61.10 LBLA) y «un manto de alabanza» (Is 61.3). Ezequiel ilustra el amor de Dios por Israel en la imaginería de un ritual de desposorio que implica la ropa: « Extendí entonces mi manto sobre ti, y cubrí tu desnudez. Me comprometí e hice alianza contigo, y fuiste mía» (Ez 16.8 NVI). En la carta de Cristo a la iglesia de Laodicea, describe la salvación como «ropas blancas para que te vistas y cubras tu vergonzosa desnudez» (Ap 3.18 NVI).

El pasaje clásico de vestidura que solía describir el perdón divino de los pecados es el que habla del sacerdote Josué (Zac 3.1-5). Vestido de «harapos sucios» comparece del ángel del Señor, acusado por Satanás, y escucha cómo el ángel le ordena a los espectadores que le quiten sus vestiduras sucias y lo vistan con «atuendo festivo». Aquí, en acción simbólica, tenemos la historia de la salvación. En realidad, el ángel explica que la acción es «un buen presagio», que cumplirá «mi siervo, el Renuevo», es decir, el Mesías (Zac 3.8). Esta redención llega a su consumación en el cielo, cuando los creyentes, como esposa de Cristo, hayan «lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero» (Ap 7.14 NVI). La iglesia misma es como «una esposa ataviada para su marido» (Ap 21.2 RVR1960).

Resumen: La ropa en la historia de José. Muchos de los temas bíblicos de ropa convergen en la historia de José (Gn 37–45), en el que la imaginería aparece en cada punto de transición de la acción. Como hijo favorecido de Jacob, a José se le viste con una túnica especial que simboliza la situación exaltada que tiene ante su padre (Gn 37.3). Cuando los hermanos de José lo despojan de ella, la acción señala que José ha caído de ser el favorecido y entra a una vida de sufrimiento (Gn 37.23). Rubén rasga su vestidura en un gesto de angustia cuando regresa y halla la cisterna vacía (Gn 37.29), y los hermanos usan la túnica para engañar a su padre, haciéndole creer que José ha muerto (Gn 37.31-33). La ropa que José deja en manos de su tentadora da testimonio de su integridad moral (Gn 39.12), aunque la esposa de Potifar la usa con inteligencia para llevar a cabo su engaño (Gn 39.12-18). Según la práctica social en casi todas las culturas de hacer que el atuendo compagine con una ocasión, se nos da el pequeño detalle aleatorio de que José se afeita y se cambia de ropa antes de abandonar la prisión para

presentarse delante de Faraón (Gn 31.14). Y la posición de José cambia, deja de ser un prisionero para convertirse en el gobernante más poderoso del reino, después de faraón y esto va acompañado de un atuendo «de lino fino» que le da el rey (Gn 41.42). En la escena de festividad que acompaña la revelación de su identidad a sus hermanos, José le da a cada uno de ellos «un conjunto de vestiduras» y a Benjamín le da «cinco conjuntos» (Gn 45.22).

Ver también ARMADURA; CUBRIR, CUBIERTA; DESNUDO, DESNUDEZ; DUELO; LAMENTO, LAMENTAR; LANA; LINO; ROPA; SEDA.

VESTIRSE, desvestirse. *Ver* VESTIDURAS

VÍA. *Ver* ÉXODO, NUEVO ÉXODO; SENDA.

VIAJE

Las imágenes bíblicas de viajes y las descripciones de viajeros ilustran la vida de fe, confianza y dependencia que ha sido un rasgo permanente del pueblo de Dios. Este tema bíblico capta importantes aspectos de los orígenes más tempranos de Israel y su disposición hacia el mundo y sirve de paradigma básico para la existencia cristiana. Varios temas bíblicos forman el viaje arquetípico. Su esencia es el movimiento físico por el espacio, con el cambio del estatus físico de la persona. Viajar es desarraigarse de forma temporal o durante un periodo prolongado. La persona que está haciendo un viaje se caracteriza por cierto desapego de los bienes y comodidades terrenales. El viaje es una imagen de transición en la que el viajero se dirige a un lugar fijo (la arquetípica historia de la *búsqueda) o huye de él (alguien culpable, a veces una víctima, como el caso de los hermanos de José que lo venden como esclavo y lo envían a Egipto). En cualquier caso, un viaje presupone un lugar que se abandona y un destino.

Aunque el simbolismo del viaje es predominantemente positivo, no lo es de forma inherente. Las personas pueden viajar apartándose de Dios y también hacerlo para acercarse a él, y como castigo por obrar mal o bajo la bendición de Dios. Hasta los viajes de Satanás «[recorriendo] la tierra y [andando] por ella» (Job 1.7; 2.2 NVI). Las historias de viajeros obsesionados por la culpa incluyen al joven Jacob, que emprende su viaje de huida alejándose de su hogar parental, y Moisés que actúa igual tras matar a un egipcio. La *deambulación de los israelitas en el *desierto durante cuarenta años es el castigo por la murmuración de ellos, una vista previa del ignominioso *exilio al que tanto Judá como Israel irían más tarde por una apostasía similar. Jonás intenta una imposibilidad irónica: huir de la presencia del Señor (Jon 1.3). En la parábola de Jesús sobre el hijo *pródigo, el viaje a un país lejano es por *rebeldía, depravación y desenfreno, un viaje al pecado y sus consecuencias.

Los viajes de los patriarcas. Tras la espiral descendientes de la h historia mundial recogida en Génesis 1–11, la narrativa bíblica empieza a enfocarse en la historia de *Abraham. Su historia comienza con un llamado a viajar desde lo familiar a lo desconocido basándose en la promesa de Dios: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gn 12.1 RVR1960). El triple llamado a que salga de su país, de su parentela y de su casa representa una ruptura radical con todo

lo que antes definió su forma de vida. De ahí en adelante, esta se caracterizará por su estancia temporal y su estatus como extranjero residente que mora en medio de un pueblo con el que no comparte ni ciudadanía ni posesión permanente (Gn 12.10; 17.8; 23.4; Ex 6.4). Gran parte de la vida de Abraham está epitomizada por la simple declaración de que «continuó viajando» (Gn 12.9 NTV). Como arquetipo y encarnación del pueblo del que sería padre (Gn 12.2), la residencia del patriarca establece un patrón para la vida de fe. Durante toda su vida fue un viajero y no logró una parcela de terreno permanente hasta su muerte (Gn 25.7-10). Su enfoque no estaba en la tierra, sino en el llamado y en la promesa de Dios, y una vida de fe y confianza vivida delante de él.

Esta forma de viajar es un rasgo de todos los patriarcas. Isaac también recibe la promesa de la tierra y la orden de no salir de ella, aunque su presencia en ella también es la de un residente temporal, caracterizada por la falta de lazos permanentes y por quedar en la periferia de la sociedad: «Habita como forastero en esta tierra, y estaré contigo, y te bendeciré; porque a ti y a tu descendencia daré todas estas tierras, y confirmaré el juramento que hice a Abraham tu padre» (Gn 26.3 RVR1960). La vida de Jacob sigue un patrón similar. Aunque gran parte del viaje de Jacob va más allá de la tierra de la promesa y se presenta de un modo menos que favorecedor, seguimos viéndole encontrándose con Dios. Su presencia toma la delantera en el viaje del patriarca, tanto dentro de la tierra prometida como más allá de esta (Gn 28.13-14; 31.3; 35.1-4, 9-15), tal como Dios había prometido: «Yo estoy contigo. Te protegeré por dondequiera que vayas, y te traeré de vuelta a esta tierra. No te abandonaré hasta cumplir con todo lo que te he prometido» (Gn 28.15 NVI). Casi al final de su vida, Jacob reflexiona: «Los días de los años de mi peregrinación son ciento treinta años; pocos y malos han sido los días de los años de mi vida, y no han llegado a los días de los años de la vida de mis padres en los días de su peregrinación» (Gn 47.9 NVI). Los patriarcas no solo fueron peregrinos durante toda su vida, sino que la brújula de toda su experiencia vital se imagina como un viaje realizado en obediencia, fe y confianza.

Los viajes de Israel. Los viajes de los patriarcas funcionan como precursores del viaje de la nación de Israel. Su residencia temporal en Egipto ya se había previsto (Gn 15.13-14). Y ahora Moisés, preparándose para su papel de libertador de su pueblo, se convierte en peregrino durante cuarenta años en Madían. Allí tiene un hijo, Gersón, cuyo nombre significa «extranjero allí», porque Moisés exclama: «Forastero soy en tierra ajena» (Ex 2.22 RVR1960).

Tras el éxodo, Israel viaja durante toda una generación en el desierto (Ex 15.22–19.1; Nm 10.11–14.45; 20). Tanto el viaje como su ubicación en el desierto representan un lugar de confianza y de dependencia de Dios. Él había acompañado a Israel en su peregrinación (Ex 33.14), y existe una notable falta de apego a sitios o estructuras religiosas permanentes. El Monte *Sinaí es el lugar donde Israel se encuentra inicialmente con Dios y recibe la *ley, pero la nación no construye un santuario permanente ni permanece allí. Más bien, los dos símbolos principales de la presencia de Dios, el *tabernáculo y el *arca del pacto se fabrican de forma a que Israel los pueda llevar

consigo allá donde Dios los guíe y los acompañe, como hicieron los patriarcas (cp. Ex 40.36, 38).

Incluso tras entrar en la *Tierra Prometida, Israel tiene que identificarse con los viajes formativos de su pasado. En la ofrenda de las primicias, Israel ha de recordar: «Mi antepasado... era un arameo errante que fue a vivir como extranjero a Egipto» (Dt 26.5 NTV; cp. Lv 25.23). Como Abraham, Isaac y Jacob, es posible que Israel no eliminara nunca la tensión entre su identidad delante de Dios como peregrino y su promesa de heredar la tierra. Por el pasado de Israel, también se les recuerda que se preocupen de los residentes temporales que moren en medio de ellos: «No opriman al extranjero, pues ya lo han experimentado en carne propia: ustedes mismos fueron extranjeros en Egipto» (Ex 23.9 NVI; cp. Ex 22.21; Lv 19.33-34; Dt 24.14). Quienes moraron temporalmente con Israel disfrutaron, pues, casi de los mismos derechos, como por ejemplo a los frutos sabáticos (Lv 25.6), al diezmo para los necesitados (Dt 14.29) y al santuario (Nm 35.15; Jos 20.9).

La historia posterior de Israel refleja también esta autocaracterización como peregrinos. En los Salmos vemos peticiones que evocan sus primeras deambulaciones: « Señor, escucha mi oración, atiende a mi clamor; no cierres tus oídos a mi llanto. Ante ti soy un extraño, un peregrino, como todos mis antepasados» (Sal 39.12 NVI). Y también: «En esta tierra soy un extranjero; no escondas de mí tus mandamientos» (Sal 119.19 NVI; cp. Sal 119.54;1 Cr 29.15). El peticionario adecúa el estado de los patriarcas y extranjeros de la tierra para reflejar una actitud de confianza y dependencia delante de Dios. En Isaías, Dios prepara el camino para un segundo viaje de liberación, esta vez de Babilonia a Israel (cp. Is 35.8; 40.3; 43.19; 57.14; 62.10); y el exilio de Israel a Babilonia se compara a su estancia temporal en Egipto (Is 52.4-5). La infidelidad de Israel hace que el profeta Jeremías quiera regresar al desierto como peregrino y hace que Dios actúe como un extranjero que solo reside temporalmente con Israel (Jer 9.2; 14.8).

Viajar en los Evangelios y en Hechos. En los Evangelios y en Hechos la imagen de viajar se explora y se expande en continuidad con el AT. Jesús vive la vida de un predicador itinerante que ha dejado familia y posesiones, va de un lugar a otro, y vive dependiendo de Dios y llamando a otros para que lo sigan: «Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; mas el Hijo del Hombre no tiene dónde recostar su cabeza» (Mt 8.20 RVR1960). Cada uno de los Evangelios capta una perspectiva distinta de los viajes de Jesús. En *Mateo Jesús recapitula el peregrinar de Israel en Egipto (Mt 2.13-15) y se identifica con el extranjero en la tierra (Mt 25.37-40). Para *Marcos, los viajes de Jesús generan la estructura temática del Evangelio, en particular el viaje final a Jerusalén (Mr 1.2, 3; 8.27; 9.33, 34; 10.32, 52). Sin embargo, no es un mero viaje temporal o espacial. Para Jesús es el movimiento hacia su menta designada: la muerte en la cruz; para los discípulos es un progreso hacia la comprensión de quién es Jesús y del significado de su vida y muerte; es decir, su «camino». El viaje final de Jesús es la via dolorosa hasta la cruz misma.

*Lucas y *Hechos desarrollan el tema del viaje de forma más extensa. Se describe a Jesús como pionero del camino cristiano, y el viaje de toda su vida tipifica la vida

cristiana en este mundo. Él habla de su propia muerte como un viaje o *«éxodo» (Lc 9.31). El viaje final a Jerusalén se expande enormemente (Lc 9.51–19.44), y sirve de contexto para la instrucción y para la reunión de una comunidad peregrina. Emprender este viaje queda marcado por una ruptura radical con todo: «Y el que no carga su cruz y me sigue, no puede ser mi discípulo... De la misma manera, cualquiera de ustedes que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo (Lc 14.27, 33 NVI). En Hechos, en el discurso de Esteban se recalca el tema del viaje, y se enfatiza una y otra vez la naturaleza peregrina del pueblo de Dios en el pasado, sugiriendo la superioridad del tabernáculo itinerante sobre el templo (Hch 7)». A la iglesia primitiva se la designa con frecuencia sencillamente como «el Camino» (Hch 9.2; 19.9, 23; 22.4; 24.14, 22), y los viajes de Pablo en Hechos son la representación literal del tema.

En el Evangelio de *Juan el Verbo emprende un viaje cósmico desde la presencia del Padre a la tierra. El Verbo se hace carne, cumple la misión de su Padre (Jn 1–18) y regresa a Dios (Jn 18–21). He aquí el misterio del viaje de la encarnación. En realidad, la presencia de Cristo en el mundo se traduce de forma literal como «morar en el tabernáculo entre nosotros» (Jn 1.14), similar a la tienda de reunión del AT. Cristo es un peregrino en el mundo, como lo son sus seguidores que no «son del mundo como tampoco lo soy yo» (Jn 17.16 NVI; CP. VV. 14-15).

Viajar en las epístolas. Además de sus muchos viajes recogidos en Hechos, las epístolas paulinas también demuestran una teología de la peregrinación, especialmente con respecto a la postura cristiana hacia el mundo. Al escribirle a los corintios, Pablo se refiere a los cuerpos humanos como «tienda terrenal» (2 Co 5.1-4) y aconseja a los cristianos que se guarden de enredarse en los asuntos terrenales (1 Co 7.29-31). De manera similar, Pablo les recuerda a los filipenses que su «ciudadanía está en el cielo» (Fil 3.20-21).

*Hebreos narra de nuevo la relevancia de los viajes de Abraham y su progenie para la vida de fe: «Por la fe Abraham, cuando fue llamado para ir a un lugar que más tarde recibiría como herencia, obedeció y salió sin saber a dónde iba. Por la fe se radicó como extranjero en la tierra prometida, y habitó en tiendas de campaña con Isaac y Jacob, herederos también de la misma promesa (He 11.8-9 NVI). Aunque habían residido temporalmente en la Tierra Prometida, nunca fue el centro de su fe, porque todos «murieron sin haber recibido lo que fue prometido», reconociendo «que eran extranjeros y peregrinos en la tierra»; aunque en la tierra seguían «en busca de una patria», anhelando «una patria mejor, es decir, la celestial» (vv. 13-16). Hebreos amplía la esfera del viaje desde la tierra de la promesa hasta la totalidad de esta vida terrenal como un tiempo de peregrinación, mientras aguardamos nuestra verdadera herencia en el cielo: «Pues aquí no tenemos una ciudad permanente, sino que buscamos la ciudad venidera» (He 13.14 NVI).

Esta actitud de desplazamiento en el mundo se refleja en Santiago, 1 Pedro y 1 Juan también. La epístola de Santiago va dirigida «a las doce tribus de la Diáspora» (Stg 1.1), sirviéndose de la Diáspora judía para caracterizar la naturaleza extranjera de la comunidad cristiana en el mundo». Primera de Pedro va dirigida a «los elegidos,

extranjeros dispersos» (1 P 1.1), cuya vida terrenal se denomina «el tiempo de vuestra peregrinación» (1 P 1.17; cp. 2.11). De manera similar, 1 Juan exhorta a la comunidad a que «no amen al mundo ni nada de lo que hay en él» (1 Jn 2.15) y está impregnada del distanciamiento del peregrino, una característica que distingue al pueblo de Dios.

Retirada y regreso. Un patrón circular de retirada y regreso es común en la literatura y está del mismo modo presente en muchos viajes narrados en la Biblia. Jacob abandona su casa parental y regresa tras veinte años de exilio. Sus descendientes dejan Canaán por Egipto, pero regresan finalmente. Cristo vino del cielo a la tierra y volvió a ascender al cielo. La historia de la raza humana también es un viaje metafórico en forma de U, descendiendo de la perfección del Paraíso a la historia caída, pero ascendiendo de nuevo al final (para los redimidos) a un paraíso celestial. En todas esas historias hay un ímpetu interno hacia la totalidad, la completitud y el cierre.

Resumen. Los viajes bíblicos desde Abraham al NT empiezan con un llamado de Dios y están orientados a la promesa celestial. Entre esta y el cumplimiento está el viaje de una vida marcado por la prueba, la incertidumbre y el distanciamiento del mundo. Aunque su senda abarca una variedad de tiempos, contextos y personas, este viaje con la imaginería que la acompaña ejemplifica la vida de fe vivida en dependencia de Dios por parte de los que viven en tensión entre la promesa y el cumplimiento.

Ver también ABRAHAM; BÚSQUEDA; DESIERTO; EXILIO; EXTRANJERO; HIJO PRÓDIGO; HISTORIA DE VIAJE; HUIR, HUIDA; PEREGRINO; SENDA; VAGABUNDO, DEAMBULAR; VUELTA A CASA, HISTORIAS DE;

BIBLIOGRAFÍA. F. R. Vandevelder, *The Biblical Journey of Faith: The Road of the Sojourner* (Filadelfia: Fortress, 1988).

VIAJES, HISTORIAS DE

Las historias de viajes han sido siempre populares. Sus virtudes como historias son obvias. Aportan variedad en *aventuras y también en ubicación. Implican, casi de forma inevitable, *peligro, *riesgo, suspense y *prueba. Las historias de viajes llevan al viajero a encontrarse con personajes y costumbres desconocidos. En la literatura antigua, incluida la Biblia, el viaje lleva al viajero por lo general a un encuentro con *Dios u otros seres sobrenaturales. El viaje produce, además, cambio y crecimiento en carácter, y el movimiento físico aporta a menudo nueva revelación; esto explica quizás por qué las historias de viajes destacan en los relatos religiosos de muchas tradiciones. Los subgéneros dentro de esta categoría incluyen historias de *búsqueda (incluidas las de *peregrinos), de *vagabundos, *huidas y de *exilio.

No exageramos al catalogar la Biblia como antología de historias de viajes. Donde acudamos en los relatos que ella encierra es probable que observemos personajes en tránsito, local e internacionalmente. Además de las principales, existe una multitud de historias de pequeños viajes. *Adán y *Eva recorren el breve camino desde el paraíso hasta el erial más allá, y su hijo *Caín se convierte en el prototipo de *vagabundo en la tierra de Nod («vagabundear»). Noé viaja en barco. El siervo de *Abraham viaja en camello para encontrar una esposa para Isaac. Agar viaja a pie hacia el desierto y regresa, mientras que el viaje de los hermanos de *José, en asno, de acá para allá entre su hogar

y Egipto (así como a lugares cercanos como Dotán). La mayoría de los jueces se movían por sus regiones, y profetas como Elías y Eliseo atravesaron la nación. *David huye constantemente durante sus años de fugitivo. Las personas también viajan a nivel internacional (Moisés desde Egipto a Madián, Rut desde Moab a Belén, la reina de Saba hasta la corte de Salomón, Naaman a casa de Eliseo, *Jonás a Nínive, Esdras de Babilonia a Jerusalén). Se describe a los apóstoles viajando más de una docena de veces en el libro de Hechos, y las epístolas confirman sus vidas viajeras.

Por supuesto, el peligro es siempre una amenaza en los viajes. Para el viajero de la parábola de Jesús sobre el buen samaritano, el peligro viene de los ladrones en el camino de Jericó, famoso por ello (lo que equivale al peligro de nuestros callejones de la ciudad). Durante ciertas eras de la historia israelita, viajar era tan peligroso que la gente lo evitaba (2 Cr 15.5; Is 33.8), y en los días del juez Samgar «los viajeros abandonaron los caminos» (Jue 5.6 NIV). La más patética de todas es la historia del levita y su concubina que se encontraron con el desastre mientras viajaban (Jue 19).

En la antología de las historias de viaje que conforman la Biblia, los capítulos principales son devotos a los patriarcas Abraham, Jacob y José; la nación de Israel durante el éxodo; al maestro ambulante y obrador de milagros, Jesús; y al misionero Pablo. Pero viajar a pequeña escala aparece casi siempre en cualquier parte de los relatos de la Biblia.

Abraham es el primer viajante cuya historia se cuenta con todo detalle. Es tanto una historia de búsqueda (nunca cumplida durante su vida) como una historia de andar errante. Los viajes de Abraham, además, están muy relacionados con el *pacto, que comienza con el mandamiento de Dios: «Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gn 12.1 RVR1960). «Y se fue Abram» (Gn 12.4) y, a partir de ahí, su historia es una historia de viaje continuo que abarca todo el creciente fértil, desde Harán a Canaán. Los viajes de Abraham están marcados por los encuentros con Dios y un grupo de seres humanos. Hay intermedios de peligro y huidas con varios nativos, y podemos deducir una continua prueba de fe por la tardanza del cumplimiento de las promesas del pacto. El capítulo más memorable de la saga es el viaje de tres días de Abraham al Monte Moriá para sacrificar a Isaac. Esta historia de viaje es, sobre todo, una historia de crecimiento ya que Abraham pasa de no tener hijos a ser padre, y conforme crecía en el proceso, «su fe se fortaleció» (Ro 4.20).

Los viajes de Jacob y José van en líneas paralelas. Ambas son historias de *iniciación en las que los jóvenes son arrojados fuera de la casa de sus padres para buscar fortuna en tierras lejanas. Los viajes de ambos son historias de *prueba y derrotas temporales, seguidas de triunfo final y reuniones familiares. Jacob se encuentra con Dios en varios momentos memorables de su odisea, mientras que José se halla con una serie de nativos hostiles en la tierra de Egipto. Ambas son historias de destino en las que los jóvenes pierden todo para ganar prosperidad material y espiritual.



Grupo de asiáticos viajando a Egipto

El éxodo es una historia de viaje por excelencia, la historia de una comunidad itinerante en la que todo se hace patente, porque implica a un grupo y no a un individuo. Es, de hecho, un viaje épico que concluye con la fundación de una nación en la tierra prometida. El viaje comienza como un *rescate de la opresión. La prueba es una característica principal de la historia y no solo que Dios pruebe la lealtad de su pueblo, sino que el pueblo pone a Dios a prueba, de forma ignominiosa y por en diez ocasiones (Nm 14.22). El viaje comienza y termina con una travesía (del Mar Rojo y del Río Jordán, respectivamente). La vida es, para la comunidad viajera, una continua y apurada huida marcada por los milagrosos rescates de Dios, y una historia de aventura continua que abarca sufrimientos, derrotas, triunfos y encuentros con Dios (el más destacado en el Sinaí). Los conflictos incluyen la lucha por la supervivencia contra el entorno, desacuerdos con naciones vecinas y tensiones dentro de la comunidad itinerante (la más notable, la murmuración del pueblo contra Dios y contra Moisés, su líder electo). Un patrón de *muerte y *renacimiento llega a dominar el viaje, ya que la generación desobediente es purgada antes de que sus sucesores entren a la Tierra Prometida. *Jesús es, además, el arquetípico viajero durante su ministerio terrenal de tres años. Su vida ambulante es un movimiento continuo de una localidad a otra, cuyos nombres están esparcidos en los Evangelios. El viaje de Jesús se hace a pie y se limita, por consiguiente, a Palestina. Carece de un lugar arraigado de residencia y se describe como un visitante frecuente a las casas. El paisaje es un marco habitual para los acontecimientos de esta historia de viaje. El tema de viaje continuo en los Evangelios genera una galería de encuentros memorables con un amplio grupo de personajes. Los Evangelios (de forma más destacada Marcos) envuelven su camino hacia el final, un viaje deliberado a Jerusalén, donde Jesús sabe que se enfrentará a la persecución y a la muerte. Por tanto, una historia de viaje geográfico se convierte, además, en un viaje espiritual de salvación para la raza humana, la culminación de la historia de salvación divina a lo largo de los siglos. Los viajes misioneros de Pablo son los últimos de las principales historias de la Biblia. La de Pablo es una historia de viaje internacional, pues él y sus compañeros visitan casi todas las ciudades principales del mundo grecorromano de entonces. El relato tiene prácticamente todos los ingredientes posibles de una historia de viaje: aventura, emoción, suspense, peligro, *naufragio, el atractivo exótico de lugares lejanos, encuentros memorables con individuos y grupos, motines, arrestos, encarcelamientos, *pruebas, *huídas, *rescates. El género de viaje proporciona la estructura para la segunda mitad del libro de Hechos.

De la presencia de las historias de viajes en la Biblia podemos sacar varias conclusiones La prevalencia del viaje refuerza la naturaleza activa del mundo bíblico, un mundo en el que la gente se esfuerza enérgicamente en las ocupaciones diarias. El mundo de la Biblia es realístico, completamente arraigado en la vida tal como la conocemos, cualidad esta que destaca en las historias de viaje. El énfasis de las personas que viajan ajetreadas presta además a la Biblia la cualidad narrativa suprema, y el espectáculo del movimiento resuelto muestra que la vida nunca se detiene, y que es progresiva hasta en su dimensión física. Las historias bíblicas de viajes adquieren, además, un incipiente significado

simbólico y espiritual. Dónde, cómo y por qué viajan las personas es un índice de su estado espiritual. La mayoría de los viajantes bíblicos están en tránsito por razones espirituales, entre las que destacada la obediencia al llamado de Dios. Por tanto, en cierta medida, las historias de viaje de la Biblia envían el mensaje de que todo el mundo es un viajero en este mundo.

Ver también AVENTURA, HISTORIA DE; BÚSQUEDA; BARCO, NAUFRAGIO; HUIR, HUIDA; PEREGRINO, PEREGRINAJE; SENDA; VAGABUNDO, ERRANTE; VIAJE.

VIDRIO. *Ver* **CIELO; MAR; PERMANENCIA.**

VIEJO, VEJEZ

La vejez se ve en la Biblia, primeramente, como una época de fragilidad humana. Esta comienza con la maldición de Génesis 3 en la que los seres humanos están destinados al polvo del que fueron creados. La consecuencia de esta maldición se aprecia sobre todo en Génesis 5 con la repetición constante «y murió». La fragilidad de la última fase de la existencia humana se ve en la disminución de las capacidades físicas: la vista (Gn 27.1; 48.10; 1 S 4.12-18; Ec 12.2-3; *ver* OJO, VISTA); el gusto (2 s 19.31-39); el oído (2 S 19.31-39; *ver* OÍDO, OÍR); la reproducción (Gn 18.11; Lc 1.36); la circulación (1 S 28.14); el *sueño (Ec 12.4); la fuerza (Sal 71.9); el discurso (Ec 12.4). El cuerpo cambia de aspecto: se engorda (1 S 4.12-18); el *cabello se vuelve gris (Gn 42.38; Pr 20.29; Ec 12.5); se encorva (Ec 12.3); se caen los *dientes (Ec 12.3). También existen cambios psicológicos, como el *temor (Sal 71.9-10; Ec 12.5) y la falta de deseo (Ec 12.5).

La vejez se comunica mediante poderosas imágenes. La más gráfica de todas es la que se encuentra en Eclesiastés 12.1-9, donde los síntomas fisiológicos de esta se describen con intensas metáforas del almendro floreciente (canas), de las molenderas que se detienen (se caen los dientes); las *ventanas se oscurecerán (vista pobre), las *puertas de afuera se cerrarán (pérdida de la audición) y se arrastre la langosta (pérdida de energía al caminar). También se describe la muerte mediante imágenes domésticas cotidianas, cada una de las cuales describe el momento de la muerte como una crisis familiar irrevocable: un cuenco de oro roto, un cántaro se quiebra junto a la fuente; la rueda se rompe sobre el pozo. Varios personajes bíblicos son excepciones a estas transformaciones y se convierten en poderosas imágenes: Sara, que es hermosa en su vejez (Gn 12.11, 14); *Moisés y Caleb, que permanecen fuertes en su vejez (Dt 34.7; Jos 14.11). Pero solo son excepciones, y la norma bíblica es que los últimos años de la persona están marcados por el declive.

Esta imagen de fragilidad es la raíz del sentido de vulnerabilidad que acompaña a la vejez en la Biblia. Esto se comunica poderosamente a través de Isaac, cuya fragilidad en la vejez lo deja vulnerable al engaño de su esposa y su hijo Jacob (Gn 27). Esta vulnerabilidad se refleja en el valor transformado de los ancianos en la sociedad en general. Existe una considerable caída en el valor votivo de un ser humano una vez alcanzados los sesenta años de edad (Lv 27.1-8). No se permite que los levitas de más de cincuenta años trabajen directamente en la tienda de reunión (Nm 8.25-26). Este decaimiento se refleja en la precariedad con la que se aferra al poder en la vejez (2 S 15,

20; 1 R 1) y en la capacidad de controlar su propio destino (Jn 21.18). También se ve en la frustración de los años finales en la tierra (Sal 90, esp. v. 9), de la posibilidad de acabar la vida en dolor (Gn 42.38; 44.31) y en el potencial para la locura (1 R 11.4; Ec 4.13; 1 Ti 4.7). Por esta vulnerabilidad, la Biblia condena a cualquiera que se aproveche de los ancianos y alienta cuidar de esos miembros legítimos de la comunidad (Pr 19.26; 30.17; Mr 7.5-13; Hch 6.1; 1 Ti 5.13-16; Stg 1.27).

Sin embargo, esta fragilidad no es la única imagen relacionada con la vejez en la Biblia. En Daniel 7.9, 13 a *Dios se le llama el «Anciano de Días», una figura que posee gran poder y autoridad. Así también ocurre con los seres humanos: la vejez es señal de autoridad. De esto se da testimonio en la *honra esperada para los ancianos (Lv 19.32; Dt 28.50; Pr 16.31; 20.29; 23.22; 1 Ti 5.1; Flm 9). Esta autoridad está vinculada a la sabiduría que debería acompañar a la edad más avanzada y a la experiencia (1 R 12.6-20; Job 12.12; 15.10; Sal 37.25; 119.100) y se expresa mediante el liderazgo en la comunidad, en especial en el papel de dispensar justicia y enseñanza, y actuar como representante para el pueblo (Lv 4.13-15; Nm 11.16-17; 16.25; Dt 21.2, 19; 22.15ss.; 25.7ss.; 27.1; Jos 20.4; Rt 4; Hch 14.23; 15.2; Tit 1.5; Stg 5.14; 1 P 5.1-5).

La vejez se ve, en ocasiones, como señal de la *bendición de Dios (Gn 15.15; 24.1; 25.7-8; 35.29; Jue 8.32; 1 S 25.6; 1 Cr 29.28; Job 42.17; Sal 91.16; 92.14), mientras que la muerte prematura se ve como la prueba de la *maldición de Dios (1 S 2.31-32; Is 65.20). La muerte es inevitable, pero las mayores maldiciones son la muerte prematura (Is 38.10, 12; Job 36.13-14; Pr 10.27) o la muerte dolorosa (Gn 42.38; 44.29, 31; 1 R 2.9), en oposición a la muerte apacible (1 R 2.6). Las figuras patriarcales de Abraham e Isaac se convierten en imágenes de la bendición en la vejez, ya que mueren «anciano y lleno de años» (Gn 25.8; 35.29).

Se describe, asimismo, la vejez como un tiempo de transición en el que la bendición, el nombre, la herencia y la responsabilidad se transmiten a una nueva generación (Gn 27.1; 1 Cr 23.1; Sal 71.18; Tit 2.3-5). Esta transición se acentúa mediante el contraste entre los personajes viejos y jóvenes, y es especialmente notable en las narrativas del discurso de despedida en el AT, en las que la bendición se pasa a la siguiente generación (Gn 27.27-29; 48.15-16; 49.1-28). Lucas usa este contraste en la dedicación de Jesús, como la generación más mayor, representada por Simeón y Ana, utilizadas como imágenes de la esperanza de las eras pasadas que hallan su apogeo en el bebé mesiánico. Esta ilustración final explica la posibilidad de que la vejez sea un retrato a la vez negativo y positivo en la Biblia; y es que aunque dicha transición pueda ser una fuente de honor al transmitir la herencia propia, también indica la propia muerte. Es, pues, en esta transferencia de generación a generación donde vemos tanto la fragilidad como el potencial de la vejez.

Ver también HONRA; JOVEN, JUVENTUD; MUERTE.

BIBLIOGRAFÍA. J. G. Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and the Elderly* (Filadelfia: Fortress, 1987); R. P. Knierim, “Age and Aging in the Old Testament” in *Ministry with the Aging,* ed. W. M. Clements (San Francisco: Harper & Row, 1981)

21-36; J. Laporte, “The Elderly in the Life and Thought of the Early Church” in *Ministry with the Aging,* ed. W. M. Clements (San Francisco: Harper & Row, 1981) 37-55; S. Sapp, *Full of Years: Aging and the Elderly in the Bible and Today* (Nashville: Abingdon, 1987); F. Staff, *The Bible Speaks on Aging* (Nashville: Broadman, 1981).

VIENTO

En las Escrituras, el viento puede describir la falta de sustancia y significado, adversidad o mutabilidad. Solo cuando las imágenes de viento ser relacionan con la persona de Dios encontramos significados más positivos: los vientos pueden describir la supremacía de Dios, su *autoridad sobre su *creación, su *juicio sobre ella, y el Espíritu mismo que insufla nueva vida en un alma humana.

El viento como la nada. Eclesiastés ofrece una de las series más memorables de imágenes de viento cuando el Predicador pronuncia, uno tras otros, diversos ámbitos de actividad humana sin sentido, un mero «correr tras el viento». La imagen, que se usa una y otra vez en una especie de estribillo (Ec 1.14, 17 NVI, etc.), expresa la monótona futilidad de ir tras algo y descubrir que, después de todo, no es nada; es como intentar capturar el viento con las *manos. ¿Qué consigue un ser humano —pregunta el Predicador— si «trabaja para el viento» (Ec 5.16 NVI).

En otros pasajes bíblicos el viento describe la vacuidad al final de un esfuerzo o de la vida. Los que acarrean problemas a sus *familias, por ejemplo, «heredarán el viento»: nada, es decir, en lugar de la sustancial *herencia esperada (Pr 11.29 NVI). Isaías compara los *sufrimientos y los castigos del pueblo de Dios a los dolores de parto de una *mujer que solo *da a luz al viento (Is 26.18). En su desobediencia, no producen vida, ninguna *salvación a la tierra, dice Isaías.

El libro de Job ofrece varias imágenes del viento, ilustraciones que sugieren insignificancia, sobre todo en lo que respecta a las palabras. El viento de los pulmones humanos puede ser tan sin sentido —o tan hiriente— como el viento en el cielo. Discutir con «nociones vacías» y palabras inútiles —sugiere Elifaz— es como llenarse la *barriga con el viento caliente del *este: hay sonido, pero ninguna sustancia; en realidad, solo la destrucción de un viento abrasador del desierto (Job 15.2). Bildad también define las palabras de Job como «viento huracanado» (Job 8.2 NVI). Job se maravilla al ver que sus amigos van «a censurar [sus] palabras, cuando las palabras del desesperado se las lleva el viento» (Job 6.26 LBLA). Al final, cuando Dios habla, todos los discursos anteriores parecen, por contraste, una especie de viento del desierto y, finalmente, Job debe ponerse la *mano sobre la *boca e inclinarse sencillamente en profundo *arrepentimiento delante de su Dios Creador (Job 40.1-5; 42.1-6). Jeremías dice que los falsos *profetas son «como el viento»: «la palabra... no está en ellos» (Jer 5.13 NVI). Su *aliento, que sale en palabras, no es más que un poco de aire, sin verdadero sentido.

El viento como adversario. El viento puede describir fuerzas adversas de muchos tipos. Job, intentando articular su sentido del desastre que con tanta rapidez se ha apoderado de él, ilustra una *tormenta que se levanta de repente en la *noche, un viento del este que arranca y barre a un hombre que se había acostado siendo rico y feliz. Cualquiera que lucha contra los vientos literales de tormenta conoce este viento malicioso

que «se lanza contra ellos sin clemencia... aplaude burlón... los arranca de su lugar» (ver Job 27.19-23 NVI). El viento se personifica aquí como un cruel *enemigo absorto en la destrucción.

El viento puede describir muchas clases de adversidad: un *ejército de *jinetes que avanza «como el viento del desierto» (Hab 1.9, 11 NVI); los *pecados, que nos barren como el viento (Is 64.6); cualquier tipo de adversidad que nos tiente a la desobediencia y la incredulidad, como en la historia del *constructor sabio y el necio que edificaron sus *casas sobre la *roca y en la arena. La tormenta, con sus vientos que soplan y golpean aquellas casas, simboliza la adversidad que desarraigaría espiritualmente al necio que no escucha ni obedece la Palabra de Dios (Mt 7.24-27).

En ocasiones, una casa no cae con gran estrépito; a veces, solo se mueve con el viento. Por naturaleza, este viene y va, primero desde una dirección y después desde otra. Su variabilidad sugiere la mutabilidad de las ideas y las personas no arraigadas en la Palabra de Dios. Pablo anhela que los cristianos efesios no sigan siendo niños «llevados de aquí para allá por todo viento de enseñanza» (Ef 4.14 NVI). Santiago compara al que duda con la «onda del mar, que es arrastrada por el viento y echada de una parte a otra» (Stg 1.6 RVR1960). Según Judas, los falsos *maestros de la *iglesia son «nubes sin agua, llevadas de acá para allá por los vientos» (Jud 12): inestables y decepcionantes, no traerán nada bueno. En el AT, el profeta Oseas describe al inmutable *Israel alimentándose del viento (Os 12.1): primero intentaron agradarle a Asiria y, después, a *Egipto, en lugar de permanecer fieles a su Dios.

Imágenes positivas. Los vientos de las Escrituras se describen de una forma más positiva en imágenes relacionadas con Dios, Aquél que hizo los vientos y los gobierna. El poder y la supremacía de Dios emerge en la ilustración de él volando sobre las *alas del viento (2 S 22.11; Sal 18.10; 104.3). El viento aparece aquí como una de las criaturas de Dios, tal vez un gran *pájaro con alas que pueden extenderse en el cielo, pero, en cualquier caso, uno hecho para servir a la orden de su Creador. La Biblia describe a Dios como Señor de los vientos: él los guarda en su «almacén» y solo salen y soplan por su *autoridad allí donde él los envía (Sal 135.7; Jer 10.13; 51.16). Los vientos adoptan de nuevo una forma viviente y se convierten en «mensajeros» enviados por Dios y «cumplen su mandato» (Sal 104.4; 148.8).

La orden de Dios suele ser, a menudo, *castigo y destrucción. Jeremías profetiza el *juicio que vendrá sobre *Jerusalén como «viento seco de las alturas del desierto» enviado por Dios, quien ahora pronuncia su juicio contra ellos (Jer 4.11-12 RVR1960). De hecho, Jeremías levanta sus ojos y capta una visión de Dios mismo avanzando como las *nubes: «Sus carros de guerra parecen un huracán» (Jer 4.13 NVI). En muchos pasajes, el viento se convierte en una imagen gráfica de la ira de Dios (Sal 11.6; Jer 18.17; 30.22; Ez 13.13).

Los vientos también describen la exhaustividad del juicio y de la supremacía de Dios. La Biblia contiene referencias a »cuatro vientos diferentes: *norte, *sur, *este y *oeste. Cada uno de ellos tiene características distintas. El viento del este, por ejemplo y como hemos visto, suele soplar con mayor frecuencia como un viento del desierto, *seco y

abrasador. Pero describir a todos los vientos juntos enfatiza la totalidad del dominio soberano de Dios. Cuando Dios anuncia por medio de Jeremías: «Traeré sobre Elam los cuatro vientos de los cuatro puntos del cielo», está anunciando lo exhaustivo de su poder y del castigo que está enviando (Jer 49.36 RVR19609. Cuando Dios promete dispersar sus enemigos «a los vientos», quiere decir mostrar la amplitud y la completitud de esa dispersión (Jer 49.36; Ez 5.12; Zac 2.6). Cuando Jesús habla de reunir a sus elegidos «de los cuatro vientos... desde los confines de la tierra hasta los confines del cielo» (Mr 13.27 NVI), podemos estar seguros de que en su *sabiduría y su poder exhaustivos, no pasará por alto a ninguno de los suyos, en todo el reino de los vivos y los muertos. Cuando Ezequiel anuncia proféticamente la palabra del «Señor soberano» en el *valle de los *huesos secos, anuncia el poder exhaustivo de Dios sobre la muerte y la vida, el *aliento* mismo (término hebreo que puede significar también *viento*) de la vida: «Ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos, y vivirán» (Ez 37.9 RVR1960).

Jesús enseño que el Espíritu de Dios da vida, vida espiritual. « Lo que es nacido de la carne, carne es; y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es» (Jn 3.6 RVR1960). Usar una metáfora llena de *hermosura y misterio, Jesús siguió describiendo este Espíritu en términos de viento, que sopla donde quiere, de forma impredecible, según el plan oculto de Dios. Él controla por completo los cuatro vientos, llevando por medio de ellos el aliento de vida. De forma exhaustiva controla el viento de su Espíritu también, dando nueva vida «a todo el que nace del Espíritu» (Jn 3.8).

Ver también ALIENTO; ESPÍRITU SANTO; NUBE; TIEMPO; TORBELLINO; TORMENTA.

VIENTRE

Además de su directo significado, la Biblia usa el vientre para evocar imágenes de belleza, avaricia, el ser interior y la matriz dadora de vida.

El vientre como anatomía. Parte de la maldición impuesta a la serpiente que engañó a Eva fue que tendría que arrastrarse sobre su vientre y, como consecuencia, se vería obligada a comer polvo (Gn 3.14). El salmista se hace eco de esta imagen para enfatizar el estado caído del pueblo de Dios cuando se quejan de la miseria y la opresión que los abate hasta el polvo, de manera que sus cuerpos están «pegados al suelo» (Sal 44.25).

El amante atrae una atención admirada al «vientre» (traducido «cintura» en la NVI y RVR1960), entre otros rasgos bien formados de su amada (Cnt 7.2). Los ricos y opulentos, no acostumbrados a carecer de nada, tienen grandes vientres (Jue 3.17; Jer 5.27) en contraste con el vientre enflaquecido de los pobres (Is 17.4). El término «vacas de Bazán» para aludir a ricas mujeres implica corpulencia (am 4.1). El gran vientre de Behemot es una señal de su fuerza (Job 40.16). El vientre con su directa relación con las necesidades de la vida física está, en ocasiones, en contraste con lo espiritual, de manera que con la frase «ser y entrañas» quiere decir «cuerpo y alma» (Sal 31.10; 44.26).

El vientre como avaricia. Las carencias y los apetitos del vientre sirven tanto de metáfora como de motivación para los impíos y lo convierten en el foco de la avaricia y la pasión (Job 20.20). Los antojos del vientre son una imagen de la vida de la carne (es decir, el yo) que está en oposición con la vida del Espíritu. Las parábolas del rico necio

(Lc 12.13-21) y el hombre rico y Lázaro (Lc 16.19-31) giran en torno a la imaginería del apetito satisfecho y subraya la necedad de pensar que la buena vida es un vientre lleno (cp. Dt 32.15; Job 20; Ro 16.18). Pablo contrasta a aquellos «cuyo dios es el vientre» y «solo piensan en lo terrenal» con otros «cuya ciudadanía está en el cielo» (Fil 3.19-20). El vínculo entre el pecado y el estómago es obvio y fuerte, pero Jesús niega de forma explícita que las leyes alimentarias judías que regulan las categorías de alimento que entran en el cuerpo, tengan un papel a la hora de corromper los deseos y la acción de las personas (Mt 15.17; Mr 7.19).

El vientre como la mente o el alma. La Biblia registra heridas fatales en el vientre de varios personajes (Eglón, Jue 3.21; Amasa, 2 S 20.10; Judas, Hch 1.18). Dado que se trata de una zona vulnerable del cuerpo, abriga la esencia de la persona. Los términos hebreo y griego para «vientre» se traducen de diversas formas, y aparecen una y otra vez para designar el «ser interno» (Pr 18.8=26.22; 20.27, 30; 22.18; Job 15.2, 35; 32.18; Jn 7.38). El vientre también siente emociones, instintos, como la angustia (Jer 4.19), la compasión (Lc 10.33; cp. «entrañas y misericordias» Fil 2.1 RVA) y afecto (2 Co 6.12).

El vientre como matriz. El vientre aparece poéticamente como paralelo a «matriz» (Job 10.18; Is 48.8; 49.1, 5). La hinchazón del abdomen se asocia, por supuesto, a la preñez, aunque también era un diagnóstico para una adúltera (Nm 5.11-31). El vientre en sí mismo puede significar nacimiento (Os 9.11), pero también aparece con frecuencia en modismos con el significado de matriz: «hijo de mis entrañas» (Job 19.17); «fruto de mis entrañas» (Mi 6.7); «desde el vientre», es decir, «desde el nacimiento» (Jue 13.5). Si la matriz no llega a dar vida, es una tumba. Jonás había perdido toda esperanza de escapar del gran pez, y dice: «desde el vientre del pez... suplicó» (Jon 2.2).

Ver también APETITO; ESTÓMAGO; PECHO; SENO DE ABRAHAM.

VIGILAR, VIGILANTE

«El Dios que me ve» (Gn 16.13 NVI) vigila a su pueblo. Su vigilancia no es una observación ociosa, sino que implica su presencia activa (Gn 28.15), provisión de alimento y ropa (Gn 28.20; *ver* PROVIDENCIA), liberación de la *esclavitud (Ex 3.16), un paso seguro en el *desierto (Dt 2.7) y protección de los *enemigos (Esd 5.5). Dios vela por su pueblo también en lo tocante a su nutrición, como el jardinero cuida una *vid (Is 27.3) o como el pastor vigila a su *rebaño (Jer 31.10; *ver* OVEJAS, PASTOR). Su *ojo que todo lo ve le permite salvar a su pueblo en caso extremo (Sal 34.12-19). Dios tampoco necesita descansar periódicamente de su puesto de vigilancia, porque «jamás duerme ni se adormece el que cuida de Israel» (Sal 121.3-4 NVI).

Aunque «el Señor cuida el camino de los justos», la «senda de los malos lleva a la perdición» (Sal 1.6 NVI). Su *vigilancia sobre* los piadosos se contrasta, pues, a menudo con *mantener un ojo* sobre los impíos. El Señor observa a los impíos «para mal y no para bien» (Jer 44.27 NVI). Job siente la tentación de ser servil en su temor a Dios, porque sabe que el «vigilante de los mortales» (Job 7.20) tiene formas de seguir las huellas de los injustos para desaliento de ellos: «Vigilas mis pasos; examinas las huellas que dejo al caminar» (Job 13.27 NVI).

Dado que los «ojos del Señor están en todo lugar, vigilando a los buenos y a los malos» (Pr 15.3 NVI), al pueblo de Dios se le ordena que «presten atención» (Dt 4.9 NVI; cp. Lc 17.3; Gá 6.1). Esta metáfora se usa en ocasiones en el contexto de un santo peregrinaje en el que el *peregrino debe «atender a [sus] caminos» (Sal 39.1 RVR1960). La actitud protectora de Dios al *vigilar a* su pueblo (Sal 121.7-8) no obvia la necesidad de que ellos adopten la postura defensiva de *tener cuidado con* el pecado (Lc 12.15), o frente a la ferocidad de la falsa doctrina (Mt 7.15; cp. Fil 3.2). Los discípulos son reprendidos por no velar con Jesús en el *jardín, porque así se exponen a la tentación (Mt 26.41, 69-75).

Los impíos también están pendientes, pero esperan las oportunidades de hacer el mal. «Los ojos del adúltero están pendientes de la noche» (Job 24.15 NVI). El *asesino está al acecho, «se esconde en espera de sus víctimas» (Sal 10.8 NVI). No es de sorprender que Judas «buscaba oportunidad para entregarle [a Jesús]» (Mr 14.11 NVI).

Los creyentes deben *mirar por* y también tener cuidado, velando y esperando al Señor. Deben velar junto a la puerta de la *sabiduría divina como un alumno que espera al maestro (Pr 8.34). El salmista usa la repetición para captar el tedio de la tarea del vigilante y para destacar la urgencia con la que anhelan el nuevo día en su relación con el Señor: « Espero al Señor con toda el alma, más que los centinelas la mañana. Como esperan los centinelas la mañana» (130.6 NVI).

El profeta es un «centinela del pueblo de Israel» (Ez 3.17 NVI; Hch 20.28). Su llamado incluye tener cuidado con los peligros del *pecado (Os 9.8) y estar pendiente o vigilar las señales de la liberación divina (Mi 7.7). Como Dios mismo, los que vigilan a Israel no pueden entregarse a *descanso (Is 62.6), y esto sugiere que están en *oración perpetua por el pueblo de Dios. Isaías describe a un vigilante persistente y fiel aunque nada, al margen de la rutina, parece estar sucediendo: «Centinela, ¿cuánto queda de la noche? Centinela, ¿cuánto falta para que amanezca? El centinela responde: «Ya viene la mañana, pero también la noche. Si quieren preguntar, pregunten; si quieren volver, vuelvan» (Is 21.11-12 NVI). Cuando la liberación llega, los vigilantes proféticos serán los primeros en «[alzar] la voz» y «[gritar] de alegría» (Is 52.8 NVI) al proclamar la *salvación al pueblo de Dios. Si los profetas están mudos (Ez 33.6), *ciegos, dormidos en sus puestos (Is 56.10) o sencillamente no hacen caso (Jer 6.17), el pueblo del Señor es vulnerable al ataque espiritual o militar. La lúgubre silueta de una torre de vigilancia desertada (Is 32.14) es un símbolo de abandono espiritual y de vulnerabilidad ante el ataque. Pero hasta los vigilantes diligentes no garantizan la seguridad, porque «si el Señor no cuida la ciudad, en vano hacen guardia los vigilantes» (Sal 127.1 NVI; cp. Lm 4.16-17).

Vigilar adquiere matices escatológicos en el NT. Como el dueño de la casa vela por si viene un *ladrón, o el criado que aguarda a su señor, o las *vírgenes que vigilan la llegada del *esposo, los seguidores de Cristo deben estar perpetuamente preparados para el regreso impredecible del Hijo del Hombre (Mt 24.42–25.13). La diligente urgencia de la vida en Cristo en la era presente se capta, pues, en el sencillo mandamiento que Jesús les da a sus discípulos: «Velad» (Mr 13.32-37; cp. Mr 14.32-42).

Ver también FORTALEZA; LADRÓN; ROBO, LADRÓN; TORRE.

VILLANO

El villano arquetípico se caracteriza principalmente por el mal. Dado que las formas de mal en un mundo caído son numerosas, la lista de villanos específicos sigue expandiéndose. Pueden ser matones, *prostitutas, *adúlteras, *seductores o *violadores. Pueden ser *tentadores, traidores, *ladrones, *asesinos, *torturadores y *estafadores. O pueden ser blasfemos, cobardes, *perezosos, *hipócritas, *borrachos, incautos, fanfarrones, *pródigos y *burlones. Uno enseguida tiene la impresión de que es fácil ser malo sin intentarlo realmente. Para catalogar a alguien de villano, su carácter debe ser dominado por alguna forma de mal; los lapsus morales por parte de las personas virtuosas no son suficientes para convertirlos en villanos. El término *villano* también designa la función que un personaje puede realizar en una historia como quien se opone a los personajes buenos y cometen vandalismos.

Aunque la mayoría de los villanos representan tipos de caracteres específicos, conocemos a algunos personajes bíblicos sencillamente como villanos genéricos. Entre ellos están *Caín, los hermanos de *José, los hombre de *Sodoma y el *faraón del *éxodo, junto con Amán, Goliat, Acab y Jezabel, así como Judas Iscariote, Herodes, los *fariseos y las figuras del mal del libro de Apocalipsis. Más allá de estos villanos genéricos podemos concebir varios esquemas organizadores, muy al estilo de Dante en el *Inferno.*

La villanía de un grupo se expresa principalmente en la conducta sexual. Encontramos a rameras como Rahab, Dalila y la «mujer ajena» de Proverbios 1–9 (*ver* PROSTITUTA) así como a la seductora (*ver* SEDUCCIÓN), como la esposa de Potifar (Gn 39.7-17) y la mujer astuta que incita al joven ingenuo de Proverbios 7, o a los instigadores al incesto como las hijas de Lot que emborrachan a su padre para tener sexo con él (Gn 19.30-38). Las contrapartidas masculinas son los adúlteros como *David (2 S 11.2-5) y el hombre que espera que anochezca y se disfraza antes de salir (Job 24.15), hombres como Judá (Gn 38.12-19) y Amón (2 S 13) que asedian a las mujeres, pervertidos como los hombres de Sodoma (Gn 19.4-10), y hombres como *Sansón (Jue 16.1) que solicitan los servicios de prostitutas. Mala gente, desde luego.

Los traidores también han sido considerados especialmente villanos. El traidor más famoso de la historia es Judas Iscariote. Que Absalón arrancara el reino a su padre es algo similar en naturaleza (2 S 15.1-12), y siguen su estela otros amigos antiguos de David que demuestran ser traicioneros (2 S 15.30-31; 16.5-14). Poco sorprende que en el Salmo 41.9 David esté particularmente devastado por la traición de «mi mejor amigo, en quien yo confiaba y que compartía el pan conmigo» (nvi).

Igualmente odioso a los ojos del mundo son los asesinos. Su pecado no solo se encuentra en una categoría propia; los homicidas son dignos de mención por su insensibilidad. Los ejemplos incluyen a Caín (Gn 4.1-16). David (2 S 11.14-25), Jael (Jue 5.24-27), los hombres de Gabaa que abusaron de la concubina del levita hasta matarla (Jue 19.22-28), Jezabel y Acab (1 R 21). Esta crueldad se intensifica en historias de múltiples asesinatos, como cuando Sansón mata a treinta filisteos para conseguir sus

vestiduras (Jue 14.19), Abimelec que mata a sus setenta hermanos (Jue 9.5) y Joram que asesina a todos sus hermanos (2 Cr 21.4).

Cortado por el mismo patrón que los asesinos están los *perseguidores y los *torturadores. Los más destacados de entre estos últimos en la Biblia son los soldados y los judíos que fustigan a Cristo durante el proceso del juicio y durante la crucifixión (ver CRUZ; PASIÓN DE CRISTO). La *persecución también es un rasgo prominente de la historia de la iglesia primitiva, donde Pablo es el enemigo público número uno y los judíos engrosan las filas en el libro de Hechos. Los perseguidores villanos también son importantes en los discursos escatológicos de Jesús. En el AT se encuentran entre ellos Faraón y el capataz del éxodo, junto con reyes que maltratan a los profetas. En su forma más extrema, la persecución produce el asesinato, como en el caso del edicto del faraón contra los varones hebreos recién nacidos, cuando Herodes masacra a los inocentes o la lapidación de Esteban.

Otros tipos de personas dominantes solo son ligeramente menos repulsivos: los que acosan u *oprimen a los más débiles. Incluyen al *tirano, *padre/marido tirano y *madre/esposa dominante. Los *salmos de lamento pintan gráficas imágenes, en parte hiperbólicas y metafóricas, de opresores que persiguen a sus víctimas para destrucción (p. ej., Sal 10.3-11; 94.4-7). El tentador o tentadora arquetípico (ver TENTACIÓN, TENTADOR) también busca dominar a la víctima.

Otro grupo de conductas villanas despiertan diversas formas de deshonestidad. Aquí podemos colocar al *ladrón, el *estafador, el *salteador, el *hipócrita, el engañador (Abraham e Isaac mienten a un rey extranjero sobre la identidad de sus esposas, Jacob engaña a Isaac para recibir una bendición, los hermanos de José le dicen a su padre que un animal salvaje ha matado a José), el mentiroso (Pr 6.17; 12.22). Al falso *testigo se le critica de forma particular en la Biblia (Ex 23.1; Dt 19.18; Pr 6.19; 12.17; 14.5, 25; 19.5, 9; 21.28; 25.18); ejemplos narrativos de este tipo aparecen en los juicios fraudulentos contra Nabot (1 R 21) y Jesús (Mt 28.59-60; Mr 14.57). Los falsos jueces, incluidos los que aceptan soborno (dos docenas de referencias), son villanos, en especial con respecto a los profetas del AT (Is 5.23; Ez 22.12; Am 5.12; Mi 7.3). Si el rasgo esencial de estos engañadores es su deseo apremiante de lograr algo para sí, usando medios no válidos, podríamos meter en el mismo saco al rebelde de la historia del AT que usurpa algo que no le pertenece por derecho (ver REBELIÓN).

Otra categoría se centra en personajes culpables de pecados de discurso. Esto incluye a la persona de *boca o *lengua «perversa» (Pr 10.31-32), al adulador (2 S 15.4-5; Sal 5.9; Pr 27.6; 26.28; Ez 33.31; Ro 16.18), y el de palabras suaves cuyo discurse es «blando como la manteca» y cuyas cuerdas son «más suaves que el aceite» (Sal 55.21 NVI), Aquí podemos añadir a los fanfarrones o los *jactanciosos (aproximadamente veinticinco referencias a la jactancia en sentido negativo, con Goliat en una categoría para él solo), así como los blasfemos (aproximadamente tres docenas de referencias), los calumniadores (varios salmos de lamento; Pr 10.19), los chismosos (Pr 20.19) y la mujer pendenciera (Pr 19.13; 21.9, 19; 25.24; 27.15-16).

Los villanos pueden ser identificados por los pecados de omisión y también los de comisión. El cobarde es un ejemplo. La Biblia incluye entre ellos a Abraham cuando niega reconocer a Sara como su esposa, los veintidos mil hombres que abandonaron el ejército de Gedeón cuando tuvieron la oportunidad (Jue 7.3), los diez expías que fueron intimidados por los habitantes de Canaán (Nm 13.27-33), Barac en su temor por entrar en batalla como único líder (Jue 4.8-9), los líderes renuentes como Moisés y Gedeón (Ex 3–4; Jue 6.11-40), Pedro cuando negó a Jesús, Pilato al autorizar una falsa convicción , porque era demasiado débil para resistir, y el administrador perezoso en la parábola de Jesús sobre los talentos (Mt 25.24-26). Al *holgazán o al vago, objeto de tanta burla en el libro de Proverbios, también se le define por la acción retenida (Pr 1.24-32; 14.15; 22.3; 27.12). El ignorante o el simplón es similar (Pr 1.24-32; 14.15; 22.3; 27.12). El retrato compuesto que la Biblia hace del necio (ver NECEDAD) se realiza de un modo tan pleno que la figura surge en nuestra imaginación como alguien de veras repugnante, aunque sea básicamente una cáscara vacía, una especie de cero a la izquierda más que la afirmación del mal activo. El incrédulo arquetípico de la Biblia, así como alguien que duda como Tomás (Jn 20.24-29) es igualmente culpable de la falta de respuesta a un mensaje que requiere fe.

Otra clase más de villanos se define por la conducta física. Los *borrachos forman parte de esta lista, como se muestra en ejemplos como la reseña del personaje de Proverbios 23.29-35, Noé acostado en su tienda, ebrio (Gn 9.20), Lot ebrio que comete incesto con sus hijas (Gn 19.30-38), Nabal y Asuero que pierden el juicio al estar borrachos (1 S 25.36; Est 1.10-12). El pendenciero es similar; entre los ejemplos están Goliat y Sansón.

Una categoría final de villanos bíblicos son personas cuyo pecado consiste en no vivir según las obligaciones de su posición. Por ejemplo, el *niño caprichoso —una aversión en el libro de Proverbios y algo que se describe del modo más memorable en la parábola de Jesús sobre el hijo *pródigo— que no vive según los valores y la instrucción de sus padres. El *asalariado o falso pastor corre cuando su presencia más falta hace (Jn 10.12-13). Pocos villanos bíblicos son criticados con mayor dureza como los líderes religiosos falsos o abyectos que abdican de sus responsabilidades espirituales como tipifican los falsos pastores de Ezequiel 34 y los fariseos de los Evangelios (ver en especial Mt 23; ver también numerosas referencias en el NT a «falsos maestros»).

Subyacente a todos estos tipos específicos de villanos tenemos una sola figura: el pecador arquetípico. En la teología cristiana, y también las imaginaciones literaria y popular, *Adán y *Eva son los prototipos: las personas que desobedecen lo que Dios les dijo que no hicieran. Los villanos de la Biblia son variaciones del texto original.

El tipo de personaje del villano destaca en la Biblia al menos por dos razones. Las historias requieren un antagonista que se oponga al protagonista, y como la mayoría de estos son en cierto modo *heroicos, es inevitable que un libro en el que predomina la narrativa, como la Biblia, contenga una galería memorable de villanos. En segundo lugar la Biblia es un libro que se preocupa de la pecaminosidad humana que, proyectada de un modo concreto, adopta la forma del villano. Para una rápida vista de las formas de ser

villano, nos bastará con las diversas listas proporcionadas en las Epístolas (Ro 1.30-31; Col 3.5-9; 2 Ti 3.2-9).

Ver también ADULTERIO; BORRACHERA; BORRACHO; BURLA; ESTAFADOR; FARAÓN; HIJO PRÓDIGO; HIPÓCRITA; HISTORIAS DE ASESINATOS; LADRÓN; MADRE, ESPOSA DOMINANTE; PADRE, MARIDO TIRANO; PEREZOSO; PERSECUCIÓN; PROSTITUTA, PROSTITUCIÓN; TENTACIÓN, TENTADOR; TIPOS DE CARÁCTER; TORTURA; ROBO, LADRÓN; SATANÁS; SEDUCCIÓN, SEDUCTOR, SEDUCTORA; TIRANO, TIRANÍA; VIOLACION, VIOLENCIA SEXUAL.

VINO

Con la escasez de agua que había en el antiguo Oriente Próximo el vino era una necesidad más que un lujo. Por tanto, se convirtió fácilmente en una imagen de sustento y de vida. La *bendición de Isaac sobre Jacob consiste en que Dios «te conceda el rocío del cielo; que de la riqueza de la tierra te dé trigo y vino en abundancia» (Gn 27.28 NVI). La amante del cántico de Salomón usa esta naturaleza nutritiva del vino como contraste para su declaración: «Porque mejores son tus amores que el vino», con la connotación adicional de que los *besos del amado son más embriagadores (emocionalmente) que el vino (Cnt 1.1-2 RVR1960).

Debido a su estrecha relación con la vida en curso de la comunidad, el *vino* se convierte, junto con el **grano* y el * *aceite,* un término técnico para las bendiciones del *pacto prometidas por Dios a Israel, por la *obediencia y que él retendría por la desobediencia. Estos términos se encontrarán a menudo vinculados en textos que relacionan su presencia o ausencia con la provisión o el castigo de Dios, y con la obediencia de Israel o con la ruptura del pacto. La base para esto se halla en las bendiciones y *maldiciones de Deuteronomio 28–29. Si Israel quebranta el pacto, «plantar[án] viñas y las cultivar[án], pero no... beber[án] el vino»; serán enviadas naciones que «no te deja[rán] trigo, ni mosto ni aceite» (Dt 28.39, 51 NVI). Los profetas siguen con el tema del vino como señal de la bendición del pacto, tanto en su presencia como en su ausencia. Joel proclama la *plaga de *langostas, una maldición del pacto, con esta frase: «Los campos yacen devastados, reseca está la tierra; han sido arrasados los cereales, se ha secado el vino nuevo y agotado el aceite» (Jl 1.10). Dios se queja por medio de Oseas, porque Israel «no reconoció que yo le daba el trigo, el vino y el aceite» (Os 2.8 RVR1960) y proclama que, como castigo, «la era y el lagar no los mantendrán, y les fallará el mosto» (Os 9.2), pero que si se *arrepienten, él «le responder[á] al cielo, y el cielo le responderá a la tierra; la tierra les responderá al cereal, al vino nuevo y al aceite» (Os 2.21-22 NVI).

No es una extensión sorprendente que el vino, como bendición del pacto, adopte también una imaginería escatológica. La *abundancia del vino se convierte en una imagen clásica de bendición escatológica: «En aquel día las montañas destilarán vino dulce» (Jl 3.18 NVI); «los montes destilarán vino dulce, el cual correrá por todas las colinas» (Am 9.13 NVI); «el Señor Todopoderoso preparará para todos los pueblos un

banquete de manjares especiales, un banquete de vinos añejos, de manjares especiales y de selectos vinos añejos» (Is 25.6).

Alternativamente, el vino también asume la imagen del *juicio escatológico como una *copa derramada sobre los *enemigos de Dios o que estos sean obligados a *beber. La imagen de la bendición de Dios adopta, pues, también la imaginería de la ira. Dios le dice a Jeremías: «Toma de mi mano esta copa del vino de mi ira, y dásela a beber a todas las naciones a las que yo te envíe» (Je3r 25.15 NVI). Isaías describe el juicio de Dios como si él emborrachara al pueblo en su ira (Is 63.6).

La fermentación del vino abre el camino tanto para una imaginería positiva como negativa. De forma negativa, uno puede abusar del vino y convertirse en un medio de pérdida del *autocontrol. «El vino lleva a la insolencia, y la bebida embriagante al escándalo; nadie bajo sus efectos se comporta sabiamente» (Pr 20.1 NVI); «vino y mosto quitan el juicio» (Os 4.11-12 RVR1960); «no os embriaguéis con vino» (Ef 5.18).

De forma positiva, el vino se convierte en una importante imagen de *gozo, celebración y festividad, que a menudo expresa la abundante bendición de Dios. La presencia del vino en las *bodas de Caná, en Juan 4, es famosa. El salmista declara: «Tú has hecho que mi corazón rebose de alegría, alegría mayor que la que tienen los que disfrutan de trigo y vino en abundancia* (Sal 4.7 NVI). El Predicador de Eclesiastés alienta a sus lectores: «¡Anda, come tu pan con alegría! ¡Bebe tu vino con buen ánimo...» (Ec 9.7 NVI). Esta imaginería, junto con la de la bendición escatológica, documenta la declaración de Jesús en la cena de la *Pascua: «Les digo que no volveré a beber del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios» (Lc 22.18 NVI).



Ver también BANQUETE; BEBER; BORRACHERA; COPA; LAGAR; UVAS; VINO, VIÑA.

VIOLACIÓN, SEXO

El Antiguo Testamento describe con frecuencia a una sociedad o individuos en un estado de hundimiento moral y *rebeldía contra Dios. No es de sorprender, por tanto, que recoge algunos horrendos incidentes de *violencia sexual: cuando las personas se aíslan de Dios, la depravación son inevitables. Las historias bíblicas de violación son poco frecuentes, pero gráficas, incluidos el caso de Dina y las represalias sexuales llevadas a cabo por sus hermanos (Gn 34), el abuso hasta la muerte de la concubina del levita (Jue 19) y la agresión sexual de Amnón a su hermana Tamar (2 S 13.1-21). En un sentido parecido, los libros proféticos ilustran el secuestro de *esposas y *vírgenes como

consecuencias de la conquista de una nación (Is 13.16; Lm 5.11; Zac 14.2). En un libro tan realista como la Biblia esperamos hallar historias de violencia sexual. Lo que tal vez sea inesperado es el uso que los profetas hacen de la imaginería sexual salvaje. ¿Qué evocan estas imágenes? Isaías describe la caída de *Babilonia y gráficamente detalla el humillante destino de la muchacha *esclava cautiva:

Desciende, siéntate en el polvo,
hija virginal de Babilonia…
Levántate las faldas, desnúdate las piernas,
y cruza los ríos.
Tu desnudez quedará al descubierto;
quedará expuesta tu vergüenza.
(Is 47.1-3 NVI)

Babilonia está siendo *juzgada por sus crímenes de guerra. La mujer orgullosa, mimada es derrocada de su trono y se sienta en el polvo. La señora ociosa se ve obligada a trabajar, moliendo harina. Es llevada al *exilio y violada, exponiendo su *desnudez.

El *adulterio de Jerusalén al adorar a falsos dioses de las naciones circundantes y quebrantar el *pacto con Yahvéh se castiga con igual severidad. Las imágenes combinadas en la alegoría de Ezequiel parecen sugerir una violación en grupo:

Por tanto, prostituta, escucha la palabra del Señor...
Por tanto, reuniré a todos tus amantes,
a quienes brindaste placer; tanto a los que amaste
como a los que odiaste. Los reuniré contra ti de todas
partes, y expondré tu desnudez ante ellos, y ellos te
verán completamente desnuda... Te entregaré en sus
manos... Te arrancarán la ropa y te despojarán de tus
joyas, dejándote completamente desnuda.
Convocarán a la asamblea contra ti, y te apedrearán
y te descuartizarán a filo de espada.
(Ez 16.35-41 NVI)

Israel ha adoptado la promiscuidad sexual de las religiones paganas y practicado el *sacrificio de niños, pero sus aliados en estas *abominaciones se convierten ahora en el medio de su destrucción. El lenguaje de la alegoría cambia de un lado a otro, desde la figura de Jerusalén la *prostituta (despojada de su ropa y sus *joyas, apedreada y pasada a espada) a la destrucción tangible de la tierra (túmulos y santuarios destruidos, y las casas incendiadas).

La nación (Jerusalén, Samaria, *Nínive) como prostituta desvergonzada, degenerada, castigada abusando de ella en público y deshonrada, es una metáfora recurrente (Jer 13.22, 26; Ez 23; Os 23.9; Nah 3.5-6). A Jerusalén se le dice: «¡Por tus muchos pecados te han arrancado las faldas y te han violado!» (Jer 13.22 NVI). A Nínive se le advierte: «Te levantaré la falda hasta la cara, para que las naciones vean tu desnudez, y los reinos descubran tus vergüenzas. Te cubriré de inmundicias, te ultrajaré y te exhibiré en público» (Nah 3.5-6 NVI). Las sobrecogedoras imágenes transmiten el aborrecimiento de

los profetas por la decadencia y la apostasía. Sin embargo, la imagen no estaría completa sin añadir que a pesar de la degradación de Jerusalén, Dios promete establecer un pacto eterno y «perdo[nar] todo lo que hiciste» (NVI; ver Ez 16.59-63).

Ver también ADULTERIO; PROSTITUTA; SEXO; VIOLENCIA, HISTORIAS DE.

VIOLENCIA Sexual. *Ver* RAPTO, VIOLENCIA SEXUAL.

VIOLENCIA, HISTORIAS DE

Las historias de violencia forman parte de cada rama de la literatura realista, y la Biblia es un libro realista que, en ocasiones, contempla lo peor de la vida. En las Escrituras, los actos de violencia son impulsados por las bravatas, el *enojo, la venganza, el *juicio y (sobre todo), la degeneración.

Los actos de violencia reprobada estallan desde las páginas bíblicas conforme los malos llevan a cabo actos indecibles. Leemos sobre *niños canibalizados (2 R 6.28-29; Ez 5.10; Lm 2.20), cocinados (Lm 4.10) y estrellados contra una roca (Sal 137.9). Durante la invasión babilonia, Sedequías es obligado a ver cómo degüellan a sus *hijos, después de lo cual le sacan a él los ojos (Jer 52.10-11). A las *mujeres encinta les abren el vientre (2 R 15.16; Am 1.13). Otras son violadas (Gn 34.1-5; 1 S 13.1-15; Ez 22.11); una de ellas es violada en grupo hasta que muere (Jue 19.22-30).

Las atrocidades militares son igualmente sobrecogedoras. Leemos sobre apuñalamientos (Jue 3.12-20; 2 S 2.23; 20.10) y decapitaciones (1 S 17.54; 2 S 4.7-9)-. Son atrocidades militares normales. Los casos más extraordinarios implican la *tortura y la mutilación: se cortan los miembros (Jue 1.6-7), los cuerpos descuartizados (1 S 15.33), se sacaban los *ojos (Jue 16.21; 2 R 25.7), cráneos perforados (Jue 4.12-23; 5.26-27) o aplastados por una piedra de molino tirada desde el muro de una ciudad (Jue 9.53). Se recogen doscientos prepucios (1 S 18.27), se reúnen setenta cabezas (2 R 10.7-8), se mata a treinta hombres por sus vestiduras (Jue 14.19). Se cuelgan los cuerpos (Jos 8.29), se mutilan y se exhiben como trofeos (1 S 31.9-10), se pisotean hasta dejarlos irreconocibles (2 R 9.30-37), las bestias salvajes los destruyen (Jos 13.8; 2 R 2.23-24) o son azotados con *espinos (Jue 8.16). Grupos enteros son masacrados (1 S 22.18-19; 1 R 16.8-14) o conducidos al cautiverio encadenados mediante ganchos ensartados en sus labios (Am 4.2).

En el NT la violencia adopta la forma específica de la persecución de ^mártires. La *pasión de Cristo es el ejemplo supremo. La decapitación de Juan el Bautista (Mt 14.1-12; Mr 6.14-29; Lc 9.7-9), aunque narrada de forma más resumida, no es menos espantosa. Y la lista de honor de la fe en Hebreos 11 no concluye con historias de supervivencia, sino con una visión de la violencia contra el inocente, siempre en expansión:

« Fueron apedreados, aserrados,
puestos a prueba, muertos a filo de espada;
anduvieron de acá para allá cubiertos de
pieles de ovejas y de cabras, pobres,
angustiados, maltratados»

(He 11.37 RVR1960)

¿Qué debemos hacer con esta violencia de la Biblia? Una respuesta obvia es que la Biblia no es un libo «bonito» que esconde el lado sórdido de la vida. Es un libro de auténtico realismo. Las historias bíblicas de violencia demuestran las profundidades de la depravación a la que desciende la raza humana. Sin embargo, el punto más bajo de la depravación representada por las historias bíblicas de violencia también es, paradójicamente, el punto culminante de la historia bíblica de la redención. La violencia de la *cruz es el punto de rotación de la redención. El cántico del siervo *sufriente de Isaías 53 insinúan esta paradoja: escrito en una forma poética altamente estilizada repleta de paralelismo y un grado de diseño inusualmente alto, este cántico usa los recursos de la forma artística para embellecer su retrato de una persona sujeta a una violencia injusta por amor a los demás.

Ver también CRUZ; ENOJO; HISTORIAS DE ASESINATO; HISTORIAS DE BATALLAS; TORTURA; VENGANZA, REVANCHA; VIOLACIÓN, VIOLENCIA SEXUAL.

VIRGEN, VIRGINIDAD

La idea de la virginidad, en referencia a cualquier persona joven no casada y, de manera específica, a los que aún no han experimentado el acto *sexual, se utiliza tanto en sentido literal como metafórico en las Escrituras. Existe una actitud un tanto equívoca hacia la virginidad. Por una parte, es algo que se valora, indicando *pureza y *novedad (Gn 24.16; Est 2.2; Cnt 6.8). Por la otra, se ve como una especie de *vergüenza o tristeza, que indica falta de cumplimiento o incompletitud.

Las vírgenes han de ser *protegidas. Israel tenía una legislación en cuanto al abuso sexual, y la *violación de una virgen se ve como algo particularmente odioso (ex 22.16; Lm 5.11). Las *novias vírgenes se valoran de forma especial; de hecho, a los *sumo sacerdotes solo se les permitía casarse con una virgen (Lv 21.13-14). Las princesas vírgenes parecen haber tenido un papel exclusivo (2 S 13.18); de ahí la tragedia para Tamar cuando se le arrebató este estatus (2 S 13.2, 14).

El sentido de tristeza ante la perspectiva de una virginidad continua, o de no experimentar nunca el sexo o, quizá, de forma más particular, el alumbramiento, se muestra en la actitud de las *hijas de Lot (Gn 19.8) y de la hija de Jefté que pidió que su muerte fuera pospuesta dos meses para poder «llorar» su virginidad (Jue 11.37 RVR1960).

El concepto de pureza y frescura aliado a un sentido de esperar que llegue algo más y seguir progresando hacia una madurez mayor, hizo que fuera adecuado referirse a *Israel como una virgen apreciada por Dios y que, sin embargo, esperaba *bendiciones futuras.

Aún te edificaré, y serás edificada,
oh virgen de Israel;
todavía serás adornada con tus panderos,
y saldrás en alegres danzas.
(Jer 31.4 RVR1960)

Un sentido de indefensión, una falta de poder y, a veces, el abuso o una condición caída se cruza en referencias tanto a Israel como a otras naciones: «Desciende y siéntate en el

polvo, virgen hija de Babilonia» (Is 47.1RVR1960). «La virginal Israel ha cometido algo terrible» (Jer 18.13 NVI). «Cayó la virgen de Israel, y no podrá levantarse ya más» (Am 5.2 RVR1960).

En el NT, 2 Corintios 11.2 ve la *iglesia presentada a Cristo «como virgen casta» (RVR1960), retomando de nuevo tanto el tema de la pureza como el de la expectación. Que las vírgenes no tengan responsabilidad familia y, por tanto, puedan dedicarse a servir a Dios también señora en la teoría de 1 corintios 7 y en la práctica en la vida de las hijas de Felipe (Hch 21.9).

La mayoría del lenguaje bíblico de la virginidad está relacionado con las mujeres; el equivalente masculino en el eunuco no tiene exactamente el mismo simbolismo. Sin embargo, Isaías 56.3 recalca que no se debe ver al eunuco como alguien inútil «por amor al reino de los cielos» (RVR1960), presumiblemente en alusión a la *obra potencial de hombres solteros y paralelo a 1 corintios 7 que se refiere claramente a ambos sexos. Apocalipsis 14.4 describe a los hombres que se han dedicado por completo a Dios como varones vírgenes, enfatizando tanto la pureza como la dedicación.

Los Evangelios de Mateo y Lucas indican que *María era virgen (Mt 1.23; Lc 1.27, 34). En este caso, su virginidad no enfatiza tanto su frescura ni su atractivo. Más bien muestra de forma extraordinaria la relación especial de su *Hijo con Dios. No fue concebido por medios humanos, sino que nación de una mujer. La *salvación que Dios trajo a la humanidad no fue, pues, por capacidad humana, sino por intervención divina.

Ver también HIJA; MARÍA LA MADRE DE JESÚS; MUJER, IMÁGENES DE; NOVIA, NOVIO; PUREZA; SEXO; VIOLACIÓN; VIOLENCIA SEXUAL.

VISIONES. *Ver* SUEÑOS, VISIONES

VISIONES APOCALÍPTICAS DEL FUTURO

Tal vez más que en ningún otro lugar de la Biblia, las visiones apocalípticas del final de la historia y de la vida en el reino eterno son un lenguaje de imágenes. Muchas de estas imágenes son fantásticas, trascendiendo todo lo conocido en la realidad empírica.

Es posible conseguir una visión preliminar del territorio dividiendo las imágenes bíblicas del futuro en tres amplias categorías. Primero, existe una clase neutral de imágenes que describen sencillamente acontecimientos futuros como algo ni bueno ni malo en sí mismo, cuyo estatus depende del estado del alma de la persona. En este grupo están incluidos el *Día del Señor, el *Juicio Final, la aparición de Cristo y la *resurrección de los muertos. En segundo lugar, hay una categoría de imágenes decididamente negativas, que incluyen el colapso cósmico, la degeneración moral (incluido el espíritu del *anticristo y del «hombre de maldad»), una gran tribulación y señales que preceden el regreso de Cristo. Una tercera categoría la forman las imágenes de dicha: el milenio, el nuevo cielo y la nueva tierra, la nueva *Jerusalén y el banquete de boda del *Cordero. En términos generales, podemos globalizar sobre las imágenes bíblicas del futuro ya que combinan una mezcla de esperanza y pesimismo.

Rasgos generales. La imaginería de estas visiones es dialéctica, dividiendo el cosmos y la raza humana en categorías de bien y mal, de *luz y *oscuridad, de redención y juicio,

de *recompensa y castigo. Dios reclama el mundo de las visiones apocalípticas bíblicas y las fuerzas del mal lo contrademandan. No hay terreno neutral. Aunque el bien sale victorioso en última instancia, la imaginería del terror domina probablemente la experiencia que la mayoría de las personas tienen del escrito apocalíptico.

La imaginería apocalíptica es de otro mundo o fantástica. Su objetivo consiste en sugerir un mundo que trasciende la realidad ordinaria. En estas visiones, nos movemos en un mundo de imágenes tan fantásticas como «criaturas vivientes» con «seis alas y, alrededor... llenos de ojos» (Ap 4.8 RVR1960), dos mujeres que vuelan con *alas como las de la cigüeña (Zac 5.9) y una bestia que «era como el león, y tenía alas de águila», que le fueron arrancadas y después se puso de pie «enhiesta sobre los pies a manera de hombre» (Dn 7.4 RVR1960; *ver* ANIMALES MÍTICOS). El simbolismo de la extrañeza es un asunto principal en las visiones apocalípticas que, con frecuencia, tienen un efecto surrealista. Los personajes de esta esfera apocalíptica forman parte de su extrañeza. Los personajes animales son comunes, como los *ángeles y los *demonios.

La imaginería del apocalipsis es cósmica, y se extiende a todo el universo. Las fuerzas elementales de la naturaleza —*sol, *lunas, estrellas, *mar, *montaña— son parte del barrido cósmico. A menudo, estas fuerzas cósmicas elementales se convierten en actores de la historia: caen del cielo, se niegan a dar su luz, son quitadas de sus lugares familiares, protegen o atacan repentinamente a los personajes humanos.

Los *colores y los *números simbólicos forman patrones de imágenes en las visiones apocalípticas. El blanco es el color de la pureza; el rojo, del mal o de la guerra; el negro, de la muerte. Los *números *tres, *siete, diez y *doce (y sus múltiples) indican perfección, completitud, cumplimiento, victoria. Seis es un número siniestro: se acerca al siete pero se queda fatalmente corto.

Entramos a un mundo de terror intensificado, de *terremotos y hambre, de *persecución y *guerra; de personas que huyen a los montes, de *langostas temibles que hieren a las personas de *plagas, con sus colas como de escorpión. Un sentimiento de indefensión acompaña estas visiones, puesto que son fuerzas de poder superior, por lo general de naturaleza sobrenatural, las que infligen el terror a la humanidad.

Por toda su aparente concreción y grafismo, la imaginería del escrito apocalíptico es básicamente no visual y no pictórica. Aunque esta literatura *parece* describir imágenes específicas, estas son prácticamente imposibles de trasladar a una forma pictórica compuesta. La visión de Ezequiel del *carro divino y sus acompañantes (Ez 1) puede suponer un precedente. La imaginería oral/sonora de los sonidos correspondientes a la naturaleza no visual prevaleciente de estas visiones es prominente.

La imaginería apocalíptica es inherentemente simbólica. Usa imágenes específicas para representar otra cosa u otra persona. En el libro de *Apocalipsis el dragón es *Satanás, el Cordero, Cristo. Cuando Isaías describe un *río que se desborda, inundando una nación (8.5-8), se trata en realidad de una predicción de la invasión por parte de Asiria. La visión de Daniel de una estatua compuesta por varios minerales es una imagen simbólica de imperios sucesivos (Dn 2.31-45). Podemos denominar este modo «realidad simbólica» que significa que describe acontecimientos que ocurren de verdad en la

historia y en su consumación, pero que lo hace mediante el simbolismo. Gran parte de esta imaginería es como la de nuestros dibujos animados políticos familiares en los que las caricaturas y los personajes u objetos simbólicos representan a personas y sucesos sobre la escena actual.

El elemento de extrañeza en la imaginería apocalíptica puede conducir fácilmente al malentendido de que semejante escrito es esotérico. Con todo, el término *apocalípsis* significa «revelar». De maneras significativas, el escrito apocalíptico es literatura popular. Sus imágenes son las de nuestro despertar y nuestros sueños al dormir: *sangre, cordero, dragón, *monstruo, *agua, mar, sol, guerra, *cosecha, *novia, *trono, *joyas. La segunda mitad del libro de Apocalipsis es una versión espiritualizada de los temas de cuentos populares familiares: una mujer en apuros rescatada de forma maravillosa, un héroes sobre un *caballo blanco, que mata a un dragón, una *prostituta impía finalmente expuesta, el matrimonio del héroe triunfante con su novia, la celebración de la *boda con un *banquete, y un palacio que reluce con joyas en el que el *héroe y su esposa viven felices para siempre. Lo que nos pide mayormente la imaginería apocalíptica es tener un buen ojo para lo que es obvio, y la receptividad de un niño para los patrones de cuento popular.

Temas destacados. Las imágenes apocalípticas del futuro se agrupan en torno a cinco temas principales: (1) lo inmediato del fin, (2) el carácter cataclísmico del fin, (3) el conflicto espiritual, (4) la transformación del cosmos y (59 la provisión divina en la nueva época de la salvación. Las visiones apocalípticas del futuro enfatiza típicamente la venida de Dios para aplastar el mal, destruir a los enemigos de su pueblo y justificar a los fieles.

Lo inmediato del fin. En el NT, lo inmediato del fin se transmite mediante una variedad de imágenes, incluida la del *ladrón que viene de noche (Mt 24.43; Lc 12.39; 1 Ts 5.2, 4; 2 P 3.10; Ap 3.3; 16.15), el señor que regresa tras un largo *viaje (Mr 13.34-36; Lc 12.35-38, 42-48) y el *esposo que llega en medio de la noche (Mt 25.1-13). En Isaías 43.19 lo «nuevo» que Dios está haciendo «sale a la luz» con tanta rapidez que Dios pregunta: «¿No lo percibes?». Las visiones de Apocalipsis son un relato de «lo que sin demora tiene que suceder» (Ap 1.1), y el testimonio final de Cristo en el libro es: «Ciertamente vengo pronto» (Ap 22.20).

El final cataclísmico. Las visiones apocalípticas incluyen típicamente una lista estereotipada de catástrofes que preceden al juicio final. Incluyen el hambre, los terremotos, las guerras, la traición, las plagas y señales en los cielos (p. ej., Jl 2; Mr 13; Ap). Algunos escritos también hablan de la llegada de un tiempo de aflicción numerada entre los muchos lamentos que acompañan al fin. 2 Pedro 3.10 resume esta dirección de pensamiento con su declaración de que «los cielos pasarán con grande estruendo, y los elementos serán destruidos por el fuego, y la tierra, con todo lo que hay en ella, será quemada» (NVI). Aunque en esta imagen el repentino cataclismo es el tema dominante, deberíamos observar de pasada que las visiones de Apocalipsis presentan un patrón complementario de lento deterior de los elementos: la contaminación gradual de los arroyos y del océano, la pérdida de vegetación, y el calor que se intensifica.

La imaginería del cataclismo nos dice al menos dos cosas. Primero, recalca el poder del mal. La mediación humana no será nunca capaz de vencer las fuerzas del mal. Solo Dios puede hacerlo, y lo hará, de forma decisiva, al final del tiempo. Segundo, este simbolismo enfatiza la necesidad de una vida fiel y santa en medio de la aflicción y en anticipación de la era de salvación.

La batalla espiritual. El bien y el mal están enzarzados en un combate final al muerte. El simbolismo de la batalla es prominente: por ejemplo, Miguel y sus ángeles luchan contra el dragón (Ap 12.7). En las esferas apocalípticas, del mar suben bestias para librar batalla contra los santos (Ap 13.1-10), los reyes de la tierra se reúnen para presentar batalla contra Cristo (Ap 19.19) y las huestes de Satanás rodean el campamento de los santos (Ap 20.9). Todo en esta imaginería de batalla es inquietante, claro está, pero nuestra angustia está controlada cuando leemos por la forma tan sistemática en que las fuerzas del mal son castigadas finalmente por el caos con el que han amenazado o que han logrado. El tema de la batalla se resuelve mediante la imaginería del castigo por el mal: el *lagar de la ira de Dios (Ap 14.19-20), plagas visitan a los seguidores de la bestia (Ap 16.1-11), la ramera de Babilonia es quemada (Ap 18.9-10), y Satanás es echado al lago de fuego (Ap 20.10).

Transformación del cosmos. Al final, las cosas serán revertidas de lo que ha prevalecido en la historia caída. Existen dos aspectos en esto: la derrota del mal y el triunfo del bien. Jeremías 4.23-28 describe la «descreación» del mundo que invierte la h historia de la creación de Génesis 1. En 2 Pedro se nos da una visión de la disolución completa seguida por la aseveración: « Pero, según su promesa, esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva, en los que habite la justicia» (2 P 3.13 NVI). Apocalipsis 21 usa, de manera similar, la imaginería que atrae una atención explícita a la ausencia de muerte, lamento, llanto y dolor, «porque las primeras cosas han pasado» (Ap 21.4; cp. Is 33.24; 65.20). En el nuevo universo no habrá más *mar (Ap 21.1), una referencia al triunfo final sobre el mal y el caos, que se representa con frecuencia en la Biblia como el *monstruo del mar: el dragón (Job 7.12; Sal 74.13), Leviatán (Job 40.15-24; Sal 74.13-14; 104.26; Is 27.1), Rahab (Job 9.13; Sal 89.10; Is 51.9-11) y la serpiente (Job 26.13; Is 27.1).

La provisión divina en la nueva época de salvación. La visión apocalíptica no es totalmente de oscuridad y condena. Aunque las visiones apocalípticas pueden parecer pesimistas, en realidad van hacia una visión del bien triunfante. Es cierto que estas visiones ofrecen poca esperanza de recuperación en el siglo presente; pero incluso en la tumultuosa historia del mundo, Dios está haciendo un propósito redentor. Más importante aún es que las visiones apocalípticas enfatizan que el bien acabará derrotando por completo al mal. De ahí que describan un nuevo orden en el que todas las necesidades humanas son satisfechas, incluido el anhelo de que el mal sea erradicado de la vida humana. Las profecías de la «era dorada», de los profetas del AT (p. ej., Is 60–66; Jer 30–33; Am 9.11-15), así como las visiones salpicadas de dicha celestial en el libro de Apocalipsis, ofrecen seguridades a nivel de imaginería de que todos estarán bien y todo tipo de cosas también.

Ver también ANTICRISTO; APOCALIPSIS, GÉNERO DE; APOCALIPSIS, LIBRO DE; DÍA, DÍA DEL SEÑOR; FIN DE LOS TIEMPOS; MÁS ALLÁ; MILENIO; PROFECÍA, GÉNERO DE; SEGUNDA VENIDA.

BIBLIOGRAFÍA. D. E. Aune, "Apocalypticism," *DPL* 25-35; G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997 [1980]); L. J. Kreitzer, "Apocalyptic, Apocalypticism," *DLNTD* 55-68.

VISTA. *Ver* OJO, VISTA

VIUDA

Mencionada casi un centenar de veces en la Biblia, la viuda es una imagen arquetípica de aflicción y desolación. El escritor de Lamentaciones, por ejemplo, inicia su lamento sobre la destrucción de *Jerusalén comparando la ciudad a la viuda:

Ay, cuán desolada se encuentra
la que fue ciudad populosa!
¡Tiene apariencia de viuda
la que fue grande entre las naciones!...
Amargas lágrimas derrama por las noches;
corre el llanto por sus mejillas.
(Lm 1.1-2 NVI)

Sola, sin nadie que la *consuele, sufre amargamente. El *pecado de Jerusalén ha provocado el *enojo y el *juicio de Dios.

Se sugiere la baja posición social de las viudas al mencionarla en la Biblia con otras clases como el *huérfano y el extranjero. El *matrimonio es una imagen de plenitud doméstica en las Escrituras; la viudedad ilustra la pérdida y el vacío.

La misma imaginería recurre en Isaías, y el libro de Apocalipsis, en el juicio de *Babilonia:

«En su corazón se jacta:
"Estoy sentada como reina;
no soy viuda ni sufriré jamás".
Por eso, en un solo día le sobrevendrán sus plagas:
pestilencia, aflicción y hambre.
Será consumida por el fuego,
porque poderoso es el Señor Dios que la juzga».
(Apocalipsis 18.7-8 NVI; cp. Is 47.8-9)

El juicio, el duelo, la viudez caen con rapidez sobre Babilonia.

A pesar de ello, la imagen de la viuda no se asocia necesariamente con el juicio. Dios defiende su causa y siente una preocupación especial por su bienestar (Dt 10.18; Sal 146.9). Esta inquietud está concretada en varias *leyes. Se le ordena a Israel: «No... tomes en prenda el manto de la viuda», y se le dice que deje lo que queda de cosechar el *grano, las olivas y las *viñas para el extranjero, el huérfano y la viuda (Dt6 24.17-22 NVI).

Isaías usa, de un modo muy positivo, la metáfora de Israel como viuda para ilustrar cómo alivia Dios el *sufrimiento de la viuda y redime a su pueblo. Consuela a Israel y lo alienta a olvidar el pasado, incluido el reproche de la viudedad:

No temas,
porque no serás avergonzada.
No te turbes,
porque no serás humillada.
Olvidarás la vergüenza de tu juventud,
y no recordarás más el oprobio de tu viudez.
Porque el que te hizo es tu esposo;
su nombre es el Señor Todopoderoso.
Tu Redentor es el Santo de Israel;
¡Dios de toda la tierra es su nombre!
(Is 54.4-5 NVI)

La vergüenza, la deshonra, la humillación y el reproche se olvidan al disfrutar Israel del amor infalible del Señor. El libro de *Rut ilustra de un modo hermoso y de una forma más concreta cómo el vacío de una viuda puede convertirse en gozo y vida. Es una ilustración de la *redención.

La escena de apertura es sombría y desoladora. La israelita Noemí y su nuera moabita, Rut, regresan a *Belén desde la tierra de Moab, donde han soportado el *hambre y ambas han quedado viudas. Al regresar, Noemí expresa sus sentimientos en un lamento: «No me llaméis Noemí, llamadme Mara; porque el trato del Todopoderoso me ha llenado de amargura. Llena me fui, pero vacía me ha hecho volver el Señor» (Rt 1.20 LBLA).

Llegan a Belén al principio de la *cosecha de la cebada. Rut *espiga el grano que queda atrás y resulta que se encuentra en los campos de Booz, un pariente de ellas. Él muestra bondad hacia ella y ora: « ¡Que el Señor te recompense por lo que has hecho! Que el Señor, Dios de Israel, bajo cuyas alas has venido a refugiarte, te lo pague con creces» (Rt 2.12 NVI). El resto del libro narra la forma en que Booz demuestra ser el cumplimiento de su propia oración. En un extraordinario encuentro con Rut en la *era, Booz accede a llevar a cabo el deber del pariente redentor bajo la ley del levirato (Dt 25.5-10): comprar la propiedad de los muertos y casarse con Rut, «para que el nombre del muerto no se borre» (Rt 4.10 RVR1960).

La historia acaba con la *restauración, la renovación y la *esperanza para las mujeres y para Israel. Rut *da a luz a un hijo, Obed, de quien las mujeres le dicen a Noemí: «Será restaurador de tu alma, y sustentará tu vejez» (Rt 4.15 RVR1960). Obed creció y se convirtió en el padre de Isaí, y este en el padre de David de cuyo linaje nació Cristo nuestro redentor (Mt 1.5-6).

Ver también ESTERILIDAD; MARIDO; MATRIMONIO; HUÉRFANO; TIMOTEO, PRIMERA CARTA DE; ESPOSA; MUJER, IMÁGENES DE.

VOCACIÓN. *Ver* LLAMADO, VOCACIÓN.

VOLAR. *Ver* ALA; PÁJAROS.

VOMITAR. *Ver* ESCUPIR; VÓMITO.

VÓMITO

Vomitar es una de las numerosas imágenes bíblicas de repugnancia (*ver* ASCO, REPUGNANCIA). La ilustración se suele utilizar en relación con el pecado o con su lamentable castigo. En Proverbios 26.11 se compara la persistencia en el pecado y la necedad al «perro que vuelve a su vómito» (RVR1960), y 2 Pedro 2.22 compara al *apóstata que abandona la fe cristiana a un *perro que «regresa a su propio vómito» (RVR1960).

El término se encuentra con mayor frecuencia en los profetas del AT como parte del juicio de Dios sobre las naciones. En dichos pasajes, vomitar es a menudo el resultado natural de la *borrachera y una señal de la deshonra y el exceso que Dios considera vergonzoso. En Jeremías, Dios declara que las naciones a las que está juzgando serán obligadas a beber «una copa del vino de la ira» que los hará « Beban, emborráchense, vomiten y caigan para no levantarse más, por causa de la espada» que Dios está enviando para destruirlos» (Jer 25.15, 27 NVI). De manera similar, Dios promete castigar a Egipto con un espíritu de confusión que lo haga «extraviar... en todas sus empresas como se tambalea el ebrio en su vómito» (Is 19.14 LBLA), y los borrachos de Efraín descubrirán que «todas las mesas están llenas de vómito» (Is 28.8 LBLA). Dios también promete emborrachar a Moab para «que se regodee en su vómito y se convierta en objeto de burla» (Jer 48.26 NVI). En estas visiones proféticas de juicio, la borrachera y el vómito que las acompaña son gráficamente simbólicas tanto de la depravación en la que han caído las naciones y el castigo y la deshonra a la que Dios los sujeta adecuadamente.

En otro tipo de imagen, las personas que están bajo *juicio no se describen vomitando, sino vomitadas, de nuevo una imagen de repulsa. En Levítico, Dios declara que la *Tierra Prometida vomitó a sus anteriores habitantes, por su depravación (Lv 18.25). Dios promete un rechazo similar a los hijos de Israel si contaminan la tierra con sus pecados (Lv 18.28; 20.22). Cuando Israel desobedeció a Dios, permitió que el rey Nabucodonosor devorara y aplastara a la nación, de manera que esta se lamentó: «Me ha tragado como un monstruo, ha llenado su estómago de mis delicias, me ha expulsado» (Jer 51.34 LBLA). En Apocalipsis, Dios amenaza con un juicio similar a los que se niegan a tomarse su fe en serio, declarando que porque los laodicenses son tibios, él los escupirá de su *boca (Jer 3.16). Vomitar es aquí un gesto de asco, como cuando el pez expulsó a Jonás en tierra (Jon 2.11); aunque el acto rescató a Jonás de su acuática amenaza, el término utilizado es de repulsa y sugiere que Jonás le estaba produciendo náuseas al pez.

En ocasiones, vomitar describe gráficamente la mordaz traición del *pecado, sobre todo el abuso en sus diversas formas. Los sabios prometen, pues, que los impíos deben vomitar la riqueza que se han tragado (Job 20.15) y que expeler es el espantoso castigo por el abuso (Pr 25.16; 23.8).

Ver también ASCO, REPULSA; BOCA; COMER; ESCUPIR; ESTIÉRCOL.

VOTO, JURAMENTO

Los votos y los juramentos evocan la idea de un entorno serio como la corte de un tribunal (juramento) o una ceremonia de *boda (voto). Que, en realidad, el voto de boda es un juramento traiciona una confusión generalizada de la distinción entre juramentos y votos en la Biblia hebrea. Un juramento es un *pacto abreviado (Gn 26.28), una promesa entre dos o más personas en la que se invoca el nombre de una deidad como testigo y garante. El juramento se representa normalmente por el acto de «jurar» (haciendo una promesa solemne) o colocándose uno mismo bajo una *maldición. Al negar a Jesús, Pedro hizo ambas cosas (Mr 14.71). Por el contrario, un voto es una promesa solemne hecha por una persona a su deidad. Normalmente, incluye una fórmula de juramento, pero su dirección es vertical y no horizontal como este. Aunque los juramentos se hacen entre personas, el voto va dirigido a Dios. Siempre tiene lugar en el contexto de la oración, ya que siempre va dirigida a Dios. Los votos se suelen hacer en momentos de aflicción y el don del suplicante depende con frecuencia de que se conceda su petición (Jue 11.30; 1 S 14.24).

La grave naturaleza de todas las promesas y la conducta delante de Dios se refleja en la aceptación de juramentos y votos. Según la *ley mosaica, el *nombre del Señor no debía tomarse a la ligera al hacer un juramento (Ex 20.7; Dt 5.11). Yahvéh castigaría personalmente a quien pronunciara un falso juramento. Que una persona haga voto no es lo que determina el pecado. Más bien, una vez pronunciado, el voto es tan vinculante como un juramento (Dt 23.21-23) y, por tanto, no debería hacerse de forma descuidada (Pr 20.25).

Como parangón de cualquier discurso, la veracidad se refleja en que Dios se vincula a sí mismo mediante un juramento (He 6.13-18, cp. Jer 22.5) y en que Cristo es el garante de todas las promesas del AT. Jesús enseñó que los juramentos eran vinculantes (Mt 5.33) y que la conversación diaria del cristiano se considera tan sagrada como los juramentos. Si, como manda la obediencia del reino de Dios, los actos corresponden a palabras, los juramentos dejarán de ser necesarios (Mt 5.34-37; Col 3.17; Stg 1.22; 5.12; 1 Jn 3.18).

El *voto nazareo* simbolizaba una devoción extrema hacia Dios. El juramento solemne se hacía para apartarse *de* ciertos artículos, como los símbolos del *banquete (los productos de la *uva) y de la impureza ritual (cuerpos muertos), y dedicarse *al* servicio único de Yahvéh (simbolizado por dejarse crecer el cabello). Al final del periodo prescrito, el nazareo ofrecía el símbolo de su consagración especial (raparse el pelo), como parte de una *ofrenda de acción de gracias en conclusión del voto.

La dedicación y la confianza absoluta en Yahvéh se señalaban mediante el *voto de guerra*. Era un tipo de voto nazareo más intenso en el que los guerreros de Yahvéh no solo se consagraban como nazareos, sino que también entregaban una ciudad en particular como botín (Nm 21.2). Así, el devoto ponía en riesgo su propia vida. Esto es especialmente cierto a la luz de que las guerras santas israelitas equivalían, en términos humanos, a misiones suicidas (*ver* HISTORIAS DE BATALLA).

Mediante el contraste, el *voto nād*^{e}*bâ* (ofrenda voluntaria) simboliza una actitud ferviente de agradecimiento y aprecio hacia Dios. El adorador contribuiría a la obra de

Dios con artículos personales de gran valor. Los ejemplos más impresionantes son las ofrendas inusualmente generosas y voluntarias por pueblo de Dios construyendo el *tabernáculo del desierto (Ex 35.21, 29) y el primer (2 Cr 29.6ss.) y segundo *templo (Esd 1.6; 2.68; 7.16). La magnitud del sacrificio se ve en que la ofrenda excedía enormemente los requisitos de la ley.

Como con los *pactos, cumplir un juramento o un voto se asocia con el estado de felicidad (bienaventuranza), mientras que quebrantarlo precipita las maldiciones como consecuencias. Al hacer voto, la persona se coloca bajo la solemne obligación entrando en el dominio de la *ofrenda o el *sacrificio prometidos. La persona que hace el voto solo es liberada cuando se realiza el sacrificio. El cumplimiento de esta obligación se asocia con un estado de felicidad y una oración contestada (Job 22.27, cp. 1 S 13.12). Por otra parte, el voto podía acarrear la maldición de Dios, sobre todo si los animales se sustituían por otros defectuosos para cumplirlo (Mal 1.14). Tanto el juramento como el voto refleja una profunda consciencia de que todo lo que una persona hace en esta vida está íntimamente relacionado con la naturaleza de Dios que analiza y evalúa cada acto y motivo. Los dos estados opuestos de la felicidad y la maldición reflejan la respuesta divina a estas acciones y motivaciones con respecto a su valor moral. A Dios le preocupa profundamente la forma en que su pueblo se conduce en su presencia sin límites.

Entre los vecinos de Israel, los juramentos y los votos también se sellaban apelando a divinidades e iban seguidos de bendiciones y maldiciones. La divinidad que se llamaba como testigo imponía las consecuencias adecuadas a las partes. Se creía que las maldiciones recaían sobre quienes quebrantaban el juramento, enviadas por poderes malignos a los que se temía en gran manera y que se personificaban como demonios llamados «Juramento». Para los hebreos, jurar por otras deidades era atribuirles el poder y la posición de Yahvéh y, por tanto, equivalía a la *idolatría (Jos 23.7; Jer 12.16; Am 8.14; Sof 1.5; Stg 5.12).

Ver también PACTO; MALDICIÓN.

BIBLIOGRAFÍA. T. W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, JSOTS (Sheffield: JSOT Press, 1992) 11-14.

VOZ

La Biblia no se caracteriza principalmente por descripciones que se visualicen de forma específica, sino que es más bien un libro de imaginería oral. NO es de sorprender, pues, que el término *voz* aparezca en las traducciones entre 217 y 325 veces. Una amplia gama de usos está incluida, pero en cada caso «voz» implica una pronunciación hablada, por lo general en la forma de lenguaje.

Escuchar la voz de alguien forma una conexión personal con él o ella. La voz de cada persona es distinta, única de ese individuo. Por consiguiente, el amante del *Cantar de los Cantares anhela escuchar la voz de su amada; le resulta dulce y refleja las cualidades de ella (Cnt 2.14). La voz de Jesús también es dulce para sus seguidores. Afirma: «Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen» (Jn 10.27; también Jn 10.3-5). La voz del Buen *Pastor es exclusiva; en ella hay seguridad. La ovejas conocen la voz, porque conocen al Pastor.

La voz de una persona revela emoción y carácter también. Clamar en voz alta puede indicar desesperación (Mt 27.46) o *enojo (1 S 28.12), aunque una suave voz puede indicar *amabilidad o *paciencia. Sin embargo, aunque una voz pueda darnos más información sobre alguien o acercarnos a él o ella, también puede ser evasiva y agitar la incertidumbre, sobre todo cuando es la voz de Dios. Deuteronomio 4.12 dice: «Entonces el Señor les habló desde el fuego, y ustedes oyeron el sonido de las palabras, pero no vieron forma alguna; sólo se oía una voz» (NVI). Del mismo modo, la voz del *cielo en Juan 12.28 provoca tantas preguntas como las respuestas; la multitud incrédula cree que era el *trueno o la voz de un *ángel (ver también Mt 3.17; 17.5-10).

La voz de Dios es un tema bíblico importante, mencionado tres docenas de veces (RVR1960). En ocasiones, recalca el poder trascendental de Dios. El Salmo 29, «el cántico de la tempestad», alude *siete veces al apresurado sonido de la *tormenta como «la voz del Señor», a la que se trata como el agente activo en el drama de la tormenta que se está desarrollando, como surgiendo del *mar Mediterráneo y dirigiéndose hacia el este, hasta tierra.

Por su misteriosa cualidad y la trascendencia de Dios, su voz puede agitar gran *temor: «¿Qué mortal ha oído jamás la voz del Dios viviente hablarle desde el fuego, como la hemos oído nosotros, y ha vivido para contarlo?» (Dt 5.26 NVI; cp. Is 6.8; Ez 1.24; 43.2; He 12.19). Su voz connota su poder: con frecuencia se identifica con el trueno (p. ej., 2 S 22.14; Job 37.2-5; Sal 18.13; Is 30.30) para describir el poder de su intervención en la vida humana. Hebreos aguarda dicha intervención: « En aquella ocasión, su voz conmovió la tierra, pero ahora ha prometido: «Una vez más haré que se estremezca no sólo la tierra sino también el cielo» (He 12.26 NVI). Aquí, el *juicio se asocia de forma implícita con su voz (ver también Is 30.31 y Jn 5.25, 28, donde la idea se transfiere de forma extraordinaria a Cristo). Aunque enigmática y aterradora, la voz de Dios se usa también en las Escrituras como metáfora que alude a su persona. Cuando Moisés habla con Dios en la tienda de reunión, «escuchó su voz de entre los dos querubines, desde la cubierta del propiciatorio que estaba sobre el arca del pacto» (Nm 7.89 NVI; cp. 1 R 19.13; 2 P 1.17). Esto subyace a la práctica judía posterior (aramea) de referirse a Dios de forma enigmática como «la Voz» o «la Palabra». Apocalipsis llega a través de voces: la «voz en el desierto» de Juan el Bautista (Is 40.3; Mt 3.3), la voz del heraldo que proclama buenas nuevas en *Jerusalén (Is 40.2, 9; 52.7), la voz de la *sabiduría que «clama por las calles» (Pr 1.20 RVR1960) y hasta la voz de Dios mismo (Dt 5.22; Is 6.8). Con frecuencia la expresión «voz alta» connota esta especie de anuncio profético (p. ej. Ez 11.13; Mt 27.46; Lc 1.42; Jn 7.37).

A menudo, la «voz» reveladora se menciona sin hacer referencia específica a Dios, aunque connotando comunicación de su parte. Estas «voces» se dividen en tres categoría. Las voces *celestiales* se oyen en momentos relevantes en que lo divino y el mundo se encuentran, por ejemplo, en el bautismo de Jesús (Mt 3.17) y la transfiguración (Mt 17.5) y en la conversión de Pablo (Hch 9.4; cp. también Dn 4.13; *ver* ENCUENTRO DIVINO-HUMANO). Juan escucha las voces *apocalípticas* (Ap 6.1;

10.4; 21.3) con algunos anuncios convincentes desde el cielo. De manera similar, las voces *proféticas* proclaman los planes de Dios para su pueblo.

Ver también OÍDO, OÍR; BOCA; TRUENO; LENGUA.

VUELTA A CASA, HISTORIAS DE

El novelista americano Thomas Wolfe escribió una novela que llamó *You Can't Go Home Again,* sin embargo, la historia de la raza humana está llena de historias de personas que *volvieron* a casa de nuevo. A los escritores y al público les gusta las historias de vuelta a casa por su potencial emocional. Estas historias están lejos de la uniformidad ya que, dependiendo de la situación, una vuelta a casa puede evocar anticipación, gozo, miedo, sufrimiento, nostalgia o rechazo. La Biblia no contiene muchas vueltas a casa (siendo especialmente un libro de peregrinaje), pero las que están presentes son memorables. El arquetipo detrás de todas las vueltas a casa es la historia de Génesis 2–3. Desde que la raza humana fue expulsada del *huerto perfecto, su estado original, ha vivido en un estado de *exilio inquieto y ha anhelado regresar a su casa de origen. Los regresos individuales y colectivos son simplemente variaciones del texto original.

La primera vuelta a casa reflejada en la Biblia es la de Noé y su familia a tierra seca después del diluvio. La segunda es la de Jacob volviendo a la tierra de su juventud después de un peregrinaje de veinte años en Harán. El tema de volver a casa está presente, por su represión, en la reunión familiar entre *José y su familia, que no ocurre en su tierra natal sino en Egipto, aunque la dinámica humana en esta historia de reunión familiar es la de una historia de regreso a casa.

El entorno extranjero lleva a José a sacar un juramento en su lecho de muerte con respecto a que sus huesos regresarán a Palestina. Otras historias de vueltas a casa, en el AT, incluyen el retorno de *Moisés a Egipto tras sesenta años en Madián, una amargada Noemí que vuelve a Belén (Rt 1.19-22) y el regreso de Gomer junto a *Oseas. Más destacadas aún son las historias del AT sobre vueltas a la patria. Después del largo exilio de Israel en Egipto, la entrada de la nación a la *Tierra Prometida es una especie de vuelta al hogar, aunque los patriarcas nunca poseyeran la tierra de Palestina. En segundo lugar, el retorno de un remanente después del exilio babilonio se experimenta firmemente como un regreso al hogar. También en un sentido metafórico, el ciclo de la *apostasía israelita, seguida por el regreso a Dios y a la adoración correcta, es como una serie de regresos espirituales al hogar.

La historia más explícita de vuelta al hogar en el NY se centra en el regreso de *Jesús a su tierra natal de Nazaret. Se describe como una experiencia decepcionante ya que las personas que lo conocen se niegan a aceptarlo como más del hijo del carpintero local y de María (Mt 13.54-58; Mr 6.1-6; Lc 4.16-30). La experiencia incluso produjo uno de los aforismos clásico de Jesús: «No hay profeta sin honra, sino en su propia tierra y en su casa» (Mt 13.57 RVR1960). En un sentido más genérico, la experiencia del Cristo encarnada al venir a la raza humana fue un tipo de regreso al hogar que produjo dos respuestas. El himno de Cristo que inicia el Evangelio de Juan proporciona una exposición sobre esto. El mundo mismo que Cristo creó «no lo conoció» (Jn 1.11). En su

encarnación, Cristo «a lo suyo vino, y los suyos no le recibieron» (Jn 1.11). Pero también hubo quienes «le recibieron... [y] creen en su nombre» (Jn 1.12).

La historia más famosa de regreso al hogar, en la Biblia, es sin lugar a duda la del hijo *pródigo a su hogar y a su padre, tras un viaje de rebeldía, rechazo de los valores parentales, una conducta disoluta y la destitución (Lc 15.11-32). El verdadero regreso a casa se visualiza con generosidad: el padre lo ve venir «cuando aún estaba lejos» (RVR1960) y corre a su encuentro; lo abraza y lo besa (Lc 5.20). La celebración también se narra relativamente en detalle (Lc 15.22-24). Así es como se debería orquestar una vuelta al hogar, nos decimos a nosotros mismos. Y, a través de todo esto, tenemos las emociones propias de un regreso, desde la sensación del pródigo por haberle dado la vuelta a un fracaso, pasando por el alivio y el gozo del padre por el retorno de su hijo, el resentimiento del hermano mayor por la atención de la que se está colmando al hermano advenedizo que ha vuelto.

El traslado del creyente al *cielo también se considera un regreso al hogar en una famosa viñeta escatológica. Jesús describió el cielo como una majestuosa «casa con muchas habitaciones» que él retrató como un lugar que él preparará para sus seguidores, prometiendo llevarlos a sí mismo (Jn 14.1-4).

Ver también CIELO; EXILIO; HIJO PRÓDIGO; HOGAR, CASA; REGRESO; REUNIÓN, RECONCILIACIÓN.

Y

YUGO

Las más de cincuenta referencias en la Biblia sobre del yugo, hablan de la barra o estructura de madera utilizada para unir animales a fin de permitirles empujar la carga. Hay dos aspectos importantes en estas referencias sobre el yugo: una imagen de sometimiento, servicio o *esclavitud (como un *asno o un *buey está al servicio de su amo), o una imagen de unión (como dos animales unidos por medio de un yugo).

Son relativamente raras en la Biblia las referencias literales al yugo. Algunas aparecen en las leyes ceremoniales, donde (por ejemplo) leemos acerca de usar una novilla, no enyugada anteriormente, como *sacrificio (Nm 19.2) o en un ritual de inocencia (Dt 21.1-9) y acerca de no ayuntar juntos un buey y un asno (Dt 22.10). Aquí, el enyugue adopta un aura ceremonial, como si tuviera un significado religioso. Este fue también el caso de Saúl, cuando cortó en pedazos el yugo de un buey y envió las piezas por toda la tierra de Israel, como una declaración simbólica (1 S 11.7). Otras imágenes literales de animales enyugados refuerzan simplemente el realismo práctico de la Biblia. Tenemos una imagen de vacas enyugadas para tirar del carro que llevaba el arca del Señor dejando a sus becerros encerrados en casa (1 S 6.10), o el espectáculo del granjero más impresionante de la vecindad (Eliseo), arando con doce yuntas de bueyes (1 R 19.19). En la parábola de Jesús sobre el banquete, una de las excusas cotidianas a la que recurre un invitado es que ha comprado cinco yuntas de bueyes y quiere probarlas (Lc 14.19).

La mayoría de las referencias bíblicas son figuradas, y la categoría mayor es el yugo bajo un rey extranjero como símbolo de la esclavitud política (Dt 28.48; Jer 27.8-12) o la sumisión opresiva al propio rey de uno (1 R 12.4-14). Por consiguiente, una evocadora imagen de la libertad suelta el yugo de la servidumbre (p.ej., Gn 27.40; Is 9.4; 10.27; Jer 28.2, 4; Ez 34.27). Dios le indicó a Jeremías que llevara un yugo alrededor de su cuello como demostración de que Judá y las naciones circundantes debían someterse a Nabucodonosor (Jer 27).

El yugo tiene también otros significados inherentes como imagen de la esclavitud. El *pecado es un yugo alrededor del cuello de la persona (Lm 1.14), y exigir a los cristianos gentiles que se sometiesen al código ceremonial judío sería un yugo desagradable (Hch 15.10), como lo es para los cristianos que vuelven a la *ley (Gá 5.1).

Dado que el yugo une a dos animales, también se convierte en un símbolo de alianza o estrecha unión. El coqueteo de Israel con las prácticas paganas se presenta como unirse en yugo a Baal (Nm 25.3, 5). La advertencia de Pablo contra el matrimonio de un cristiano con un incrédulo se expresa en el mandamiento: «No formen yunta con los incrédulos» (2 Co 6.14 NVI), una alusión, quizá, a la prohibición de enyugar a un buey con un asno (Dt 22.10).

En la mayoría de las referencias señaladas hasta este momento, el yugo es una imagen negativa, algo que la persona evitaría casi de cualquier forma. Pero la imagen puede tener también significados positivos. Como símbolo de disciplina legítima en la vida de una persona, llevar el yugo en la juventud «es bueno», igual que esperar tranquilamente la

salvación del Señor (Lm 3.26-27). El ejemplo supremo es que Jesús vuelve, en su paradójica retórica, al yugo como forma de buena sumisión a él: «Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí… y hallaréis descanso para vuestras almas; porque mi yugo es fácil, y ligera mi carga» (Mt 11.29-39 RVR1960).

Ver también BUEY, BUEYES; BURRO, ASNO; ESCLAVITUD Y LIBERTAD.

Z

ZACARÍAS, LIBRO DE

Zacarías es la obra más larga de la colección de los doce Profetas Menores. El libro resplandece de matices *apocalípticos y desvela un horizonte futuro donde el Señor de los Ejércitos, el *Rey, establecerá su reino universal. Zacarías prevé la *adoración a Dios por parte de judíos y *gentiles en un *reino en el que su *santidad es omnipresente. Tan solo el libro de Isaías eclipsa al de Zacarías en pronunciamientos que presagian al Mesías. Es, asimismo, notable por su influencia en los escritos del NT, en especia en los relatos de los Evangelios (p. ej., Mt 9.6; 26.15, 28) y el libro de Apocalipsis (p. ej., Ap 6.2, 4-5; 11.4; 19.11).

Como Jeremías (Jer 1.1) y Ezequiel (Ez 1.3) antes que él, Zacarías era *sacerdote por descendencia y *profeta por comisión divina. El nombre de Zacarías significa «Yahvéh se ha acordado», y es la esencia de su mensaje a *Jerusalén después del *exilio. La intención divina es honrar el acuerdo de su *pacto y *restaurar a su pueblo en la *tierra de la promesa pactal (Zac 2.10-12). El linaje sacerdotal de Zacarías ayuda a explicar su conocimiento de la *ley mosaica (Zac 7.8-10; 8.14-17) y del ayuno (Zac 8.19-19), y sus cuidadosas descripciones de la vestidura del sacerdote (Zac 3.1-5), de los *utensilios del templo como *boles y candelabros (Zac 4.2-3) y hasta de la coronación del «Renuevo» (Zac 6.9-14).

El mensaje de Zacarías puede datarse durante el reinado del rey Darío I de Persia (521–485 A.C.). De hecho, tres de los oráculos del profeta incluye fórmulas de fecha indicando precisamente el día, el mes y el año en que profetizó (Zac 1.1-6 [oct/nov del 520 A.C.], 1.7 [15 feb del 519 A.C.] y 7.1 [7 dic del 518 A.C.]). El libro se divide de forma natural en dos secciones: las visiones (Zac 1–8) y los oráculos (no fechados; Zac 9–14). El lapso de tiempo que separa el escrito de las dos mitades del libro (tal vez dos o tres décadas) explica la diferencia de lenguaje, estilo y tema entre las visiones más tempranas y las profecías posteriores.

El mensaje de Zacarías era básicamente un tratado para los tiempos de aflicción. En primer lugar, el profeta reprende a la comunidad postexílico y los llama al *arrepentimiento, porque persisten en las malas obras de sus ancestros (Zac 1.3-5; cp. 7.8-14). A continuación, Zacarías exhorta al pueblo «a hacer el bien», a actuar según las leyes de Dios (Zac 1.13-17). Dios solo puede «hacerle bien» a Israel cuando ellos le correspondían obedeciendo las estipulaciones de la relación del pacto (Zac 7.8-14; 8.14-17). Finalmente, el siervo de Dios alienta a sus compatriotas asegurándoles que las palabras de los «primeros profetas» siguen siendo válidas (Zac 1.4; 7.7, 12) y que Dios pretende *bendecir y restaurar a su pueblo (Zac 8.1-8).

Gran parte de la imaginería contenida en Zacarías está directamente relacionada con el entorno histórico del profeta. El libro destaca varios temas, incluida la migración de los hebreos de vuelta a la tierra de Israel, la restauración de la *adoración del templo, el ungimiento de los líderes locales y las visiones de *gloria y esplendor para Israel entre las naciones. Cada uno de ellos describe el cambio de rumbo en las condiciones que

encontraron las primeras oleadas de israelitas que regresaron a una patria que estaba en ruinas.

El libro está escrito en la forma literaria de «prosa oracular», una mezcla de prosa y poesía característica de la literatura profética del AT (excepto Zac 9, que es un material totalmente poético). Zacarías puede clasificarse también como literatura apocalíptica profética) ya que el libro contiene numerosos rasgos y temas apocalípticos, incluida la narrativa en forma de visión (Zac 1.7–6.8), de predicción con fórmulas de revelación e interpretación (p. ej., Zac 5.1-4), de extensa actividad *angelical (p. ej., Zac 5.5; 6.4), de atrevido simbolismo a veces críptico (tanto en lenguaje como en acciones, Zac 6.9-15), y temas de *juicio divino y el triunfo del reino de Dios en la historia (Zac 12–14).

El rasgo literario más impresionante de Zacarías es la «visión». En el AT, esta suele ser una experiencia reveladora nada común en la que el receptor ve y experimenta en privado la palabra de verdad divina enviada por Dios: una especie de encuentro de «realidad virtual» para el profeta. Las ocho visiones que este recibe se caracterizan por una alta frecuencia de lenguaje revelador y de rico simbolismo. Cada visión lleva una introducción como «Alcé mis ojos y miré...» (ver Zac 1.8, 18; 2.1; 5.1; 6.1) o por la invitación del mensajero angelical a que Zacarías «alce los ojos y mire» (ver Zac 3.1; 4.2; 5.5). El formato «visionario» del libro ayuda a explicar el lenguaje gráfico y colorido del profeta, ya que vio realmente la revelación que Dios le dio. Las repetidas interrogantes de Zacarías en cuanto al significado de los diversos símbolos e imágenes arrojan luz sobre lo que, de otro modo, podría considerarse un mensaje ininteligible de Dios (Zac 1.9, 19, 21; 2.2, 4, 11-12; 5.6, 10; 6.4).

Dios recurre a la visión como medio para la revelación por diversas razones, entre las cuales las principales son (1) que las visiones tienden a ser cósmicas y universales por naturaleza; (2) que, con frecuencia, el simbolismo característico de los *sueños y visiones es necesario para transmitir una «historia» que todavía no ha ocurrido; (3) que los sueños y visiones ayudan a mantener el misterio de la revelación divina; (4) que en ocasiones, el sueño o la visión es el «tratamiento de choque» necesario para una audiencia insensible; y (5) la naturaleza inusual del sueño y la visión funciona como seguridad, garantizando el cumplimiento cierto de la palabra divina. Es posible que este último sea el caso de Zacarías, ya que su ministerio a la Jerusalén potexílica fue, en gran medida, de estímulo y exhortación.

Zacarías apela a una gran colección de imágenes y símbolos bíblicos en sus visiones y oráculos, rivalizando con el talento artístico literario de los profetas más importantes como Isaías, Jeremías y Ezequiel. El siguiente catálogo es meramente representativo del abundante simbolismo contenido en e libro de Zacarías.

Los «cuernos» mencionados en la segunda visión (Zac 2.18-21) son un tema apocalíptico frecuente y representa a las naciones o reyes, a veces con una referencia específica (p. ej., el único cuerno de la cabra como figura para Alejandro el Grande, Dn 8.5, 8), pero aquí solo una alusión general a los «superpoderes» antiguos.

El «cordel de medir» citado en la tercera visión (Zac 2.1-5; cp. 1.16) indica la bendición de Dios y la ampliación de Jerusalén, tal vez una alusión a la promesa de este aumento

en el pronunciamiento de Jeremías en el nuevo pacto (Jer 31.39; cp. Ap 21.15-17, donde el ángel supervisa la nueva Jerusalén con una vara de medir).

Zacarías menciona los dos símbolos bíblicos importantes de la *limpieza espiritual, el cambio de ropa en la cuarta visión (Zac 3.1-5; cp. Is 61.10; cp. Ap 6.11; 7.9, 13-14) y la *fuente (Zac 13.1; cp. Sal 36.9; 68.26; Jer 2.13; 17.13; Ap 21.6).

La serie de visiones de Zacarías comienza (Zac 1.7-17) y concluye (Zac 6.1-8) con referencia a *caballos de colores surtidos que atraviesan la tierra. Estos mensajeros celestiales patrullan la tierra e informan a Dios, símbolo gráfico de su soberanía (cp. Ap 6.2, 4-5, 8, donde el tema militar del juicio divino está asociado con estos jinetes).

La *corona es un símbolo de *autoridad real en la Biblia (p. ej., Sal 89.19-20) o incluso un emblema de la redención (Is 62.3; Stg 1.12; 1 P 5.4; Ap 2.10), pero en Zacarías 6.11, 14 se le entrega al sumo sacerdote Josué, una fusión metafórica de los oficios de rey y sacerdote en el judaísmo postexílico y un presagio del ministerio del Mesías (Sal 110.4; cp. He 7.11-28).

Que se tome el *vestido (Zac 8.23), un acto simbólico bastante inusual, es un gesto de dependencia total y, con frecuencia, un acto de desesperación por parte de alguien que agarra la vestidura de otros (Is 4.1; cp. la patética historia de la mujer enferma que toca con temeridad el borde del manto de Jesús, esperando un remedio para su hemorragia crónica, Mt 9.19-22). Una de las imágenes mesiánicas más conocidas de Zacarías es la del rey de Jerusalén triunfante, montado sobre un *asno, símbolo de *humildad y *paz en el mundo bíblico (cp. Mt 21.2, 5, 7; Jn 12.15).

La imaginería del *pastor y el *rebaño, un tema generalizado en los Profetas del AT, domina los oráculos de Zacarías (Zac 9–13). Especialmente relevante es la referencia a que se golpea al pastor y las ovejas huyen, otro de los pasajes mesiánicos de Zacarías cumplido en la vida del «buen pastor», Jesús (Jn 10.11; He 13.20; Ap 7.17; cp. Mt 26.31; Mr 14.27).

El retrato más gráfico entre los mesiánicos de Zacarías es la predicción de que la *casa de *David reconocerán un día «a aquel que traspasaron» (Zac 12.10 RVR1960), una alusión a la crucifixión de Jesús, según el NT (Jn 19.37; Ap 1.7), y una metáfora para la *fe salvífica en que solo quienes confiesan su parte en «traspasar» a Cristo por su propio *pecado puede ser reconciliado con Dios (Ro 5.6-11).

El capítulo final, Zacarías 14, incluye una gama de imaginería, especialmente de la condición de rey de Dios —el tema final del antiguo y el nuevo pacto (Zac 14.16; Ap 22.3)— y la figura de la *luz, símbolo de la presencia numinosa de Dios con su pueblo a lo largo de la Biblia (Zac 14.7; Ap 21.5; cp. Sal 27.1; 36.9; Jn 8.12; 1 Jn 1.5).

Hageo y Zacarías eran profetas postexílicos complementarios. Al primero se le encomendó llamar al pueblo de Dios a reedificar el templo de Jerusalén. Zacarías convocó a la comunidad para que se arrepintiera y se produjera una renovación espiritual. Su tarea primordial consistió en preparar al pueblo espiritualmente para una adoración y un servicio adecuados en el templo, una vez acabado el proyecto de construcción. Tras una cuidadosa lectura de las visiones de Zacarías es evidente que su mensaje es más que la repetición de temas ya presentados por Hageo. Como observa

(59) Baldwin: «Si Hageo fue el edificador responsable de la sólida estructura del nuevo templo, Zacaría fu algo más parecido al artista, añadiendo ventanas llenas de colorido con su simbolismo, alegría y luz».

Ver también HAGEO, LIBRO DE; PROFECÍA, GÉNERO DE.

BIBLIOGRAFÍA. J. Baldwin, "Zechariah" in *Haggai, Zechariah, Malachi* (TOTC; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1972) 59-208.

ZAPATO, SANDALIA

Llevar zapatos o sandalias, en los tiempos bíblicos como hoy, era principalmente para protegerse los *pies. Muchos ejemplos de zapatos, sandalias y botas de soldados se han recuperado de los enclaves arqueológicos en los territorios de la Biblia. Sin embargo, las referencias bíblicas a zapatos no se centran tanto en su propósito físico principal como en otros factores asociados con ellos. Por ejemplo, eran relativamente insignificantes y no artículos caros (Gn 14.23; Is 5.27; cp. Sir 46.19). Los esclavos se vendían por el precio de un par de zapatos en la época de Amós (Am 2.6; 8.6). Juan el Bautista se consideraba indigno hasta de llevar (Mt 3.11) o desatar (Mr 1.7; Lc 3.16; Jn 1.27) las sandalias de Jesús, una tarea habitualmente reservada a los esclavos (cp. 1 S 25.41; Jn 13.6-7).

Para quienes andaban descalzos con frecuencia, abrocharse las sandalias indicaba preparación para una tares o viaje. Las instrucciones para comer la comida de la *Pascua incluye una estipulación de comer con el cinturón ceñido, las sandalias puestas y el *báculo en la mano (Ex 12.11). Pablo también utilizó la imaginería de que los cristianos apresten sus pies «con la preparación que viene del evangelio de paz» para hablar de su disposición para la *guerra espiritual (Ef 6.15 NVI). Jesús les dijo a sus discípulos que llevaran sandalias cuando salían a predicar y sanar, pero poco más (Mr 6.9); debían viajar ligeros de equipaje para estar preparados para cualquier cosa en el ministerio del evangelio. (Los pasajes paralelos en Mateo y Lucas declaran que Jesús les prohibió a sus discípulos que llevaran sandalias, pero lo que significa probablemente aquí es tomar un calzado adicional, algo que les estorbaría.)

Llevar sandalias era una señal de que alguien era libre, y no un *esclavo (Lc 15.22). Incluso era una señal de *belleza (Cnt 7.1 [Mt 7.2]). Por el contrario, ir *descalzo indicaba duelo (2 S 15.30; Ez 24.17, 23) y una señal de respeto por un terreno santo (Ex 3.5; Jos 5.15; Hch 7.33). Era algo que se les pedía a los cautivos y los esclavos (2 Cr 28.15; Is 20.2).

Quitarse las sandalias es algo implicado en varias transacciones legales, algunas e las cuales no se entienden por completo. El ejemplo más claro que involucra a una viuda cuyo cuñado se negó a cumplir las obligaciones del matrimonio levirato; ella podía quitarse la sandalia y escupirle a la cara como señal de reproche (Dt 25.9-10; cp. Rt 4.7, 8).

Ver también DESCALZO; PIE.

ZARZA ARDIENTE

La zarza ardiente es una *teofanía. Aunque en un sentido Éxodo 3.1–4.23 trata el encuentro de Moisés con lo divino, tiene que ver principalmente con la preocupación de la revelación propia que Dios hace de sí mismo (ver Dt 33.16; Mr 12.26; Lc 20.37; Hch

7.30-34). Por consiguiente, vemos a Dios compartiendo su nombre personal con Moisés en Éxodo 3.14. Lo más probable es que la zarza misma fuera una especie de zarzamora, y el fuego que ardía sería la forma del *ángel del Señor, ya que la frase del versículo 2 «Y se le apareció el ángel del Señor en una llama de fuego (LBLA), transmite probablemente la idea de «como una llama de fuego».

Que Dios se revele a sí mismo como un fuego es una imagen de su *santidad. Con frecuencia, el fuego se describe bíblicamente como un instrumento purificador y refinador de la santidad de Dios. Además, Éxodo 3.5 contiene el mandamiento para Moisés de que se quite las sandalias (*ver* DESCALZO), «porque el lugar en que tú estás, tierra santa es». (Ver también el paralelo en el llamado de Josué en Jos 5.15.)

Que Dios se revele a sí mismo como *fuego también es una imagen de su *gloria. Esta autorrevelación particular de Dios no debería verse principalmente como algo diseñado para producir *temor —aunque comprensiblemente lo hace (Ex 3.6)— porque el fuego no se consume (aunque podría haber sido así, ver Dt 4.24; 9.3; He 12.29). Se suponía que la zarza ardiente era para convencer a Moisés de la majestad de Dios y que quedara como recordatorio visible en los muchos tiempos que tenían por delante. No es, pues, un accidente que este acto de la autorrevelación divina tenga lugar en el *Sinaí, donde Dios no tardaría en revelar su santidad y su gloria a toda la nación de Israel.

Ver también DESCALZO; FUEGO; GLORIA; MOISÉS; SINAÍ.

ZEUS. *Ver* DIOS, DIOSAS.

ZORRO. *Ver* ANIMALES.

Samuel Pagán

Pentateuco

Interpretación eficaz hoy

Génesis, patriarca, Moisés, Ley, Biblia, Rollos, Génesis, Éxodo, Libros, judaísmo, Egipto, Canaán, monoteísmo, Mandamientos, Tabernaculo, Ley, Benjamín, Abraham, Noé, Números, Alianza, justicia, Noé, faraón, Jehová, Creación, Paraíso, sacerdotes, maná, aceite, atrio, becerro, Levítico, Egipto, incienso, levitas, justicia, Arca, pecado, ejercito, vestidos, Israel, diezmo, espada, plagas, Aarón, altar, Sinaí, Arca, Jordán, mar, angel, Números, promogénitos, siclos, purificación, Deuteronomio, faraón, Jehová, Creación, Paraíso, sacerdotes, Tabernáculo, becerro, aceite, incienso, vestidos, levitas, justicia, Arca, pecado, ejercito, vestidos, Israel, diezmo, Egipto, Canaán, maná, Arca, atrio, becerro, Levítico, aceite, incienso, levitas, justicia, Noé, faraón, Jordán, Jehová, Creación, Arca, sacerdotes, Tabernaculo, becerro, aceite, incienso, atrio, maná, levitas, justicia, Arca, pecado, ejercito, vestidos, Génesis, diezmo, Arca, espada, plagas, Aarón, Éxodo.

editorial Clie

Pentateuco

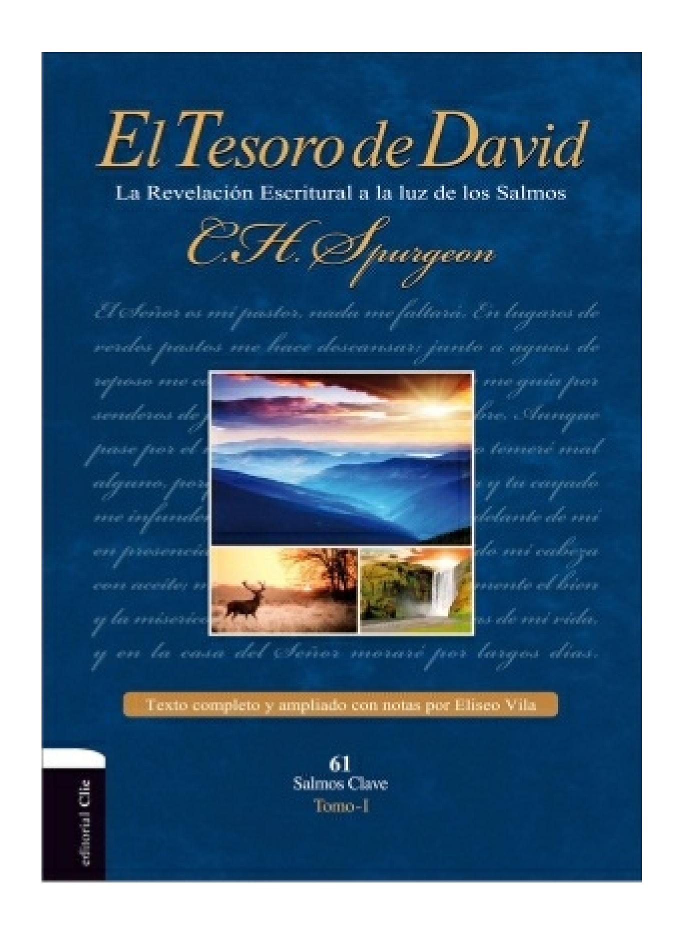
Pagán, Samuel

9788494452758

288 Páginas

El Pentateuco, o La Torá o Ley de Moisés contiene el corazón del mensaje de la Biblia donde se revela su importancia teológica en las famosas palabras del Shemá: «Oye, Israel: El Señor, nuestro Dios, el Señor uno es» (Dt 6.4). Este libro es una interpretación sobria, balanceada, asequible y entendible del mensaje del Pentateuco, el cual facilita, en gran manera, el proceso de actualización del mensaje de la Ley de Moisés.

Cómpralo y empieza a leer


El Tesoro de David
La Revelación Escritural a la luz de los Salmos
C.H. Spurgeon
Texto completo y ampliado con notas por Eliseo Vila
61
Salmos Clave
Tomo-I
editorial Clie

El Tesoro de David: la revelación Escritural a la luz de los Salmos

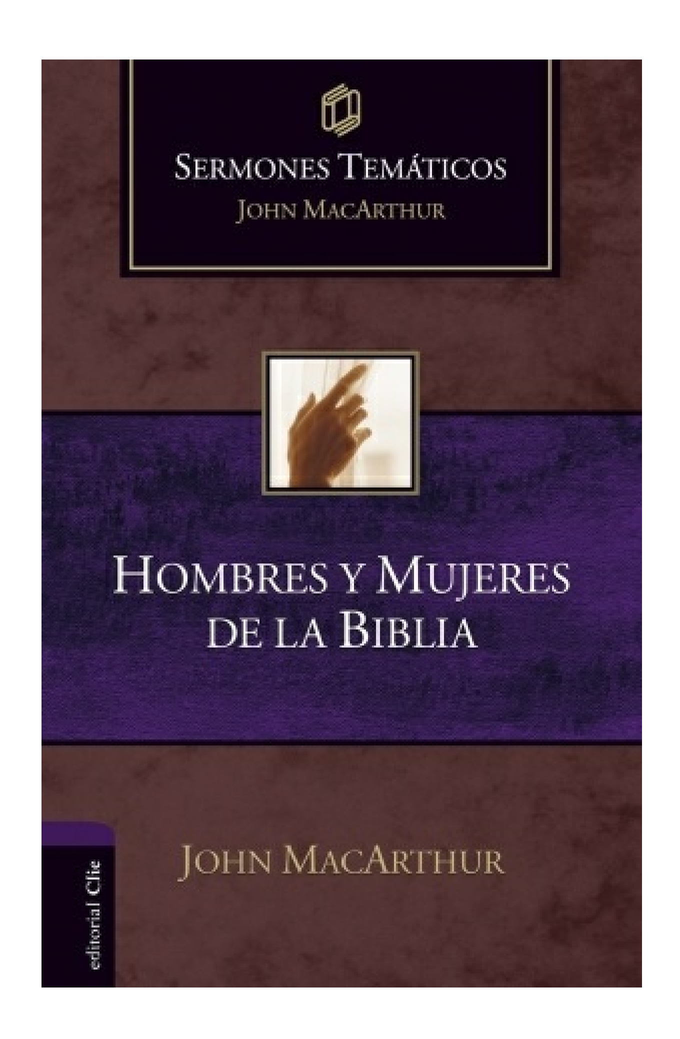
Spurgeon, Charles Haddon
9788482679952
2496 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El gran predicador y expositor bíblico C. H. Spurgeon dedicó buena parte de su vida a completar su "opus magna". Un gran comentario al libro de lo salmos que tituló "El Tesoro de David".
Spurgeon expone versículo a versículo cada salmo y selecciona los mejores comentarios -sobre cada uno de ellos- por los Padres de la Iglesia, los Reformadores, los autores Puritanos, así como los comentaristas contemporáneos de su época.
La obra al completo estará disponible en español en tres grandes tomos: el primero, lo formará los 61 salmos más conocidos e importantes; el segundo y tercero abarcará el resto de salmos, completando así la obra.
El Tesoro de David, recopila lo mejor que se ha dicho y

escrito sobre cada Salmo desde el Siglo II hasta finales del Siglo XIX.

Cómpralo y empieza a leer


SERMONES TEMÁTICOS
JOHN MACARTHUR
HOMBRES Y MUJERES
DE LA BIBLIA
JOHN MACARTHUR
editorial Clie

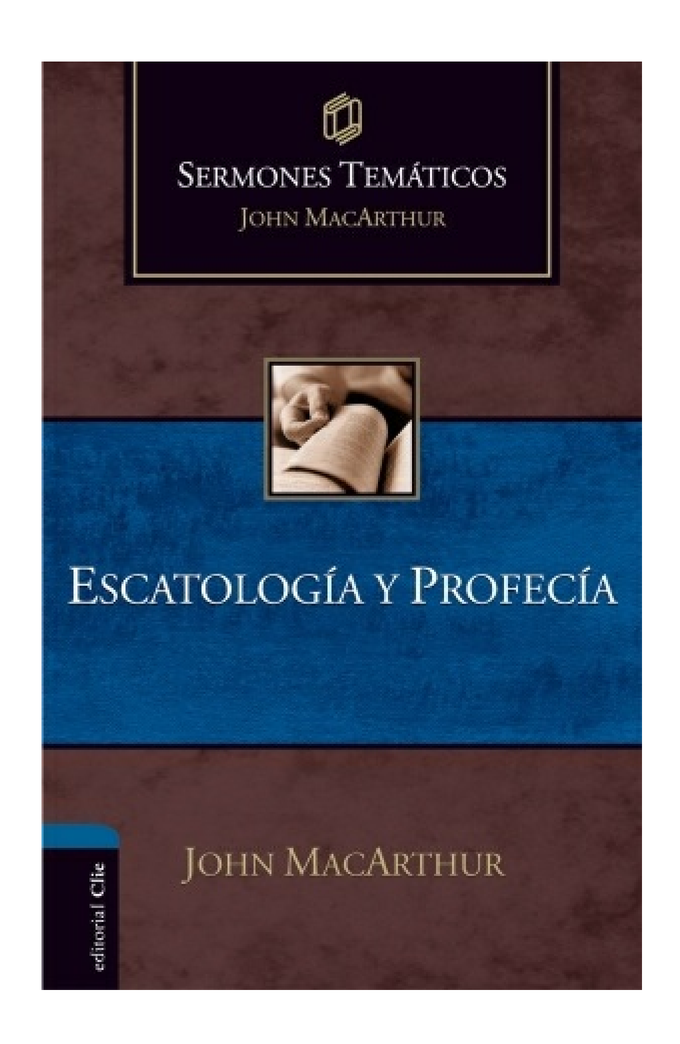
Sermones Temáticos sobre Hombres y Mujeres de la Biblia

MacArthur, John

9788494452734
336 Páginas

Contiene sermones para poder predicar una serie temática por un año completo sobre hombres y mujeres de la Biblia. Para incidir en el conocimiento y la formación bíblica de los creyentes. Predicados con el estilo y base bíblica que caracterizan las predicaciones de John MacArthur: revolucionar los corazones y vidas por medio de la palabra predicada.
Encontrará sermones y bosquejos sobre: Abel, Noé, Abraham, la Mujer Perfecta, El Padre Sabio, o Juan el Bautista entre muchos personajes; y la relación entre ellos y el texto bíblico.

Cómpralo y empieza a leer


SERMONES TEMÁTICOS
JOHN MACARTHUR
ESCATOLOGÍA Y PROFECÍA
JOHN MACARTHUR
editorial Clie

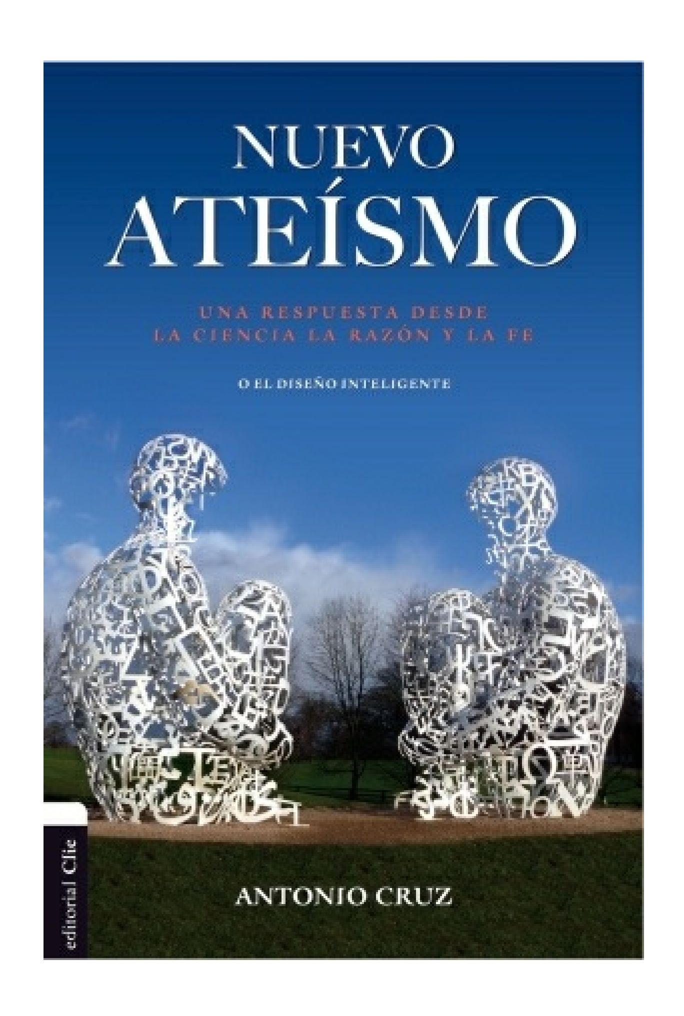
Sermones temáticos sobre escatología y profecía

MacArthur, John
9788482679983
546 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Contiene 25 sermones para poder predicar, por un año completo, sobre los temas más importantes y fundamentales de escatología y profecía para incidir en el conocimiento y la formación bíblica de los creyentes. Predicados con el estilo y base bíblica que caracterizan las predicaciones de John MacArthur: revolucionar los corazones y vidas por medio de la palabra predicada. Encontrará sermones y bosquejos, actuales y prácticos sobre: Escatología, Profecía y Final de los Tiempos. Basados en los libros de Daniel, Marcos y Apocalipsis y la relación entre ellos y el texto bíblico.

Cómpralo y empieza a leer


NUEVO
ATEÍSMO
UNA RESPUESTA DESDE
LA CIENCIA LA RAZÓN Y LA FE
O EL DISEÑO INTELIGENTE
ANTONIO CRUZ
editorial Clie

Nuevo ateísmo: Una respuesta desde la ciencia, la razón y la fe o el diseño inteligente

Cruz, Antonio

9788494452710

128 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Un libro esencialmente didáctico sobre el "nuevo ateísmo". Escrito por un científico en lenguaje comprensible para todos. Profesores y maestros cristianos, pastores y líderes encontrarán en él un valioso aliado para dialogar en una apologética distinta; cristiana evangélica, pero más acorde a los tiempos desde una perspectiva de equilibrio entre Ciencia y Biblia (Diseño Inteligente).

Cómpralo y empieza a leer

Índice